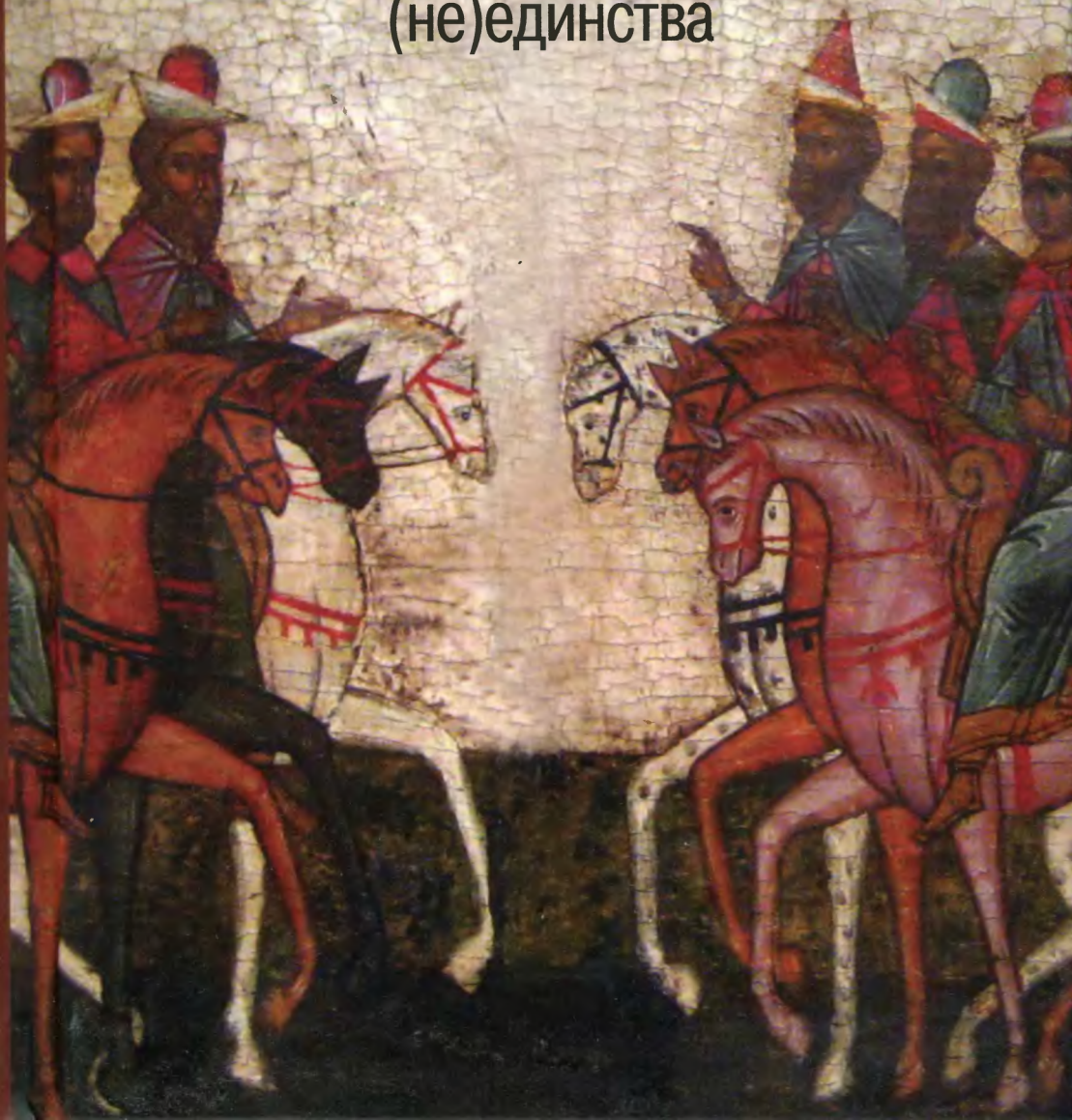


Post-Древняя Русь

**Древняя Русь  
после Древней Руси:  
дискурс восточнославянского  
(не)единства**

**Древняя Русь после Древней Руси:  
дискурс восточнославянского (не)единства**



# Post-Древняя Русь:

у истоков наций Нового времени





Германский исторический  
институт в Москве

# Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства

Ответственный составитель,  
ответственный редактор серии  
А. В. Доронин



РОССПЭН

Москва

2017



УДК 94  
ББК 63.3(2)  
Д73

*Издание осуществлено на средства  
Германского исторического института в Москве*

*Проект поддержан Фондом Герды Хенкель AZ 38/F/16*

**Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточно-славянского (не)единства** / отв. сост., отв. ред. серии А. В. Доронин. – М. : Политическая энциклопедия, 2017. – 399 с. : ил. – (Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени).

ISBN 978-5-8243-2115-9

Сборник подготовлен по результатам одноименной конференции, состоявшейся в ноябре 2015 г. в Минске. Он посвящен тому, как восточные славяне, а также политические и интеллектуальные элиты государств, между которыми они оказались разделены в конце XV – середине XVIII в., инструментализировали наследие Древней Руси в поисках новых надрегиональных идентичностей в условиях разнонаправленных векторов исторического развития и взаимодействия многообразных регионализмов.

Этот сборник открывает серию публикаций Германского исторического института в Москве «Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени».

Книга адресована специалистам по восточно- и общеевропейской истории раннего Нового времени, а также интересующимся проблемами современного национализма.

УДК 94  
ББК 63.3(2)

ISBN 978-5-8243-2115-9

- © Доронин А. В., введение, составление, 2017
- © Коллектив авторов, 2017
- © Германский исторический институт в Москве, 2017
- © Политическая энциклопедия, 2017

---

## ВВЕДЕНИЕ К СБОРНИКУ

---

**В**ынесенный на ваш суд сборник открывает новую серию публикаций Германского исторического института в Москве: «Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени». Он подготовлен в рамках инициированного ГИИМ и поддержанного Фондом Герды Хенкель проекта «Восточные славяне в поисках новых надрегиональных идентичностей (кон. XV – сер. XVIII в.) в контексте зарождения современных наций в Европе». «Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства» – так называлась первая в рамках проекта конференция. Она состоялась в Минске 4–6 ноября 2015 г. Ее организаторами являлись Германский исторический институт в Москве и Республиканский институт высшей школы Республики Беларусь. В ней приняли участие историки из Беларуси, Украины, России, Польши, Литвы, Германии. Было отрадно, что в условиях нарастающей политической конфронтации на востоке Европы и в Европе в целом коллеги смогли и захотели общаться на профессиональном уровне обратиться к столь сложному, (много) национально окрашенному и «горячему» дискурсу.

Задачей конференции было проследить, как православная «русь» и политическая элита государств, между которыми «русь» оказалась разделена в этот период, инструментализировали наследие Древней Руси в поисках новых, современных надрегиональных идентичностей в условиях разнонаправленных векторов развития и многообразных регионализмов, сосуществования, противоборства и взаимообогащения разных исторических альтернатив и вариантов их легитимации.

Идею обратиться к Руси после Древней Руси как к некоему самостоятельному культурному и историческому феномену раннего Нового времени (на общеевропейской шкале истории), а также концептуальной модели и единому исследовательскому пространству

нам подсказала работа румынского историка Николае Йорги «Византия после Византии» (1935). Очевидно, историческое наследие Древней Руси и после ее разделения было востребовано как аргумент политической, культурной, конфессиональной и иного рода самоидентификации в пространстве Восточной Европы и в значительной степени предопределило пути ее развития. Оно явилось системообразующим фактором нациогенеза восточных славян.

Известно, что в первых своих летописях Русь предстает единым политическим и конфессиональным сообществом. Но уже в XIII в. в результате монгольского нашествия она исчезла с политической карты Европы. Одна ее часть вошла в состав Великого княжества Литовского и Польского королевства (затем Речи Посполитой); другая – подпала под власть Золотой Орды; Галицко-Волынское княжество сохраняло свою самостоятельность до 1320-х гг.; еще дольше Новгород. Но в основном Русь разделилась на Литовскую и Московскую. Те православные земли, которые не стали улусами Золотой Орды, впоследствии испытали на себе (в прежде всего через Польшу) сильное влияние *latinitas*, в разной степени адаптировав те или иные стороны западноевропейской культуры. Тогда как Московия, после гибели Византии осознавая себя оплотом «истинной веры», всячески противодействовала проникновению в свой дом «латинства». Раскол единой митрополии на Московскую и Киевскую (1458) как следствие государственного размежевания восточных славян в XIV–XV вв. (в это время говорить о единстве восточнославянского мира уже не приходится) еще более ослабил их культурные связи. Дальше они пошли по пути поиска новых общностей, привязанных либо к ВКЛ, либо к Московской Руси. Но и тогда еще обращение к наследию Древней Руси оставалось для восточных славян неизбывным, пусть и было востребовано по-разному.

К обсуждению в Минске мы заявили следующие аспекты:

- Древняя Русь: адаптация и трансформация старой консолидирующей идеи в условиях нового культурного пограничья;
- восточные славяне и православие: линии преемственности;
- древнерусские святые и дискурс восточнославянского (не) единства;
- древнерусское наследие и концепция Святой Руси;
- Древняя Русь и новые генеалогии;
- новые элиты восточных славян и их отношение к древнерусскому наследию;
- дискурс восточнославянского (не)единства и источники по истории Древней Руси;
- Древняя Русь: между «архаизацией» и «востернизацией»;
- Древняя Русь как фундамент современной исторической памяти

- Древняя Русь и Старый Свет;
- Древняя Русь vs Российская империя.

Не все из них в равной мере оказались интересны и подвластны участникам конференции. Но сколь бы насыщенной ни претендовала быть ее программа, действительно рассчитывать на столь широкий охват темы с нашей стороны было бы наивно.

К тому же мы исходили из множественности Русей и обилия их исторических перспектив в этот период, соответственно, множественности «русских оптик» и версий инструментализации древнерусского наследия (и не только со стороны самой «руси»). Новые вызревавшие на Руси в XVI – середине XVIII в. этнокультурные идентичности, осознанные как надрегиональные, мы призывали рассматривать без оглядки на их этактистское оформление. Ведь современная нация рождается сначала как идея некой общности на базе солидарной исторической памяти, а также понятых как единые территории, языка, традиций, символов и др.

В силу признанной нами поливариантности истории Руси после Древней Руси мы не настаивали и на консенсусе в прочтении имен и названий «руси» и производных от них. Как должно звучать, например, прилагательное к имени «Русь»? Согласно правилам современного русского языка как «русский» – за счет добавления суффикса -ск-. Но поскольку сегодня принято отождествлять «русский» и «российский», то автоматически домодерное квазиэтническое понятие подменяется современным государственно-гражданским. Но, к примеру, Литовская Русь или *Palatinatus Russiae* (Русское воеводство) Польского королевства – не российские. Либо нам придется все время делать оговорку, что «русский» в данном случае не имеет никакой коннотации с современной Российской Федерацией; либо мы предпочтем форму «руский» или даже «руський» (как в источниках XVI–XVII вв.); либо оставим за репрезентантами разных национальных историографий право без особых оговорок употреблять ту форму прилагательного от Руси, которая принята у них; либо согласимся на разделение – москвиты и русины; либо станем употреблять компромиссное «народ русь» / «русь»; либо обозначим восточных славян как *umbrella term* (правда, изначально он имеет антинорманистский подтекст и девальвирует роль угро-финской составляющей в этногенезе Руси). Также мы не делаем выбора между Радзивиллом/Радивилом, Витовтом/Витаутасом, Гоштовтом/Гаштольдом/Гоштаутасом, Сафоновичем/Софоновичем и т. п. А общепринятые в среде специалистов аббревиатуры оставляем без разъяснений (например, ВКЛ – Великое княжество Литовское, ПВЛ – «Повесть временных лет» и др.).

При всем том мы хотели бы прочесть историю Руси после Древней Руси не изолированно, а в общеевропейском контексте с базовыми для него ценностями, в первую очередь христианскими. Конечно, через православие византийского извода мы непременно констатируем в таком случае общность языка руси, ее культурного наследия, исторических нарративов, святых, мест памяти и др. Но тогда же очевиднее проступят и различия, и новые влияния, и расходящиеся траектории судеб «руси» в раннее Новое время на общеевропейской шкале истории. Показала это и интенсивная дискуссия по ходу конференции относительно интерпретации «регионального и надрегионального», «национального и этатистского», контактных зон, каналов трансфера идей, моделей исторической легитимации.

В силу разнообразия вынесенных на коллективное обсуждение аспектов и разных углов зрения на общую исследовательскую проблему сборник не имеет жесткой структуры и скорее выстроен хронологически. И все же – и читатель это непременно заметит – отдельные статьи образуют в нем своего рода тематические блоки.

Краткую теоретическую постановку проблемы «Древней Руси после Древней Руси» предложил А. В. Мартынюк (Минск). Рассматривая взаимодействие восточных славян в рамках общего, ориентированного на историческое наследие Древней Руси пространства с его новыми центрами и перифериями, судьбы которых в XVI–XVIII вв. столь разнятся, он предостерег как от телеологических построений на этот счет, так и от политической инструментализации этого наследия, его осовременивания и озвучил свою динамичную классификацию исторических регионов Ruthenia в XIII–XVI вв.

Важными соображениями о том, насколько представления о Древней Руси зависят от того, где и у кого они оформляются, собственно об экзоисточниках поделился Людвиг Штайндорфф (Киль). Он показал, что ментальная карта западных авторов раннего Нового времени свидетельствует о том, что латинский и кириллический дискурсы Древней Руси почти не соприкасались друг с другом, а Запад «перепрыгнул» через собственные знания о Руси эпохи Средневековья. Исключением в этом смысле стали разве что польские историки XV–XVI вв. Важное место в статье Л. Штайндорффа занимают его размышления о терминологии, связанной с «русским» миром, и о историографии, ему посвященной.

В аллегорическом образе вдовы из «Слова о нестроениях и бесчиниях» Максима Грека предстает Великое княжество Московское, наследующее Константинополю в универсальной перспективе после его падения (1453), в статье М. П. Одесского (Москва). Автор обнаруживает убедительные параллели Москвы с Римом, так же вдовевшим (в прочтении Петрарки) вследствие авиньонского пленения



ной веры, Москва-вдова взыскует восстановления канонических отношений своего митрополита с патриархом константинопольским.

Уже в XIV в. началось восстановление связей между северо-восточными землями бывшей Руси (путем включением их в орбиту Москвы), но оно вряд ли было связано с осознанием общерусского государственного единства. Е. Л. Конявская (Москва) показывает, что Тверь в XIV–XV вв. развивалась параллельно Москве, в противостоянии и соперничестве с ней, и совсем не часто обращалась к киеворусскому прошлому, формируя свою политическую программу. На фоне непримиримой к католическому Западу Москве она не столь веронетерпима и заглядывается на Запад, грезя скорее о будущем (нежели о прошлом) – о «золотом веке» Твери.

Насколько острым был конфликт между центром власти ВКЛ и его русскими землями, задается вопросом С. В. Полехов (Москва). Он не склонен поддерживать устоявшийся в историографии тезис о напряженном противостоянии между ними, чему приводит убедительные доводы. И также считает, что региональное самосознание в русских землях в XV в. (и в ВКЛ тоже) все еще оставалось доминирующим и существенным образом влияло на их взаимоотношения с центром.

Юрате Кяупене (Вильнюс) в свою очередь показывает, как правящая литовская династия посредством новых (ренессансных по своему характеру) этногенетических построений стремится интегрировать Русь в консолидированный политический народ ВКЛ, переписать ее прошлое, придать ей более авторитетную историческую легитимацию, рассчитывая таким образом вытеснить (древне) русскую составляющую из своих идеологов как чужеродную и отгородиться от Москвы.

В. А. Воронин (Минск) обращает наше внимание на то, что православная церковь в ВКЛ до конца XV в. не имела закрепленных институциональных и имущественных прав в масштабах государства. Первые юридические гарантии подобного рода со стороны Ягеллонов – подтверждения т. н. «Свитка Ярославля» – имели целью обрести поддержку «руси» в войне с Москвой. Что представлял из себя этот Свиток и как на его примере перерабатывали и переосмыслили древнерусскую традицию в зависимости от политической конъюнктуры – об этом его статья.

Разобраться с этническими параметрами ВКЛ как сложной многокомпонентной структуры пытается О. И. Дзярнович (Минск). Были ли Русь и Литва условными (ментальными) или реальными образованиями? Какими принципами мы должны руководствоваться при региональной маркировке топонимических объектов? Где проходила граница между Русью и Литвой? Соответствовало ли административно-территориальное деление этим границам? В чем отличия

Литвы и Руси? Имели ли они самоназвания на уровне этносов? Широкий спектр прочтения терминов «Литва» и «Русь» – как хоронимов, политонимов, мета-, супра- или субэтнонимов, полисемантических этнонимов, конфессионимов, – может ли свидетельствовать о сращивании русского и литовского компонентов и зарождении единого политического народа Литвы?

В. И. Ульяновский (Киев) настаивает на том, что князья Острожские, одна из самых авторитетных династий «руси» и опора православия, оставаясь безусловно лояльными ВКЛ и Речи Посполитой и понимая их как Отчизну (и не приемля в качестве таковой Москву), выступали в своих владениях охранителями «старины», родовой и исторической памяти о ней и в первую очередь «русской веры». Защищая «старину», они, однако, не чурались вестернизации на практике, особенно в образовании, где совершили подлинную революцию. Они «разгерметизировали» традиции «руси», подтянув их к западным образцам.

А стоит ли вообще доверять генеалогиям «руси» ВКЛ и Московии XVI – первой половины XVII в., спрашивает в своей статье Дариуш Домбровски (Быдгощ) и с тонким знанием источников и литературы демонстрирует, как исторической памятью «руси» манипулируют или пренебрегают, как ее достраивают или вымарывают, приспособляют и инструментализируют в угоду политической повестке дня.

Несколько неожиданно прозвучало на конференции соображение Б. Р. Рахимзянова (Казань) рассмотреть Московскую Русь XVI–XVII вв. в системе золотоордынских государств как интегральную часть тюркско-монгольского мира. При том что Москва многое заимствовала из татарской политической и социальной практики, стал ли татарский фактор частью восточнославянского дискурса? И если бы не традиции православия, к которым Орда выказывала толерантность и которые стали доминантой исторической легитимации Великого княжества Московского / Московского царства впоследствии, насколько востребованным оказалось бы с его стороны наследие Древней Руси?

М.В. Дмитриев (Москва) имеет целью показать, что во многих текстах украинско-белорусской православной культуры конца XV – середины XVII в. понятия «русское» и «русский народ» имели конфессиональное звучание, а не этническое. И чаще всего то, что мы принимаем за «этническое», было частью территориального и социально-политического дискурсов. А их «этнизация» происходила, по его мнению, постепенно на протяжении XVII в.

Наследие Древней Руси как инструмент дипломатии Польско-Литовского государства в XVI – первой половине XVII в. – предмет

личает «семейные конфликты» между Литовской Русью и Москвой и политическое противостояние католической Речи Посполитой православному Московскому царству, нацелившемуся на возвращение «вотчины Рюриковичей». Привязанные к землям бывшей Древней Руси родословия, территориальные притязания, аргументы веры оказываются задействованы в этом споре с обеих сторон.

О том, как Москва, воспринимавшая себя последним оплотом православия, боролась за чистоту веры, насильно перекрещивая русинов – перебежчиков из Польско-Литовского государства, – основанная на архивных материалах статья Т. А. Опариной (Москва).

На примере двух вильненских духовных лиц, православного и униата, Г. Н. Саганович (Минск) прослеживает варианты самоидентификации «руси» в Речи Посполитой, заставляя задуматься о том, насколько они идеально типичны для своего времени.

Два православных церковных интеллектуала – один про-, другой антимосковской ориентации – в фокусе исследования Н. А. Синкевич (Киев; Тюбинген). Расходясь в вопросах толкования Библии и образцов благочестия, а также церковной политики, они оставались лояльны католическому монарху и Отечеству, Речи Посполитой.

О «хазарском мифе» как попытке автохтонной (хазары – предки казаков) модели раннемодерной украинской нации пишет А. М. Бовгиря (Киев). Она пришла на смену православной идентичности юго-западных земель бывшей Руси Речи Посполитой, когда им, оказавшимся в составе Русского государства, понадобился новый идентификационный маркер, дабы казацкая элита не растворилась в российском нобилитете. И если после Брестской унии (1596), как отмечает А. М. Бовгиря, произошло своего рода новое «открытие Руси», то позднее, в казацких летописях, образующих фундамент украинской национальной идентичности эпохи Гетманщины, ее киево-русское прошлое затушевывалось вплоть до полного отказа от него.

В мало изученную тему об отношении гетмана Мазепы к историческому наследию Древней Руси и в первую очередь к самому институту Православной церкви нас вводит статья В. А. Ткачука (Киев), отслеживающего в ней основные механизмы актуализации исторической памяти о Древней Руси, задействованные Мазепой.

Инструментализации исторического прошлого в интересах текущей политики на примере знаменитой легенды о призвании на Русь варягов, а также политическим и идеологическим причинам этого посвящена статья П. С. Стефановича (Москва). Он показывает, как политико-династические интересы постепенно уступают дорогу раннемодерным этногенетическим, а украинские авторы способствуют проникновению новых легитимационных моделей, в частности раннемодерных национальных, в Русское государство.

Идея преемственной династической монархии от Рюриковичей к Романовым, а с ней российское императорское генеалогическое древо или же, как вариант, сонм святых князей-покровителей России – объект глубоко фундированных и тщательных архивных изысканий А. В. Сиренова (Санкт-Петербург).

А я поставил себе целью прочесть «Древнюю Российскую историю» М. В. Ломоносова – итог его бескомпромиссной дискуссии с Г. Ф. Миллером – в контексте европейской раннемодерной традиции историописания. В итоге увидел в Ломоносове пионера национальной российской историографии, соединившего в своем труде ренессансную и раннюю просвещенческую парадигмы, и зачинателя мифа современной российской нации.

Авторы сборника, как видно, представляют разные страны Центральной и Восточной Европы, разные нации и национальные школы историописания, что обусловило известное методологическое разнообразие статей, приоритетов и подходов в них. Мы не просто сохранили это разнообразие, но сочли его достоинством сборника. Понятно, что не все суждения авторов совпадают с моей позицией как редактора-составителя.

Конечно, нам хотелось бы, чтобы и этот и, надеемся, последующие наши сборники придали импульс новым исследованиям и дискуссиям в заданном направлении, соответственно помогли и нам разобраться в столь сложной теме.

В заключение я хочу поблагодарить организаторов конференции и всех ее участников, независимо от того, прислали ли они свои тексты в сборник. Наш заинтересованный полилог, безусловно, стимулировал дальнейший исследовательский поиск.

Свою признательность я хочу адресовать также издательству РОССПЭН, принявшему очередную серию ГИИМ под свое крыло. Неизменно корректное и своевременное, ответственное и профессиональное следование договоренностям и обязательствам, дружески заинтересованное участие всегда отличали работу его сотрудников и существенно облегчали нашу.

*А. В. Доронин*

---

## ВОСТОЧНЫЕ СЛАВЯНЕ В ПОИСКАХ НОВЫХ НАДРЕГИОНАЛЬНЫХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ (конец XV – середина XVIII в.) В КОНТЕКСТЕ ЗАРОЖДЕНИЯ МОДЕРНЫХ НАЦИЙ В ЕВРОПЕ. ИДЕЯ ПРОЕКТА

---

**Н**а протяжении 2015 г. Германский исторический институт подготовил, а с 2016 г. приступил к реализации проекта «Восточные славяне в поисках новых надрегиональных идентичностей (конец XV – середина XVIII в.) в контексте зарождения современных наций в Европе». Его цель – показать, как в землях, некогда образовавших казавшийся единым политический и конфессиональный конгломерат княжеств под названием «Русь», в означенный период протекал поиск новых надрегиональных идентичностей и каковы его основные векторы. По итогам проекта мы хотели бы ответить на вопрос, можно ли, как мы предполагаем, применительно к концу XV – середине XVIII в. говорить о началах современного национального самосознания у восточных славян, соответственно складывании у них автохтонных раннемодерных национальных мифологий. И если да, то насколько повлияли на них западные идеи, дискурсы и модели; соответственно, мы зададимся вопросом об их трансфере и адаптации.

В пространственном и хронологическом отношении наше внимание будет сфокусировано на территориях, которые до XIII в. назывались Русью и где в XIX–XX вв. начнут складываться современные (гражданские) нации украинцев, белорусов и русских. При этом мы дистанцируемся от эссенциалистских концепций примордиалистов, утверждающих изначальную данность нации на уровне ее прототипа / «этнического фундамента» и будем ориентированы на новейшие методологические представления о современных нациях как надрегиональных воображаемых сообществах, складывающихся в результате нелинейного, переменчивого процесса образования новых идентичностей. В своей работе мы намерены опереться на широкий спектр опубликованных и архивных источников нарративного, историографического, публицистического и правового характера, а



также этнографические материалы и памятники искусства, которым хотим задать новые вопросы.

В проекте запланированы исследовательские группы из России, Украины, Беларуси с участием немецких, польских и литовских коллег. Однако полилогическая структура проекта не самоцель. Надеемся, она позволит нам создать транснациональную исследовательскую сеть, в которой будут вынесены на общее и равноправное обсуждение национальные парадигмы интерпретации истории восточных славян в раннее Новое время (на общеевропейской шкале). За счет этого мы хотели бы коллегиально верифицировать идеально типические, при этом национально окрашенные современные дискуссии о модерном нациогенезе на предмет анахронизмов и нарочитых упрощений.

Результаты работы мы предполагаем обсуждать в ходе рабочих встреч, коллоквиумов, конференций и др. Свое отражение они найдут в сборниках по материалам наших конференций, в издательских инициативах, наконец, в итоговой коллективной монографии на заявленную тему.

## Исторический контекст

### **Европа: “*in domo propria*”**

Падение Константинополя (1453) заставило Старую Европу искать единства христианской ойкумены перед лицом ее общего экзистенциального врага. Отныне генеральная линия конфронтации в Европе стала проходить уже не по границе Великой схизмы, но между Европой и «контр-Европой» (Ф. Бродель). Это общеевропейское пространство манифестировал папа Пий II (Эней Сильвий Пикколомини): “*in Europa, id est in patria, in domo propria, in sede nostra*”. Турецкая угроза стала важным интеграционным/дезинтеграционным фактором, так или иначе катализатором формирования новых идентичностей на континенте, в т. ч. самой европейской идентичности (с ее общими культурными ценностями). К XVI в. юго-западные земли бывшей Руси также оказались интегрированы в западные (католические) монархии и попали в сферу влияния Священной Римской империи. А Московское княжество, после эмансипации от Золотой Орды продолжавшее отстаивать свою приверженность христианству византийского извода, осталось стоять особняком.

Кризис христианского мира XIV–XV вв. дал импульс секуляризованному посылу, а именно филологической реституции и «реабилитации» античности. Впервые человеческая история оказалась поделена на эпохи. Средние века обозначили цезуру между классической и

зей универсума. Когда адепты Петрарки объявили себя «прямыми наследниками» высокой культуры древности, «варварам», т. е. всем прочим, не оставалось иного, как через дегероизацию Рима «находить» собственные истоки. Спор нарождавшихся современных наций о *translatio imperii et studii*, где зачинщиками и основными действующими лицами выступали итальянцы, французы и немцы, окончательно разрушил поставленные под сомнение знаменитыми соборами XV в. представления о Священной Римской империи как едином *ordo* и обозначил своего рода демаркационные линии между современными нациями и их метанарративами. Как следствие этого мы наблюдаем *переход от исторического моноцентризма (прежних веков) к полицентризму равновеликих субъектов истории Нового времени – современных наций* (на этой стадии этнокультурных общностей на базе единой исторической памяти). Они возникают в условиях и в результате секуляризации общественного сознания, приумножения центральных интеллектуальных дискурсов, впервые (!) допустивших дисконтинуитет человеческой истории / диверсифицировавших ее.

Характерно, что возрождение античности сменяется на рубеже XV–XVI вв. ее инструментализацией, а затем преодолением (как «чужой») в интересах (ре)конструкции различных автохтоний: «темные века» (Средневековье) становятся объектом национализации и, как следствие, «нормализации», а античность – мифологизации из перспективы нарождающихся наций. Так в рамках принципиально иной схемы миропорядка – «горизонтальной» современной *origo nationis*<sup>1</sup>, *пришедшей на смену «вертикальной» origo gentis* (представлению об истории человечества как едином древе от Адама до Страшного суда), «преодолевается» дисконтинуитет, заложенный императивом Ренессанса; а ренессансные конструкции отечественной древности закладывают фундамент исторической памяти современных наций, конституируют их как «воображаемые сообщества». Каждое из них утверждает свой язык и свое жизненное пространство, своих героев и хранителей, свои символы и национальный характер, национальные добродетели и культурные традиции и др. На месте когда-то единого древа человеческого появляется, если прибегнуть к метафоре, целый сад деревьев – *Germania, Gallia, Sarmatia, Iberia* и др. И у каждого собственные корни.

Именно в древности современные нации ищут равные с точки зрения исторической легитимации истоки. И хотя параллельно становлению любого национального мифа происходит деконструкция отдельных его мифологем на основе ренессансного *ad fontes*, пред-

<sup>1</sup> См.: Münkler H., Grünberger H., Mayer K. Nationenbildung. Die Nationalisierung Europas im Diskurs humanistischer Intellektueller. Italien und Deutschland. Berlin, 1988.

ставление об исторической общности той или иной современной нации она уже не в состоянии пошатнуть. Так нации вовлекаются в новый спор за «место под солнцем» в рамках общей новой Европы.

## Историческая память и новые идентичности восточных славян

В первых своих летописях Русь предстает единым в политическом и конфессиональном отношении гомогенным сообществом под началом династии Рюриковичей. Но уже в XIII в. в результате монгольского нашествия оно распалось, его земли к XIV–XV вв. стали частями разных государственных образований. Одни вошли в состав Великого княжества Литовского (ВКЛ) и Польской Короны (затем Речи Посполитой); другие оказались под властью Золотой Орды; Галицко-Волынское княжество сохраняло свою самостоятельность до 1320-х гг.; еще дольше, до 1470-х гг., – Новгород; и др. К концу XV в. Русь в основном разделилась на Литовскую и Московскую. Те православные земли, которые не стали улусами Золотой Орды, впоследствии испытали на себе (в основном через Польшу) сильное влияние *latinitas*, в разной степени адаптировавшие те или иные стороны западноевропейской культуры. Тогда как Великое Московское княжество, после гибели Византии осознавшее себя оплотом истинной веры, всячески противодействовало ее проникновению. Разделение Киевской митрополии как следствие государственного размежевания восточных славян в XIV–XV вв. (в это время говорить об их единстве уже не приходится) еще более ослабил их культурные связи. Дальше они пошли по пути складывания новых общностей, привязанных либо к ВКЛ и Польской Короне / Речи Посполитой, либо к Московской Руси. Однако обращение к историческому наследию Древней Руси долго еще оставалось для восточных славян важной легитимирующей стратегией, пусть и востребовано было по-разному в свете разнонаправленных векторов развития и многообразных регионализмов.

Поиск новых надрегиональных общностей в восточнославянском пространстве в конце XV – середине XVIII в. протекал сложно и противоречиво. Здесь сосуществовали, противоборствовали и взаимобогащались их разные альтернативы, а церковная полемика делала этот поиск еще более многослойным и вариативным. Конкурентная поликультурная и полиэтничная, неоднородная в конфессиональном отношении среда предполагала как известную ассимиляцию и аккультурацию руси, так и ее противодействие этому. С рубежа XV–XVI в. православная русь Великого княжества Литовского, нахлившаяся на стыке Западной Европы и восточного славянства,

притом игравшая видную роль в общественной и культурной жизни ВКЛ, вынуждена была реагировать на вызовы официальных доктрин. Ее участие в дискурсе о «римской легенде» литовцев или «сарматизме» поляков укрепляло православных священнослужителей и интеллектуалов в желании реанимировать собственную древность домонгольского периода (см. хронику Ф. Софоновича, «Синописис» и др.), представить историю ВКЛ как продолжение традиций Древней Руси (см., напр., Никифоровскую и Супрасльскую летописи) или, по крайней мере, соединить историю ВКЛ с древнерусской (Случкая летопись). Однако раннемодерные интеграционные проекты руси уже с конца XVI в. и далее были завязаны не только на православие, но и католичество (С. Ориховский, И. Верещинский), униатство (Л. Кревза, Я. Суши, И. Кульчинский и др.), протестантство (сторонники этой линии более других склонялись к «сарматизму»). Были и примеры прямой ориентации на западную культурную традицию (см. сочинения гетмана-эмигранта Ф. Орлика (первая треть XVIII в.)). В целом для них характерно противоборство и взаимодействие традиций Древней Руси с формами и идеями западноевропейских образцов. Так, в XVII в. в богословии и интеллектуальной сфере наблюдается тенденция к латинизации Киевской митрополии, в то же время рождается идея *Christianitas Orthodoxa*, которая толкает украинских интеллектуалов (З. Копыстенский, Л. Зизания, А. Кальнофойский) на сближение с Москвой в противовес давлению со стороны Речи Посполитой.

Интересы нового, официально признанного, притом ориентированного на «сарматизм» светского сословия руси – «казацкой нации» как калки «шляхетской» – со временем (особенно в Малороссии XVIII в.) востребовали историческое наследие Древней Руси. Хотя сначала казацкая элита создала собственный «хазарский миф», который отделял «казацкий народ» как от поляков, так и от москвитов, и в то же время замещал (поначалу практически полностью) киево-русское прошлое в казацких летописях. Идея «народа казаков», которую мы обнаружим в текстах интеллектуалов XVII–XVIII вв. (массив документов этого времени огромен), существенно расходилась с московскими интеграционными образцами.

Московское княжество (с XIV в., а особенно активно с конца XV в.) собирало «всёя Русь» как вотчину Рюриковичей. В XVI в. здесь оформилась концепция православного царства, претендовавшего (настойчиво в правление Ивана Грозного) стать Новым Израилем, хранителем чистой веры (перед лицом православия в ВКЛ и Речи Посполитой, допускавшего существование в окружении других конфессий). Одной из первых попыток мессианского осмысления роли Русского государства во главе православного христианства / христианства в целом стала концепция «Москва – третий Рим» псков-

ского инокa Филофея, но она не обрела того значения для идеологических и политических построений Русского государства, которое приписывали ей впоследствии многие исследователи; тем более что Западная Европа все меньше искала свою легитимацию через Рим. Не только в юго-западных землях бывшей Руси, оказавшихся позже, после Переяславского договора (1654), вне Русского государства, – Волынь, Галиция, Подолия, правобережная Киевщина оставались частью Речи Посполитой, – но и среди тех, кто подпал под власть Москвы, зрело стремление утвердить собственные линии исторической преемственности, утвердить автохтонную историческую память.

Перед лицом Смуты и опасности поглощения «чужими» Русское государство также начало осмыслять «свою» этнокультурную идентичность. Смута вывела на авансцену сословия, прежде всего дворянство, как носителей этой идеи. Идеи архаизированной, настаивавшей на культурной автаркии в противовес вестернизации, притом релятивировавшей (и это следствие прироста Русского государства за счет земель сибирских и южных) пафос наследования Древней Руси и корректировавшей вектор легитимации государства в пользу имперского.

После того как московская ветвь династии Рюриковичей оборвалась (1598), были предприняты попытки объявить Романовых их наследниками. Но правомерность этого вызывала сомнения. Тем не менее стремление Москвы собрать под своим скипетром или протекторатом все православные народы (идея Святой Руси) можно проследить вплоть до правления Алексея Михайловича (1629–1676), притом Московская митрополия (с 1589 г. Московская патриархия) неизменно развивала идею православной Руси в противовес Руси Литовской и западному православию.

Через юго-западные земли бывшей Руси, и в первую очередь через Киев, западная культура с XVI в., а особенно с XVII в., все глубже проникала и в Русское государство, пока с Петром I не началось переформатирование его исторической памяти (как имперской) в контексте общеевропейской по западноевропейским канонам. В XVIII в. трудами А. И. Манкиева, П. Н. Крекшина, В. К. Тредиакковского, М. В. Ломоносова Россия попыталась встроить себя в модную европейскую модель *origo nationis*, примирив уходящую корнями в эпоху Ренессанса идею этнокультурной нации с нарождающейся просвещенческой парадигмой, где во главе угла – институт национального государства. Но проект «российской нации» оказался в тени «имперского проекта», а ломоносовская версия «Древней российской истории» (как манифест современной российской нации), подпитанная идеями славянского единства из киевского «Синописа» (1660), спровоцировала (не утихающую по сей день) дискуссию об общих национальных началах восточных славян.



Уже в рамках Российской империи в середине XVIII в. возникнет идея «малороссийской нации», связанной с великорусской нацией своеобразной унией и общим монархическим правлением, – ее подкрепляли реформы Екатерины II, ликвидация Запорожской Сечи как центра «казацкой нации», утверждение казацкой старшины в дворянском звании. Стоит ли в связи с этим говорить о единой имперской или начатках строительства в России (усилиями Екатерины II) гражданской нации? Ответ на этот вопрос выходит за рамки нашего проекта.

## Постановка исследовательской проблемы

Через анализ рецепции исторического наследия Древней Руси в землях восточных славян в раннее Новое время мы ревизуем дискурс восточнославянской общности как изначально единого русского народа. А также подвергнем сомнению господствующую в историографии, уходящую корнями в эпоху Просвещения парадигму, в которой *conditio sine qua non* института современной нации ее этатистское оформление, т. е. национальное государство. Выступая против игнорирования более ранних, еще не национально-государственных, надрегиональных идентичностей в процессе строительства современных наций, а также принципиально отказавшись от попытки синхронизировать этот процесс применительно к Западной и Восточной Европе, мы попытаемся выявить:

- как у восточных славян в XVI–XVIII вв. протекал поиск новых надрегиональных идентичностей,

- был ли это изолированный самостоятельный или совместный поиск,

- какие внешние факторы и культурные векторы влияли на поиск этих новых надрегиональных идентичностей, определяли его содержание,

- существовали ли какие-то особые для этого региона типы исторической надрегиональной интеграции/деинтеграции,

- насколько наследие Древней Руси была востребовано в XVI–XVIII вв. как фундамент раннемодерной национальной идентичности в ее бывших землях,

- насколько новые надрегиональные общности восточных славян этого периода и их историческая легитимация вписываются в современную модель *origo nationis*,

- можно ли говорить об их общеевропейских чертах, соответственно, трансфере и адаптации западной модели раннемодерной нации у восточных славян в этот период,

- имели ли здесь место альтернативы сарматизму или идее славянского единства,

- каким было соотношение русского и нерусского, средневекового и современного, этнического и этатистского, национального

и имперского, секулярного и конфессионального и др. составляющих в раннемодерных исторических легитимациях восточных славян.

Нам важно также понять, какими категориями новых надрегиональных общностей оперировали восточные славяне для самоопи- сания; можно ли говорить применительно к этому периоду о заим- ствовании понятия “*Nation*” в землях руси ВКЛ и Речи Посполитой, а также в противившейся латинскому влиянию Московии; если да, то каким содержанием это понятие наполнено; если нет, то какие смысловые эквиваленты его заменяли или даже замещали.

## Источники

Для этого мы обратимся к широкому и разнообразному кругу источников, в т. ч. из региональных архивов, впервые вводимых в науч- ный оборот. При этом проблема их доступности, по нашему мнению, не стоит в проекте принципиально, поскольку подавляющая их часть давно опубликована (в основном в научных изданиях) и известна. Если же структурировать источники по жанрам, то для нас в первую очередь представляют интерес:

■ летописные своды. По большей части они академически из- даны в советский период и историографически канонизированы как общерусские. Правда, в настоящее время идет процесс их «нацио- нализации» / «национальной паспортизации» – разделения на укра- инские, белорусские, русские. В центре нашего внимания окажутся, в частности, Три свода белорусско-литовского летописания (напр., «Летописец великих князей литовских», «Хроника Быховца», сочи- нение Михалона Литвина «Про нравы татар, литвинов и московитов» и др.), чрезвычайно важные с точки зрения аутентичного понимания терминологии современного «национального» и являющиеся базовы- ми для анализа проблем самоидентификации на уровне авторов- интеллектуалов, их среды и даже региона. В контексте стоящих перед нами исследовательских задач этот важный нарратив ранне- го Нового времени (а в настоящее время он особенно привлекает внимание в Украине и Беларуси, ибо период возвышения ВКЛ, XV– XVI вв., является ключевым в поисках истоков их самобытности), от- ражающий эволюцию исторических интерпретаций и принципов раз- деления «своего» и «чужого», остается до сих пор неисследованным. В поле общей дискуссии попадут и предлагающие региональный срез понятий самоидентификации летописцы юго-западной руси XVII в. (Киевский, Острожский, Львовский, Густынский, Межигор- ский), хроника Ф. Софоновича, первая редакция «Киевского синоп- сиса» и русское летописание XVI–XVII вв. (послание инокa Фило-

Грозного, Воскресенская летопись, «Повесть о Казанском взятии», Степенная книга, Новый летописец, «Учение историческое» и многое другое); и казацкие летописи последней четверти XVII – XVIII в. (Самовидец, С. Величко, Г. Грабянка); и многочисленные компиляции XVIII в., и др.;

- нарождающееся в XVIII в. и ориентированное на западноевропейские образцы национальное российское историописание (А. И. Манкиев, П. Н. Крекшин, В. К. Тредиаковский, М. В. Ломоносов в полемике с Г. Ф. Миллером);

- важнейшие экзоисточники этого периода – знаменитые «Всемирная хроника» Мартина Бельского, «Хроника польская, литовская, жемойтская и всея Руси» Мацея Стрыйковского, «Записки о Московии» Сигизмунда фон Герберштейна, «Хроника» Яна Длугоша, сочинения и записки М. Меховского, М. Груневега, А. Гваньини, Г. де Боплана и др.;

- генеалогии и родословные легенды;

- публицистические и полемические памятники, например знаменитая переписка Грозного с Курбским, «Куранты» и др.;

- церковная литература (житийная, проповедническая и даже богослужебная, в т. ч. антизападнического характера; Великие Четьи Минеи Макария с его концепцией «Святорусской земли» и др.);

- светская литература XVI–XVIII вв. (панегирики, геральдическая поэзия, исторические драмы, различные трактаты, нарративы периода Смуты в Русском государстве и др.);

- эпистолярное наследие и рукописные сборники;

- политико-идеологические программы и проекты (И. Верещинского, Ф. Орлика и др.);

- правовые памятники (напр., «Права, по которым судится малороссийский народ» (1743)) и материалы судопроизводства (напр., допросные речи перебежчиков и пленных, акты политического сыска Московского царства и Российской империи);

- материалы административно-государственного делопроизводства (посольские книги, разрядные книги с описанием русских границ, актовый материал по международным судам и торговым сделкам, отчеты о деятельности воевод в нерусских областях, гетманские универсалы, дневники сеймов, особенно важен Люблинский сейм 1569 г.);

- архитектура и изобразительные источники (храмы. портретная живопись, в т. ч. «сарматский портрет»; иконография, граверы, в т. ч. народные из цикла «Казак Мамай»);

- фольклор и его мистификации периода романтизма;

- памятники повседневной неписьменной культуры, важные для выявления раннемодерной национальной составляющей не меньше, чем памятники письменные; ведь если православная традиция этого периода оставила по себе больше текстов, то «сармат-

ская» нашла свое отражение в первую очередь в costume и предметах быта.

Ситуация культурного пограничья/полиморфизма применительно к землям юго-западной руси – взаимодействие традиций древнерусской и раннемодерной западноевропейской – определила специфику и многообразие источников по заявленной теме. Нам необходимо учитывать и достаточно позднее зарождение собственного летописания ВКЛ, и множественность «традиций» и «влияний» с их спецификой, да и эволюцию ВКЛ от одного из могущественных государств региона в XV в. до фактически «провинции» Польши в XVII в. Важен и общий исторический контекст развития отдельных регионов, тяготевших к разным государственным и интеллектуально-духовным центрам, а не только к Русскому государству / Российской империи. К тому же литературные памятники здесь не только разно ориентированы, но написаны в разных языковых кодах, доступных сегодня главным образом самим украинцам и белорусам. В советской историографии эти коды релятивировали и затушевывали.

Каждая из национальных экспертных исследовательских групп получит возможность заново, «национальным составом», на основе совместно выработанных в проекте теоретических и методологических конвенций прочесть максимально широкий, притом пересекающийся круг источников с целью ответить на сообща поставленные вопросы. На протяжении всего проекта «национальные» исследовательские интерпретации станут предметом совместного критического анализа и обсуждения вплоть до опции выражения особого мнения на полях итоговой коллективной монографии.

## **Базовая теоретическая модель проекта**

В качестве основной дискурсивной мы используем модель современной нации, опирающуюся на теорию Бенедикта Андерсона о нации как воображаемом сообществе. В целом в постсоветской историографии она была охотно принята к обсуждению, но не к верификации на историческом материале Восточной Европы.

Мы исходим из того, что современная нация рождается сначала как идея автохтонной этнокультурной общности, конституируемой в первую очередь «преемственностью» ее исторической памяти, а также территории, языка, традиций, национального характера и др. Современная нация утверждает эту преемственность и зиждется на

следы этой общности и исторической памяти нации. В таком прочтении (раннемодерный) этап мифологизации нации логичным образом предшествует этапу ее демифологизации (XIX в.)<sup>2</sup>.

При том что историография, посвященная проблеме зарождения современных наций, неохватна по своему объему и многообразна по подходам и методам (составленная нами на сей счет избранная библиография вылилась в несколько десятков страниц), вклад раннего Нового времени в этот процесс в ней явно недооценен. До сих пор многие коллеги ориентированы на результаты (полувековой давности) междисциплинарного проекта DFG "Nationes" (W. Schlesinger, H. Beumann, J. Ehlers u. a.), в котором становление современных наций в Европе привычно прослеживается как линейная эволюция (от региональной идентичности к этнической, затем к гражданской), – цепочка этногенезов, связанных общностью происхождения его субъектов. Признавая, что категория *natio* в разные эпохи наполнена разным содержанием, представители этой исследовательской школы, тем не менее, игнорируют неконгруэнтность средневекового династического/гентильного, завязанного на территориальное государство, с одной стороны, и современное национальное самосознание, с другой. Современная *Nation* по своему наполнению принципиально отлична от племенных *nationes* античных легионов, *nationes* (как землячеств) средневековых европейских университетов, *nationes* как дискурсивных инструментов христианских соборов XV в. Не важно, как мы назовем начальный этап складывания современной нации, – а в историографии бытуют термины «гентилизм», «протонационализм», «преднационализм», «*natione premoderna*», «ранний национализм», «прелюдия национализма», «этноцентрический национализм» и др., – на примере восточных славян, их письменных и иного рода памятников, их понятийного аппарата мы хотели бы показать, как в XVI–XVIII вв. протекал у них поиск новых этнокультурных идентичностей, и ответить на вопрос, имел ли он отношение к зарождению на востоке Европы современных наций.

## Степень разработанности темы в историографии

В современных условиях активного нациостроительства в Украине и Беларуси их история подвергается радикальной ревизии.

<sup>2</sup> Об этапе демифологизации как определяющем в становлении современной нации пишет, напр., Дитер Лангевисше, см.: *Langewiesche D. Nation, Imperium und Kriegserfahrungen. – Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit. Neue Horizonte der Forschung.* Paderborn u.a., 2009; *Idem.* *Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa.* München, 2000.



В России также крепнет интерес к собственным «истокам», на фоне которого утверждается, однако, изоляционистская идея «особого российского пути развития». (Правда, ее сторонники есть и в Украине, и в Беларуси.) В публичном пространстве на востоке Европы все большее признание получает концепция «прерванной истории». Между ними можно уместить (укоренившуюся в постюгославском пространстве) концепцию «оспариваемого прошлого» (*Тодор Кулич*); здесь главные баталии предсказуемо разворачиваются вокруг наследия Древней Руси, а их основная мишень – догма советской исторической науки о «триедином русском народе».

Сегодня очевидна тенденция к возрождению научных школ белорусистики, украинистики, литуанистики, в т. ч. в России. Притом – очевидно, как реванш за безальтернативную советскую интерпретацию государственности восточных славян – наблюдается перекося в сторону литовско-польского периода украинской и (в меньшей степени) белорусской истории, соответственно, принижение «русской составляющей» в жизни Речи Посполитой. Серьезное исследование этого периода, конечно, еще предстоит, и на этом пути хотелось бы избежать «войн памяти» и «балканизации» исторического сознания восточных славян.

В современной украинской историографии изучение «национальной идеи» превалирует в политическом ключе. Здесь главные герои – казачество и его репрезентанты (см. работы *В. Смолия*, *В. Степанкова*, *Ю. Павленко* и др.). В последние годы особенно популярны исследования украинских социальных элит (шляхты, всех ее групп) и вышедших из ее среды текстов (см. работы школы *Н. Яковенко*). Что же касается реконструкции семантического наполнения понятий современного национального, то украинские нарративы XV–XVIII вв. проработаны явно недостаточно. Так, монография *П. Саса* о национальной идентичности украинцев в Средние века и раннее Новое время<sup>3</sup> отражает заявленную проблему лишь в названии, а на деле состоит из очерков (в т. ч. о гетмане П. Сагайдачном, событиях 1620 года, возобновлении православной иерархии и др.). В интересующем нас ключе можно выделить разве что работу канадского украинского исследователя *Ф. Сысина* «Хмельниччина и ее роль в создании современной украинской нации» (1995), увы, довольно узкую хронологически, а также авторитетные исследования гарвардского профессора украинского происхождения *С. Плохия*<sup>4</sup>. Но и труды С. Плохия, и труды Н. Яковенко и ее учеников, изучавших

<sup>3</sup> Сас П. М. Витоки українського націєтворення. К., 2010.

<sup>4</sup> См.: Плохий С. Истоки славянских наций. Домодерные идентичности в

проблемы становления современной исторической памяти в Украине в контексте интеллектуальной и социальной истории, ориентированы главным образом на ее западную (польскую/шляхетскую) составляющую. Да и предложенную *Т. Снейдером*<sup>5</sup> реконструкцию современного нациогенеза, в т. ч. в Украине и Беларуси, вряд ли можно считать удовлетворительной, его модель гражданской нации игнорирует механизмы складывания раннемодерной этнокультурной общности, конституирования ее исторической памяти. Обращаясь к прошлому, в первую очередь к Древней Руси, значительная часть современных украинских и белорусских историков как старшего поколения (напр., *П. Толочко* и др.), так и среднего (*А. Толочко, В. Рычка* и др.) все еще принципиально подчеркивают момент «культурного единообразия» русских<sup>6</sup>. Другие же, наоборот, склонны полагать, что русины на протяжении всей своей истории рефлексировали (в т. ч. под влиянием западной традиции) по поводу собственной национальной идентичности, и настаивают на том, что в IX–XII вв. «ніякої спільної народності не утворилось» и что Россия не имеет никакого отношения к наследию Киевской Руси; опираясь на материалы археологии, они акцентируют разность быта племен Поднепровья и Новгородчины и не рассматривают недолгое политическое единство в рамках Киевской Руси как свидетельство единства этнического (*Л. Зализняк, Л. Войтович*). Третьи и вовсе полагают, что северная Русь лишь провинция центральной Руси, из которой первая черпала свои государственные и культурные основы (*А. Голубович, Е. Сверстюк, Ю. Мыцьк*).

В Беларуси переосмысление исторической памяти ВКЛ как национальной началось относительно недавно, хотя интерес к этой исследовательской проблеме (прежде всего к соотношению «литвинского» и «русского» (белорусско-украинского)) наблюдался в т. ч. за ее сегодняшними пределами еще в XIX в. В XX в. польский историк *Я. Якубовский* характеризовал историю исторической мысли ВКЛ как процесс постепенного выхода «литовского национального элемента» из-под «русского» влияния. Историческое сознание литвинов и русинов разделял и *Е. Охманьский*. Советские же ученые, напротив, настаивали на едином летописании в рамках ВКЛ (*В. Чемерицкий*) или же, подчеркивая важность «русского компонен-

ция прошлого (2008); он же. Казацкий миф: история и национальность в эпоху империи (2012).

<sup>5</sup> Snyder T. The Reconstruction of Nations: Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus. 1569–1999. Yale University Press. New Haven, London. 2003.

<sup>6</sup> См., например, недавний результат совместной работы историков России и Украины: Древняя Русь в средневековом мире. Энциклопедия. М., 2015.

та», отмечали, что «литовская этногенетическая» легенда уделяла истории Руси много места (*Н. Улащик*)<sup>7</sup>. Современные белорусские авторы охотно декларируют «национальную» (точнее, наднациональную) концепцию летописания ВКЛ в рамках западноевропейской, принципиально отличной от московской, «цивилизационной парадигмы» (см., напр., *А. Семенчук*) и, сосредоточившись на анализе его «этнического» и «социального» контекста, также отодвигают на второй план вопрос о механизмах формирования исторической памяти современной нации.

*Современная российская историография*, во многом продолжая традиции историописания Российской империи и СССР, преимущественно все так же апеллирует к общей судьбе восточных славян. Институт современной российской нации коллеги продолжают, как правило, трактовать в патриотическом, имперском или утилитарно лингвистическом ключе. И хотя не прижившаяся в России в XVIII в. ломоносовская концепция современной (велико)русской нации постоянно всплывала в дореволюционном и советском историографическом дискурсе (в советский период она была, по сути, канонизирована), российские медиевисты (а в российской науке все еще принято считать XVII в. последним веком русского Средневековья) стараются обходить вопрос о ее началах. Вероятно, вслед за *А. Каппелером*<sup>8</sup> они полагают, что современная нация не получила в Русском/Российском государстве своего развития, поскольку была контрпродуктивна в условиях разраставшейся полиэтничной, поликультурной и поликонфессиональной империи, и что лояльность династии и лояльность государству оставались приоритетными коррелятами российской идентичности уже начиная с XVI–XVIII вв. До сих пор наиболее авторитетными с точки зрения попыток прочтения русской/российской историографии XVI–XVIII вв. в контексте общеевропейской (если не принимать во внимание их устаревшую констатирующую часть с акцентом на самостоятельность/исключительность и приоритетность отечественной традиции) продолжают оставаться работы советского периода<sup>9</sup>. К тому же многие специалисты и сегодня предпочитают игнорировать применительно к

<sup>7</sup> Правда, ожидать иного в контексте официальной советской историографии было трудно.

<sup>8</sup> *Kappeler A. Russland als Vielvölkerreich. Entstehung – Geschichte – Zerfall.* München, 1993 (2. Aufl.).

<sup>9</sup> См., например: *Рубинштейн Н. Л.* Русская историография. ОГИЗ, 1941; *Пештич С. Л.* Русская историография XVIII в. Ч. 1. Л.: Изд-во ЛГУ, 1961; *Гольдберг А. Л.* Историко-политические идеи русской книжности XV–XVII вв. // История СССР. 1975. № 4. С. 60–77; *Алпатов М. А.* Русская историческая мысль и Западная Европа. XVIII – первая пол. XIX в. М., 1985.

этому периоду внешние факторы культурного влияния, а кто-то в резкой форме развивает постулаты советской историографии о «самобытности российского пути», призывая к осторожности в «такой сверхделикатной сфере, как национальное сознание», и продолжая настаивать на разделении «русского» и «европейского»<sup>10</sup>. Важной вехой для поздней советской историографии стала коллективная монография В. Пашуто, Б. Флори и А. Хорошкевич, хотя и различавших пути исторического развития восточных славян в раннее Новое время, но утверждавших, что именно древнерусское наследие способствовало национальному возрождению в России и национальному самосохранению в Украине и Беларуси; оно, в конце концов, по их мнению, и стало фундаментом для воссоединения восточнославянских народов под водительством Русского государства<sup>11</sup>. До сих пор эта установка не претерпела в России существенной корректировки, хотя в последние годы появляются новые (хорошо забытые старые) концепции русской этнокультурной идентичности XVI–XVII вв. Например, М. Дмитриев, фаворизируя религиозную составляющую, настаивает на тождестве «русского» и «православного», считая именно православие основным этническим маркером русских в раннее Новое время<sup>12</sup>.

В целом современные историки России, Украины и Беларуси не очень интенсивно и фундированно в теоретическом и методологическом отношении разрабатывают исследовательскую проблему зарождения института современных наций у восточных славян. А если и уделяют ей внимание, адаптируя новейшие западные теории и методы, то традиционно применительно к XIX–XX вв. Нет работ компаративистского толка. Что же до медиевистов особо, то чаще всего их источниковедческие штудии посвящены конкретным нарративам XVI–XVIII вв. без попытки осмыслить их как раннемодерные национальные. Главный акцент они по-прежнему делают на становлении государств и правящих династий, истории элиты, а истоки современного национального готовы увидеть уже в трипольской и других археологических культурах, настаивая на элементах *longue durée* и

<sup>10</sup> См., например: Фомин В. В. Ломоносов: Гений русской истории. М., 2006; Турнаев В. И. О национальной тенденции в развитии Петербургской Академии наук (20–40-е гг. XVIII века): очерки истории русско-немецких научных связей. М., 2007.

<sup>11</sup> Пашуто В. Т., Флоря Б. Н., Хорошкевич А. Л. Древнерусское наследие и судьбы восточного славянства. М., 1982.

<sup>12</sup> См.: Православие Украины и Московской Руси в XV–XVII веках: общее и различное / под ред. М. В. Дмитриева. М., 2012; Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – Новое время / под ред. М. В. Дмитриева. М., 2008.

утверждая автохтонию носителей этих культур. Увы, эти поиски не сопровождается широкая профессиональная понятийная дискуссия о народе, народности, этносе, национальности, нации. Неразличение этих категорий ведет к их смешению и даже подмене, как следствие задает некорректные векторы научных исследований.

Удивительным образом заявленная нами тема остается неразработанной в историографии. Это очевидная исследовательская лакуна. Предложенное нами масштабное, объединяющее коллег из разных стран изучаемого исторического региона, теоретически акцентированное, не краткосрочное исследование в условиях сужения поля научной кооперации между Россией, Украиной и Беларусью, надеемся, не только даст ожидаемый результат, но станет поводом и хоть в малой степени катализатором такого сотрудничества.

С надеждой на успех и с благодарностью участникам проекта за помощь в разработке его концепции и организационной подготовке, а также коллегам из Германского исторического института в Москве за конструктивную критику и предложения

*А. В. Доронин*

## ДРЕВНЯЯ РУСЬ ПОСЛЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ: К ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

---

**Д**олгий путь историографии. Изучение истории Древней Руси и древнерусского наследия продолжает оставаться одним из приоритетных направлений исследований восточноевропейской медиевистики. Традиционно в качестве верхнего рубежа существования Древней Руси как исторической и культурной общности рассматривается XIII в. После распада этой общности для всего восточноевропейского региона были характерны сложные процессы трансформации единого древнерусского наследия и формирования новых политических, этноконфессиональных и культурных реалий, которые привели в конечном итоге к становлению современных восточнославянских государств и наций – России, Украины и Беларуси. Исследования по данному направлению имеют давнюю историографическую традицию, но в то же время не менее актуальным остается и поиск новых концептуальных и методологических подходов к этой теме. Поиск таких новых подходов и является целью данной статьи.

Основы общего взгляда и современных научных дискуссий по рассматриваемой проблематике были заложены классиками российской историографии XIX – начала XX в. (Н. М. Карамзин, С. М. Соловьев, В. О. Ключевский), которые сформировали концепцию о прямой преемственности истории России по отношению к истории Древней Руси. Политическим и этноконфессиональным процессам на территории современных Украины и Беларуси в «постдревнерусский» период уделялось при этом сравнительно мало внимания. Свой «большой исторический нарратив» предложил для истории Украины М. С. Грушевский. Данный нарратив был построен на принципах, сходных с подходами Н. М. Карамзина, С. М. Соловьева, В. О. Ключевского, но естественным образом актуализировал иную линию преемственности, которую украинский

историк ввел в качестве концептуальной парадигмы в название своего главного труда: «История Украины-Руси».

Советская историография во многом унаследовала концептуальное видение российской дореволюционной историографии, проведя его необходимую «доработку» марксистским инструментарием. Следует отметить, что национально-государственная и этноконфессиональная тематика в советское время отошла на задний план, основное внимание историков было приковано к проблемам социально-экономической истории. Положение изменилось после распада в 1991 г. Советского Союза и возникновения на постсоветском пространстве новых суверенных государств. Для современных национальных историографий России, Украины и Беларуси характерен повышенный интерес к историческим и культурным традициям своих стран, становлению и развитию их государственности. Такая ситуация обусловлена объективными причинами – необходимостью изучения исторических корней их национальной государственности. При этом различные национальные исторические школы расставляют собственные акценты при изучении истории восточных славян в «постдревнерусский» период. Для современной российской историографии характерно повышенное внимание к проблематике иных центров государственности на восточнославянских землях в XIII – начале XVI в. (Новгород, Тверь, Рязань и др.), которые раньше находились в тени истории Московского княжества<sup>1</sup>, взаимоотношениям Московского государства XVI–XVII вв. и его периферии и др. Основное внимание современной белорусской историографии уделено истории Великого княжества Литовского и, в частности, вопросу о соотношении в нем балтских и восточнославянских государственных и этнокультурных традиций. Для украинской историографии в качестве узловых проблем выступают история Галицко-Волынского княжества, эпоха казацких войн XVII в. и ее влияние на процесс формирования национальной идентичности – именно те узловые темы, которые были намечены М. С. Грушевским.

**В плену телеологического подхода.** Повторим: такая ситуация обусловлена объективными причинами – «нации ищут свою историю», а институционализированная в виде национальных научных школ историческая наука отвечает в этом случае на запросы общества. Однако при этом наблюдается искусственное сужение рамок исследования – историки концентрируют внимание на изучении «своей истории», перенося современные границы в далекое про-

---

<sup>1</sup> Одним из первых ярких проявлений этого, подхода стали работы А. А. Горского, см., напр.: Горский А. А. Русские земли в XIII–XIV вв.: особенности политического развития. М., 1996.

шлое (см. характерное разделение истории на «отечественную» и «всеобщую», существующее во всех вышеназванных странах, в западноевропейской медиевистике это разделение во многом уже отошло в прошлое). Особенно хорошо это видно на примере изучения восточнославянского Средневековья: по сложившемуся молчаливому консенсусу история Древней Руси IX–XIII вв. еще является общим исследовательским полем для историков из России, Украины и Беларуси, а исторические события, процессы и персоналии после середины XIII в. стремительно переходят в «вотчину» соответствующих национальных историографий (конечно, можно привести много конкретных исключений, но мы говорим об общей тенденции). Главным недостатком такого подхода является его телеологичность: все процессы рассматриваются только как предыстория современных политических реалий, прежде всего современных государств и наций. В этой парадигме Москва неизбежно и «объективно» становится центром собирания русских земель, Богдан Хмельницкий готовит черновики для универсалов Центральной рады, а Великое княжество Литовское превращается в «Республику Беларусь образца 1569 года». Все «несущественное» отбрасывается при этом как *несуществовавшее*. Очевидно, что такой взгляд не может дать полноценную картину исторического развития Восточной Европы в период позднего Средневековья и раннего Нового времени (XIII–XVI вв.).

**Вечные проблемы терминологии.** Следует отметить и другую проблему. Исторические реалии этого времени часто используются в политических и общественных дискуссиях для обоснования соответствующих «исторических» претензий государств или политических движений. Характерным примером является политическая инструментализация Оршанской битвы 1514 г., наблюдавшаяся недавно в связи с 500-летней годовщиной этого события военной истории<sup>2</sup>. Все это приводит к тому, что одни и те же исторические явления XIII–XVI вв. могут быть описаны как «русские», «западнорусские», «староукраинские» или «старобелорусские» (и просто «украинские» и «белорусские»), «русинские», «восточнославянские» и т. д., в зависимости от идеологических установок конкретных исследователей. Можно провести небольшой мысленный эксперимент. Если мы зададим себе вопрос «Какие полки возглавлял великий князь Витовт в битве на Ворскле в 1399 г.?', то в качестве ответа на него без труда можно представить в текстах историков из разных

<sup>2</sup> См. полемически заостренную против этой инструментализации книгу А. Н. Лобина и развернувшуюся вокруг нее полемику: Лобин А. Н. Битва под Оршей 8 сентября 1514 года. СПб., 2011.



стран все перечисленные выше определения, добавив к ним еще «литовские», «литвинские» и сознательно нейтральные «*полки Великого княжества Литовского*». И это является не только свидетельством искусственного осовременивания и политизации проблемы, но и признаком отсутствия адекватной терминологии для описания явлений и процессов, которые не сводимы к истории отдельных стран, а являются общими для всего восточнославянского мира в указанный период. В этой ситуации все более насущным становится поиск новых концептуальных моделей, которые позволят дать общую картину исторического развития Восточной Европы в XIII–XVI вв. без обязательной привязки к национальным историографиям.

**Эпоха «битв за историю» в Европе.** Описанная выше ситуация не является уникальной, ее можно было наблюдать и в других странах и регионах на определенном этапе развития национальных историографий. Период второй половины XIX – первой половины XX в. можно назвать эпохой «битв за историю» в Европе. В качестве хрестоматийного примера приведем сборник статей «Карл Великий или Шарлемань? Восемь ответов немецких историков», который вышел в Берлине в 1935 г. Уже само название книги более чем красноречиво говорит о замысле ее авторов: «дать ответ» французским историкам и отстоять «исторические права» Германии на фигуру Карла Великого. Можно чуть больше погрузиться в атмосферу эпохи, процитировав первые строки предисловия:

«В недавно разгоревшемся споре об образе Карла Великого немецкая историческая наука занимает единую позицию. Мы, авторы этой книги, чувствуем себя обязанными донести эту позицию до общественности и изложить наше видение, которое сформировалось на основе глубокого изучения исторических источников того времени. Мы делаем это как ради исторической правды, так как многие утверждения о Карле Великом противоречат объективным фактам истории, так и ради Германии, которая повредит только самой себе, отказавшись от такой выдающейся личности»<sup>3</sup>.

Не хотелось бы приводить сборник «Карл Великий или Шарлемань?» только в качестве негативного примера (как это иногда делается в современной немецкой историографии, весьма пристрастной в оценке деятельности представителей научного сообщества Германии в период 1933–1945 гг.). Данная книга является неотъемлемой частью историографического дискурса своего времени; помещенные в ней очерки представляют несомненный интерес как

---

<sup>3</sup> Karl der Große oder Charlemagne? Acht Antworten deutscher Geschichtsforscher. Berlin, 1935. S. 5.

с точки зрения истории немецкой медиевистики, так и при изучении взаимоотношений профессионального научного сообщества с тоталитарным режимом. Современный немецкий исследователь Й. Лемберг показал, что книга появилась в сложной идеологической ситуации. Одним из мотивов ее написания было стремление авторов – профессиональных историков-медиевистов – противопоставить свой взгляд псевдоисторическим штудиям идеолога нацизма А. Розенберга<sup>4</sup>. Тем не менее, книга «Карл Великий или Шарлемань?» остается одним из наиболее ярких примеров насильственной политизации и инструментализации истории, от которых далеко отошла современная историческая наука.

Однако сама по себе эпоха «битв за историю» не означает тотальной детерминации развития исторической (и гуманитарной в целом) научной мысли. У конкретных исследователей и профессиональных сообществ всегда остается возможность самим определять направление и концептуальные основы научного поиска. Примечательно, что в том же 1935 году в Бухаресте вышла совершенно иная по духу книга. Речь идет о работе румынского историка Николае Йорги «Византия после Византии», давшей название как исторической эпохе, так и теоретическому и методологическому подходу к ее изучению<sup>5</sup>. Суть этого подхода заключается в том, что византийская цивилизация не прекратила своего существования после падения Константинополя в 1453 г. Византийское государственное, культурное, конфессиональное наследие продолжило развиваться на иной почве и наложило свой неизгладимый отпечаток на историю и культуру «православной цивилизации» (если воспользоваться термином А. Дж. Тойнби). Н. Йорга писал о Молдавии и Валахии, но термин «Византия после Византии» получил широкое распространение и при изучении истории многих восточноевропейских и балканских стран. Важно отметить, что «Византия после Византии» – не только культурологическое наблюдение, это совершенно иная концептуальная модель изучения истории Восточной и Юго-Восточной Европы, которая предусматривает не разделение исторического наследия на «епархии» национальных историографий, а его интеграцию в рамках общего поля исследования в широком региональном контексте. Предложенная румынским исследователем модель представляется нам чрезвычайно продуктивной.

<sup>4</sup> *Lemberg J. Der Historiker ohne Eigenschaften. Eine Problemgeschichte des Mediävisten Friedrich Baethgen. Frankfurt; New York, 2015. S. 145–173.*

<sup>5</sup> *Iorga N. Byzance après Byzance. Continuation de l'Histoire de la vie byzantine. Bucharest, 1935.*

**«Древняя Русь после Древней Руси».** Обращение к средневековой истории восточнославянского общества позволяет поставить вопрос о сходном феномене в истории и культуре Восточной Европы. Государственное и культурное наследие Древней Руси продолжало сохранять свою актуальность и после переломного XIII в. Это проявлялось в сохранении идеи единства Руси, политических концепциях и проектах, культурных процессах и инновациях, охватывавших весь восточнославянский регион, и т. д. Идея единства Руси отразилась в государственной идеологии Великого княжества Литовского (собственно Великого княжества Литовского и Русского) и Московского государства как княжества (позднее царства) *всёя Руси*, проявилась как политическая легитимация самостоятельного *Великого княжества Русского* во время междоусобной войны в ВКЛ в 1430-х гг.<sup>6</sup> и в эпоху казацких войн на украинских землях во второй половине XVII в. (проект создания *Великого княжества Русского* в Гадячском договоре 1658 г.) и т. д. На этих примерах видно, что рецепция государственно-политического наследия Древней Руси на протяжении нескольких столетий выступала в качестве одного из системообразующих факторов исторического развития Восточной Европы.

Все это позволяет сделать вывод о своеобразном феномене «Древняя Русь после Древней Руси» применительно к XIII–XVI вв. (а в некоторых своих проявлениях и позже), который до сегодняшнего дня остается за рамками внимания со стороны исторической науки. Осмысление данного феномена позволяет взглянуть на историю восточнославянского мира в XIII–XVI вв. как на сложную систему, где одновременно действовали разнонаправленные векторы исторического развития. Одним из таких векторов был «древнерусский». Долгое время он сохранял свою жизнеспособность наряду с формировавшимися параллельно с ним государственными и национальными традициями современных восточнославянских стран – России, Украины и Беларуси. При этом роль и значение феномена «Древняя Русь после Древней Руси» не могут быть сведены лишь к определенным факторам, оказавшим влияние на формирование цивилизационного облика России, Украины и Беларуси. Адекватное понимание этого феномена возможно только при рассмотрении его как историко-культурного явления, имеющего самостоятельную ценность.

---

<sup>6</sup> Пусть эта идея и не нашла своей реализации, см. новейшее исследование: Полехов С. В. Наследники Витовта. Династическая война в Великом княжестве Литовском в 30-е годы XV века. М., 2015.

**География, хронология и терминология.** Описывая новое явление, необходимо определить его географические и хронологические рамки, а также решить некоторые терминологические вопросы. Обозначить географические границы «Древней Руси после Древней Руси» не сложно – они совпадают с этническими границами восточнославянского мира. Нижнюю хронологическую границу феномена можно отнести к середине XIII в. Научные дискуссии вокруг событий монгольского нашествия и оценки его последствий продолжаются, но трудно не признать его цезурой в развитии восточнославянского мира. Эта цезура разделила историю Руси на «домонгольский» и «послемонгольский» периоды. Нам представляется чрезвычайно удачным название книги английского исследователя Дж. Феннела, посвященной XIII в., – «Кризис средневековой Руси»<sup>7</sup>. Само название книги (и выбранная автором исследовательская перспектива) позволяет подняться над отдельными темами и осмыслить это столетие как начало эпохи *системного кризиса Средневековой Руси*. Однако кризис – это не только упадок, но и перелом, переходное состояние, конкуренция между традиционными формами и новыми путями развития общества, в чем, по нашему мнению, и заключается феномен «Древняя Русь после Древней Руси».

Значительно сложнее выбрать верхнюю границу. Мы склонны предложить в качестве такой границы широкий хронологический период – первую половину XVI столетия, а может быть, и весь этот век в целом. Можно сформулировать несколько критериев для такой периодизации.

Во-первых, это исчезновение ситуации полицентрической государственности восточнославянских земель, после того как в начале XVI в. границы Московского государства и Великого княжества Литовского (позднее Речи Посполитой) сомкнулись на всем протяжении от балтийского до черноморского регионов. Такая геополитическая ситуация определяла политическую жизнь Восточной Европы вплоть до конца XVIII в.

Во-вторых, новая политическая реальность ускорила процесс формирования новых надрегиональных идентичностей и национального самосознания у восточных славян. Мы отдаем себе отчет в сложности и дискуссионности данной проблематики, однако XVI в. представляется нам временем очень важных перемен в этой области. Если попытаться представить себе самоидентификацию жителей трех восточнославянских городов, например Рязани, Луцка и Полоцка, в двух условных точках, в 1500 и 1600 г. соответственно, то придется признать, что за это время был пройден огромный путь

<sup>7</sup> Феннел Дж. Кризис средневековой Руси. 1200–1304. М., 1989.

в определении восточными славянами своей государственной и национальной идентичности. В выбранной нами исследовательской перспективе между 1400 и 1500 г. лежат сто отдельных лет, между 1500 и 1600 г. – целая эпоха.

В-третьих, к этому периоду относится появление классических сочинений, описывающих и таким образом конституирующих новые реалии («Трактат о двух Сарматиях» Матвея Меховского, «Записки о Московии» Сигизмунда Герберштейна, «О нравах татар, литовцев и москвитян» Михалона Литвина и многие др.). «Киммерийская тьма», опустившаяся, по выражению М. С. Грушевского, на Восточную Европу в конце XIII в., начала рассеиваться, открывая внешнему наблюдателю новые политические, этноконфессиональные и культурные реалии («литвины», «москвиты», «казаки» и др.). Таким образом, прекращение существования феномена «Древняя Русь после Древней Руси» видится нам не как одномоментное явление, а как процесс, проходивший на протяжении большей части XVI в.

О проблемах терминологии уже говорилось выше. Может быть, для описания «постдревнерусских» и «домодерных» реалий Восточной Европы XIII–XVI вв. будет удобен латинизированный и нарочито «отстраненный» термин *Ruthenia*, имеющий опору в источниках? В современной европейской медиевистике широко используется термин *Germania Slavica* для обозначения зоны германо-славянского контакта и исторического региона, долгое время бывшего предметом «исторического спора» между двумя странами (Германией и Польшей). Применительно к Восточной Европе получили поддержку научного сообщества наименования *Slavia Orthodoxa* и *Slavia Romana*, введенные Р. Пиккио. Таким образом, использование «книжного» латинизированного термина имеет свою научную традицию.

Термин *Ruthenia* в сочетании с уточняющими его характеристиками позволяет представить восточнославянский мир XIII–XVI вв. как систему исторических регионов («Рутений») в динамическом развитии:

Век	Основные регионы «постдревнерусского» мира	Тенденции развития восточнославянского общества
XIII	Ruthenia Magna	Завершающий период существования «классической Древней Руси»
XIV	Ruthenia Moscovitica Ruthenia Novgorodica Ruthenia Lithuanica Ruthenia Polonica <i>et alia</i>	Ситуация полицентрической государственности у восточных славян, начало формирования новых исторических регионов под влиянием внешних и внутренних факторов

Окончание табл.

Век	Основные регионы «постдревнерусского» мира	Тенденции развития восточнославянского общества
XV	Ruthenia Moscovitica Ruthenia Novgorodica Ruthenia Lithuanica Ruthenia Polonica <i>et alia</i>	Продолжение существования ситуации полицентрической государственности, проявление тенденции к сокращению количества политических центров
XVI	Ruthenia Moscovitica Ruthenia Polonica– Lithuanica	Консолидация восточнославянских земель в рамках двух крупных государственных образований – Московского государства и Великого княжества Литовского / Речи Посполитой
XVII	Ruthenia Moscovitica Ruthenia Ucrainica Ruthenia Albaruthenica	Период после завершения существования феномена «Древняя Русь после Древней Руси», ускорение процесса формирования новых политических, этноконфессиональных и культурных реалий, определивших современный облик восточнославянского мира

Таким образом, нам представляется возможным говорить о существовании в XIII–XVI вв. феномена «Древняя Русь после Древней Руси», который позволяет лучше понять пути исторического развития восточнославянского мира в период позднего Средневековья и раннего Нового времени. Такой подход имеет и целый ряд исследовательских преимуществ. Среди них можно назвать формирование общего проблемного поля исследования для историков из России, Украины и Беларуси, появление новых исследовательских перспектив (за счет тем и сюжетов, которые сегодня «проваливаются» на стыке национальных историографий), конструирование общего языка и категориального аппарата описания исторических процессов в разных регионах восточнославянского мира и т. д. Наконец, данный подход дает возможность избежать излишней политизации и идеологизации исторической проблематики и позволяет корректно рассмотреть взаимодействие древнерусского наследия и находящихся в процессе своего формирования государственных и национальных традиций России, Украины и Беларуси.

## НАСЛЕДИЕ КИЕВСКОЙ РУСИ В ВОСПРИЯТИИ «ЗАПАДНЫХ» АВТОРОВ РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

---

**В**се авторы этого сборника задаются вопросом о том, в какой мере и как наследие Древней Руси усваивается в историописании восточных славян в раннее Новое время в Московской Руси и Литовской. Мы сознательно оставляем открытым термин «Древняя Русь» – он охватывает время от начал Киевской Руси до консолидации Великого княжества Московского на севере и северо-востоке Восточной Европы, с одной стороны, и интеграции южных и юго-западных территорий восточных славян в Польско-Литовское государство, с другой.

Один из наших центральных вопросов: в какой мере летописи этого времени продолжают древнерусскую традицию и перенимают ее? насколько востребуют они традиции иного (неродного) происхождения? Применительно к последнему я имею в виду прежде всего псевдоученые конструкции мнимой связи Руси с античным миром (напр., претензию Никоновской летописи на то, что Рюриковичи через своего праотца Пруса состояли в родстве с римским императором Августом и что у них античные корни).

Но возникает и другой вопрос: что общего в этих новых представлениях об истории Древней Руси? насколько они различаются в зависимости от того, где (в каких землях бывшей Киевской Руси) они оформляются, а также от интересов конкретных авторов?

В то время как большинство статей этого сборника основано на каком-то одном тексте или мотиве восточнославянской литературной традиции, я позволю себе предложить общему вниманию иной угол зрения на заявленную тему. Меня интересуют три вопроса:

- как выглядит ментальная карта западных авторов раннего Нового времени применительно к восточным славянам того периода?
- насколько историческое наследие Киевской Руси знакомо западным авторам раннего Нового времени?

■ предлагают ли они некое свое видение истории Древней Руси?

Моя тема станет также вкладом в изучение вопроса, в какой мере кириллический дискурс восточнославянской традиции текстов связан и перекликается с западным дискурсом, базировавшимся на латыни и национальных языках.

Однако прежде я хотел бы высказать некоторые свои соображения по поводу терминологии.

■ Если мы выберем семасиологический (от слова к понятию) подход, то нам нужно спросить себя: какое значение тот или иной термин имеет в источниках и исследовательской литературе? что этот термин может обозначать? Конкретно: какие значения имеет термин *Russia* в источниках и исследовательской литературе?

■ А если выберем ономасиологический (от понятия к слову) подход, то наши вопросы будут звучать следующим образом: каким термином мы можем обозначить некое содержание? Конкретно: какие обозначения мы найдем для государства, которым правили великие князья, а позже цари Московские? И какие названия земель восточных славян, оказавшихся в составе Польско-Литовского государства, мы обнаружим в источниках?

Кроме того, нам нужно определиться: возьмем ли мы термины для нашего профессионального дискурса из источников и придадим им в нашем дискурсе некое постоянное значение? или же выберем абстрактный, нейтральный, не фигурирующий в источниках термин? Здесь я в первую очередь имею в виду термин «восточные славяне» для обозначения населения земель бывшей Древней Руси, а также производный от него термин «восточнославянский», например, в таких коннотациях как «восточнославянские святые» или «восточнославянский город». То обстоятельство, что этот термин и связанные с ним построения (синтагмы) с конца 1980-х гг. все больше стали входить в оборот, имеет то преимущество, что они нейтральны и не предполагают быть отождествленными исключительно как украинские, русские или белорусские. Речь о том, чтобы показать, что история Киевской Руси, Древней Руси, «государства восточных славян» является не только предысторией Московского государства, Российской империи и современной России, но в равной степени предысторией Украины и Беларуси, т. е. что все три современные нации имеют общее, совместное историческое наследие.

Утверждение в историографии термина «восточнославянский» связано с изменениями на исторической ментальной карте. Вызывавшая всяческое сожаление маргинализация истории Украины и Беларуси на фоне концентрации внимания историков на истории России – в прошлом. Уже выросло совершенно новое поколение,



которое специально занимается историей Украины и Беларуси, а переплетение истории России, Украины и Беларуси стало самостоятельной исследовательской темой. Но хотя это ёмкое нейтральное понятие «восточнославянский» применительно к домодерному имеет в данном случае свои преимущества, все равно это некая вынужденная конвенция: этот термин является производным от современной лингвистической классификации славянских языков. И пусть в ранних источниках мы найдем основы единой идентичности славянской общности, например во введении к «Повести временных лет», в ней нет речи о «восточнославянской» идентичности как таковой. Да и применительно ко времени складывания государственности в Киевской Руси (IX–X вв.) этот термин, возможно (так или иначе, не намеренно), содержит в себе антинорманистский подтекст в том, что касается этногенеза Руси.

Во введении к своей монографии 2003 г. (на французском языке) Стефан Мунд выработал определенную систему названий земель и народов, чтобы тем самым иметь стабильные терминологические основания для своих дальнейших изысканий. Само название его книги является программным: *Orbis Russiarum. Genèse et développement de la représentation du monde «russe» en Occident à la Renaissance*<sup>1</sup>. Уже множественное число в латинизации *Russia* от Руси – *Orbis Russiarum* – бросается в глаза читателю. Его трудно перевести на русский: мир Русей? И все же в подзаголовке (Возникновение и развитие представлений о «русском» мире») Мунд использует единственное число, причем слово «русский» взято в кавычки, дабы обозначить некую дистанцию между «русским» и миром (в единственном числе). То есть в единственном числе оно представлено цитатой на языке источников.

Латинский термин *Russia* Мунд употребляет для обозначения государственного образования эпохи развитого Средневековья с центром в Киеве (X–XII вв.). Как Мунд отвергает термин *Russie kievienne*, так и немецкая историография больше не принимает термина *Kiewer Russland*. Параллелью к мундовской *Russia* в немецком выступает *Kiewer Reich* (Киевское государство) или даже *Kiewer Rus'* (Киевская Русь), где долгое «у» заменено на краткое «у» в слове «russisch», кстати, такого различия в русской фонологии нет. Этот термин, понятно, отличается от современного термина *russländisch*, хотя в немецком языке этот неологизм все еще не употребляется последовательно как перевод термина «российский» из Нового вре-

---

<sup>1</sup> Mund S. *Orbis Russiarum. Genèse et développement de la représentation du monde «russe» en Occident à la Renaissance*. Genève, 2003.

мени. И официальное название Российской Федерации на немецком – “Russische Föderation”.

Что касается раннего Нового времени, то Мунд различает *Moscovie* и *Ruthénie*, соответственно, Московское государство, и земли древней *Russia* в рамках Польско-Литовского государственного объединения. Впрочем, здесь он следует за латинской терминологией «Трактата о двух Сарматиях» (1517) Мацея (Матвея) Меховского и воспроизводит его латинскую формулу – *Russia*<sup>2</sup> – на французском. Французская коллега Мунда Элизабет Тейро вместо этого предпочитает противопоставлять *Russia orientalis* (Московское государство) – *Russia occidentalis* (Рутения)<sup>3</sup>. Имея в виду два разных региона *Russia*, Мунд и образовал свое латинское название *Orbis Russiarum*. В рамках Рутении в зависимости от контекста он различает Рутению Литовскую и Польскую.

В продолжение уже оформившейся французской терминологии и совершенно в духе Мацея Меховского Мунд различает *Ruthènes* и *Moscovites*. На первый взгляд кажется, что объединяющее понятие *Orbis Russiarum* Мунда является синонимом *Sarmatia Europiana* Мацея Меховского, охватывающим всю *Russia*, т. е. Литовскую и Московскую<sup>4</sup>. Однако в то время как *Orbis Russiarum* Мунда выступает неким единым миром, характеризующимся общностью языка и религии, Мацей Меховский прямо различает рутено-славянский язык народов *Russi* и *Mosci*, с одной стороны, и разные варианты литовского, с другой<sup>5</sup>.

И хотя я сам в своих работах на немецком, скажем так, в продолжение Герберштейна и Олеария, по большей части пишу о «Московском государстве» (*Moskauer Reich*), было бы также уместно противопоставить *Moskauer Russland* историческому термину *Ruthenien* Польско-Литовского государства.

Если все же оставаться в рамках языка домодерных источников, то следует различать *Малую Русь* и *Великую Русь*. Прилагательные «малая» и «великая» ни в коем случае не имеют здесь количественной коннотации в смысле «малая» и «большая». Они наследуют греческой терминологии константинопольских патриархов начала XIV в. *Megalē* («великая») здесь означает «дальняя», а *mikra* («ма-

<sup>2</sup> *Miechow Mathias de*. Tractatus de duabus Sarmatiis Asiana et Europiana et de contentis in eis // Меховский Матвей. Трактат о двух Сарматиях / введение, пер. и коммент. С. А. Аннинского. М.; Л., 1936. С. 125–198.

<sup>3</sup> *Teiro Élisabeth*. L'Église des premiers saints métropolités russes. Paris, 2009.

<sup>4</sup> *Miechow*. Tractatus de duabus Sarmatiis. P. 129 (I.I.1), пер. С. 47. *Sarmatia Asiatica* Мацея Меховского включает в себя многие татарские народы.

<sup>5</sup> *Ibid*. P. 192 (II.2.1), пер.: С. 116; P. 185 (II.I.3), пер. С. 106.

лая») – «ближняя». Рутения расположена ближе к Константинополю, чем северные и северо-восточные княжества, объединенные под властью Москвы! И лишь затем произошла подмена значения, в результате которого возникло якобы иерархическое соподчинение этих двух территорий<sup>6</sup>.

В качестве общего для населения Киевского государства, а затем Московии и Рутении соответственно Мунд предлагает термин *Slaves orientaux*, «восточные славяне». Впрочем, это единственный термин, который он не выводит из источников.

В большинстве исследований, посвященных путешествиям и путевым описаниям, основное внимание, безусловно, уделяется Московскому государству, а Рутения в лучшем случае остается где-то на периферии. Напротив, Мунд верифицирует информацию о Рутении на паритетной с Московией основе и противопоставляет обе территории одну другой в сравнительном плане. Хронологические рамки его работы простираются с конца XV в. (от Контарини) до 1600 г.<sup>7</sup>

Мунд различает путевые описания, выстроенные согласно маршруту путешествия (как, например, в случае с Контарини), и систематические описания земель. Таков труд Герберштейна, хотя последний тоже является неким обобщением опыта и впечатлений путешественника. К третьей группе Мунд относит хроники, листовки и панегирики – все вместе. Он приходит к выводу, что последние наименее интересны и продуктивны как источники в том, что касается истории обеих *Russiae*, поскольку сконцентрированы на актуальных событиях и, говоря современным языком, структурные признаки *longue durée* их не занимают.

Особое внимание Мунд обращает на преэминентность текстов. В этом смысле одну схему он предлагает применительно к авторам до 1550 г., другую – к периоду начиная с Герберштейна (1549), который во многом повлиял на эту (более позднюю) традицию текстов<sup>8</sup>.

Подводя итоги своего анализа источников (до 1600 г.), Мунд констатирует, что в корпусе имевшихся в его распоряжении текстов в целом гораздо больший интерес проявляется к Московии, нежели к Рутении. Рутения никогда не была специальным объектом путевых

---

<sup>6</sup> Ср.: Kohut Zenon E. Making Ukraine. Studies on Political Culture, Historical Narrative, and Identity. Edmonton; Toronto, 2011. P. 17.

<sup>7</sup> Mund S. Orbis Russiarum. Annexe I. P. 467–510.

<sup>8</sup> В схеме Фабри (см.: Mund S. Orbis Russiarum. P. 397) не обозначен как один из источников информации Герберштейна. На эту тему см.: Kämpfer Frank. Herbersteins nicht eingestandene Abhängigkeit von Johann Fabri aus Leutkirch // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 44 (1999). S. 1–27.

наблюдений. Она выступает или как периферия Польско-Литовского государства, или как территория, через которую лежит путь в Москву. Преобладание в текстах информации именно о Московии объясняется также тем, что у путешественников (добравшихся в Москву по Северному морю или через Балтику) не могло сложиться каких-то впечатлений о Рутении. Потому они и не проявляли интереса к ней<sup>9</sup>. Примером тому служит Адам Олеарий, который в своем «Описании» сообщает, что, согласно русскому преданию, св. апостол Андрей бывал в Новгороде и что «Russland» приняла крещение при великом князе Владимире, притом о Киеве у Олеария нет ни слова<sup>10</sup>.

Однако, поскольку эти тексты посвящены как Московии, так и Рутении, их авторы хорошо знают, где проходит граница между ними, и различают их<sup>11</sup>. Они констатируют общность языка и религиозной практики в Московии и Рутении и в то же время указывают на пестрое население Рутении, прежде всего на присутствие поляков и сосуществование восточной и западной церквей (православия и католицизма)<sup>12</sup>. Рутения представляется западным авторам более близкой, похожей на их собственный, привычный мир, а Моско-

<sup>9</sup> Обобщающе на этот счет см.: *Mund Stéphane. Orbis Russiarum. P. 459, 463.*

<sup>10</sup> *Olearius A. Vermehrte Neue Beschreibung Der Muscovitischen vnd Persischen Reyse. Schleswig, 1653* (см. репринтное издание: Tübingen, 1971). P. 277. Олеарий здесь, вероятно, опирается на Герберштейна, который вслед за «Повестью временных лет» пишет, что апостол благословил место, на котором позже возник Киев: *Herberstein Sigismund von. Rerum Moscovitarum Commentarii. Synoptische Edition der lateinischen und der deutschen Fassung letzter Hand Basel 1556 und Wien 1557. Unter der Leitung von Frank Kämpfer erstellt von Eva Maurer und Andreas Fülberth. Red. und hg. von Hermann Beyer-Thoma. München, 2007. S. 110; также см.: Герберштейн С. Записки о Московии / отв. ред. А. Л. Хорошкевич. М., 2008. Т. 1. С. 146.*

<sup>11</sup> В качестве примера приведем Павла (Paulos) Алеппского, сопровождавшего патриарха Макария Антиохийского в его путешествии ко двору царя Алексея Михайловича в 1654 г. Павел многократно подчеркивал в своем сообщении отличия между описываемыми им землями, «Землей казак» и «Московской землей», и подробно рассказал о переходе границы между ними, ср.: Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским. М., 2005. Вып. II. Кн. V. Гл. 3–4. С. 188–189.

<sup>12</sup> *Александр Г. [Alessandro Guagnini]. Описание Московии / пер. с лат., вводная статья, коммент. Г. Г. Козлова. М., 1997. С. 59.* Гваньини указывает на то обстоятельство, что в русских (*Russia*) землях, подчиненных польскому королю, некоторые дворяне следуют учению Лютера и Цвингли, а в Литве незначительная часть рутенов перешла в Римскую церковь.

вия – более далекой, непонятной (притом с тенденцией к негативной коннотации).

Конечно, и Мунд отдает себе отчет в опасностях генерализации. Нужно постоянно проверять правомерность собственных обобщающих умозаключений на примере того или иного конкретного текста.

И хотя изученные Мундом тексты, как и тексты XVII в., поведают довольно много о Московии и Рутении того времени, тем не менее в них по большей части отсутствует информация, когда и как произошло их разделение, притом что в языковом и церковном отношении общность этих земель сохранилась. Относительно редкие, случайные, разбросанные по разным текстам западного происхождения, пусть во многом «устаревшие» сведения о землях Древней Руси оставались этим авторам не известны<sup>13</sup>. Они не знали ни краткого описания Киевской Руси Адама Бременского<sup>14</sup>, ни опуса Гельмольда из Босау<sup>15</sup>, ни Эбсторфскую карту (ок. 1300 г.) с нанесенными на нее отдельными городами Руси<sup>16</sup>.

Эти тексты раннего Нового времени, если можно так выразиться, «перепрыгнули» Средневековье, они были ориентированы на античных географов. Их авторы пытались вывести современные народы востока Европы от сарматов, скифов или роксолан. С одной стороны, это говорит просто о незнании соответствующих источников. Ведь вплоть до XVII в. можно говорить о своего рода глухой блокаде дискурса между кириллической письменностью православных и западной письменностью на латыни и национальных языках. С другой, с конца XV в. гуманисты в контексте ренессансной парадигмы мышления пытались выстроить своего рода мост в античность.

Как показал Андрей Доронин, корректные (с сегодняшней точки зрения) знания немецких гуманистов о географии Московии все более, десятилетие за десятилетием, пробивали себе дорогу. Они утверждались, укоренялись на ментальной карте учености, однако были встроены в авантюрные представления об античных монар-

---

<sup>13</sup> О редких исключениях в этой связи см.: *Mund S. Orbis Russiarum*. P. 420.

<sup>14</sup> *Magister Adam Bremensis. Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*. Hg. von Werner Trillmich // Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches. Darmstadt, 1978. S. 160–499, здесь S. 254, 450 (II.22, IV, Schol., 120).

<sup>15</sup> *Helmold von Bosau. Slawenchronik*. Hg. von Heinz Stoob. 6. Aufl. Darmstadt, 2002. S. 36(I).

<sup>16</sup> *Kugler Hartmut. Die Ebсторfer Weltkarte. Kommentierte Neuausgabe in 2 Bänden*. Hg. von Hartmut Kugler. Bd. 1. Atlas. Berlin, 2007. В секторах 36, 37, 43 репродукции (над повреждениями на левой стороне карты, внизу) указаны *Novgardus ci. Kiwen c., Rucia regio, Smalentike* (т. е. Новгород г., г. Киев, земля Русь, Смоленск).

хиях и древних народах. Дальше всех зашел в этом отношении баварец Иоганн Авентин, который и скифов, и сарматов, а значит, и земли Московии и Рутении, объявил частью им самим выдуманной необъятной *Germania (magna)*<sup>17</sup>.

Но, поскольку эти конструкции слишком далеки от имевших, с нашей сегодняшней точки зрения, право на существование историко-географических концепций, в современном научном дискурсе они совершенно забыты. В исследованиях, посвященных реконструкции прошлого России, Украины и Беларуси, они не имеют значения, хотя и представляют большой интерес в контексте истории знаний и учебного мира эпохи раннего Нового времени и исторических концепций гуманизма.

Относительно корректно описывает историю Литвы и Рутении, а также Московии после нашествия монголов, т. е. со второй трети XIII в., уже упомянутый выше Мацей Меховский. Не исключено, что в своем труде он опирался на древнерусские хроники, правда, быть совершенно уверенным в этом нельзя<sup>18</sup>. Главное, земли *Sarmatia Europiana*, подвергшиеся набегам татар, в рассказе Мацея Меховского не имеют предыстории. Лишь однажды проскальзывает у него упоминание о раннем Киеве как центре власти (на Руси): перед возвышением/созданием своего могущественного государства литовцы платили киевскому князю небольшую дань<sup>19</sup>. Объединяя под термином *Sarmatia Europiana* и литовцев, и рутенов, и московитов, автор отыскивает для них общее название в духе античных авторов.

Со всей определенностью можно указать лишь двух авторов, которые в своих текстах о восточных славянах ориентировались также на источники на древнерусском языке. Это Ян Длугош и Сигизмунд Герберштейн. Но их труды разделяет временной отрезок в 80 лет, да и по своему замыслу и построению они совершенно различаются.

Польский хронист создал свои *Annales Regni Poloniae* ок. 1480 г. В них он пытался нарисовать славную картину истории Польши, привлекая наряду с польскими источниками и древнерусские<sup>20</sup>. Вероятно, соответствующие манускрипты попали в его распоряжение с территории Рутении, т. е. с польско-литовской. То, как Длугош использует свои образцы и встраивает их в свое повествование,

<sup>17</sup> Доронин А. В. Русские земли на карте немецких гуманистов, 1490–1530 гг. // Европейское Возрождение и русская культура XV–XVII вв. Контакты и взаимное восприятие (= Культура Возрождения) / отв. ред. О. Ф. Кудрявцев. М., 2013. С. 117–128.

<sup>18</sup> Меховский М. Трактат о двух Сарматиях. С. 18 (Введение).

<sup>19</sup> *Tractatus de duabus Sarmatiis*. P. 176 (II.1.2) (в переводе см.: С. 99).

<sup>20</sup> «Анналы» Длугоша являются одним из источников «*Tractatus de duabus Sarmatiis*» М. Меховского. Однако Меховский ничего не заимствует из того, что Длугош пишет об истории Древней Руси XIII в.

свидетельствует, что он рассматривает историю Руси как глубоко интегрированную в историю Польши. Место Руси, как земли более молодой, к тому же подчиненной Польше, Длугошу ясно – ее заселил (со своими людьми) Рус, племянник Леха, праотца поляков. Все повествование направлено на то, чтобы показать, как Рутения встала в Польско-Литовское государство. К соседнему государству на северо-востоке, к Московии, Длугош не выказывает никакого интереса<sup>21</sup>.

Но и Герберштейн все еще употребляет античные названия и воспроизводит сообщения других авторов в том, что касается происхождения *Russia*. При этом он отказывается от категорических суждений: «Все равно, откуда *Russia* получила свое имя, все ее народы используют славянский язык и следуют обряду и вере христовой на греческий лад»<sup>22</sup>. В предисловии «К читателю» он называет Москву «главным городом (столицей) Руссии» (*Russiae caput* [одно из значений “caput” – столица]); в немецкоязычной версии своего описания вместо названия страны дает название народа – “Hauptstat der Reissen”<sup>23</sup>. Герберштейн посвящает Литве лишь небольшой отрывок – его книга, как видно уже из ее заглавия, целиком сконцентрирована на Московии. При этом славяноязычное православное население Литвы он называет латинским *Rutheni* и немецким *Reissen*<sup>24</sup>.

Четко различая Литву и Московию, притом зная, что у них общий язык и одна вера, Герберштейн все еще остается в русле традиции своего времени. Новым является то, как он, опираясь на русские хроники, перекидывает мост от предания о призвании варягов<sup>25</sup> через христианизацию Руси при св. Владимире и временем, когда русские земли платили дань татарам, к периоду правления великого князя Василия III. Он величает Киев некогда столицей Руси/русских

---

<sup>21</sup> Щавелева Н. И. Древняя Русь в «Польской истории» Яна Длугоша (книги I–VI). Текст, перевод, комментарий. М., 2004. См. URL: [http://www.vostlit.info/Texts/rus5/Dlugos\\_3/vved2.phtml?id=7544](http://www.vostlit.info/Texts/rus5/Dlugos_3/vved2.phtml?id=7544)

<sup>22</sup> Herberstein. *Rerum Moscovitarum Commentarii*. S. 32; Герберштейн. Записки о Московии. С. 32. См. здесь: С. 31: в переводе А. В. Назаренко: «является главой Руссии».

<sup>23</sup> Herberstein. *Rerum Moscovitarum Commentarii*. S. 26; Герберштейн. Записки о Московии. С. 30.

<sup>24</sup> Herberstein. *Rerum Moscovitarum Commentarii*. S. 338; Герберштейн. Записки о Московии. С. 462. В описании Литвы он противопоставляет *Ruthenorum templa* не такие многочисленные церкви *Romanae obedientiae*, т.е. церкви «русские» (“Reissische”) и «римские» (“Römische”).

<sup>25</sup> О месте Герберштейна в дискурсе о призвании варягов см.: Scholz Birgit. Von der Chronistik zur modernen Geschichtswissenschaft. Die Wägerfrage in der russischen, deutschen und schwedischen Historiographie. Wiesbaden, 2000. S. 119–139.

(*quondam Russiae metropolim / vor zeiten der Reissen hauptstat*)<sup>26</sup> и дает сравнительно корректное представление об истории церкви на Руси: митрополит, некогда имевший свой престол в Киеве, сначала перебрался во Владимир, затем в Москву; позже в Киеве была создана новая митрополичья кафедра<sup>27</sup>. Благодаря тому, что он мог читать древнерусские тексты, Герберштейн нарушил дискурсивную блокаду, о которой мы говорили выше.

Уже в первой половине XVII в. применительно к отдельным территориям Литвы, ставшим в результате Люблинской унии 1569 г. польскими, выработался термин «Украина». Это название с середины XVII в. мы находим и в заголовках книг, и на картах западных авторов. И все же в этих сочинениях речь идет лишь об описании современного положения дел и неких актуальных событиях без их глубокой исторической легитимации.

Гийом ле Вассер де Боплан начинает свое «Описание Украины» (*Déscription d'Ukraine*) 1660 г. с Киева. Он указывает, не конкретизируя, на древность этого города; фиксирует сосуществование в нем католической римской церкви и православной русской (*Catholiques Romains* и *Greks Russiens*)<sup>28</sup>. Вторая глава «Описания», т. е. до собственно описания Украины, посвящена казакам. Древняя Русь и вообще всякая отсылка к истории в сочинении Боплана отсутствуют.

Венецианский дипломат Альберто Вимина во введении к своему донесению 1656 г. напоминает, что в землях украинских казаков когда-то в изгнании жил Овидий. Но, как он полагает, «эти новейшие народы не ведут свое происхождение от древних, но от наплыва преступных людей». Вимина описывает истоки и подъем казачества, заключая: «Страна эта называется Украиной, т. е. пограничье»<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Herberstein. *Rerum Moscovitarum Commentarii*. S. 34; Герберштейн С. Записки о Московии. С. 38.

<sup>27</sup> Herberstein. *Rerum Moscovitarum Commentarii*. S. 110; Герберштейн С. Записки о Московии. С. 146. Определенно на Герберштейна опирается в этом отношении Александр Гваньини, см.: Гваньини А. Описание Московии. С. 59.

<sup>28</sup> Beauplan Guillaume le Vasseur de. *La Description d'Ukraine*. Édition annotée par Dennis F. Essar et Andrew Pernal. Ottawa; Paris; Londres, 1990. Это новейшее издание воспроизводит издание 1660 г. О других изданиях см. здесь Р. 24–25. В первом издании от 1651 г. название *Ukraine* [sic!] еще не употребляется, оно появляется только на авторских картах Боплана, ср.: Р. 8–10.

<sup>29</sup> Молчановский Н. Донесение венецианца Альберта Вимина о казаках и Богдане Хмельницком (1656 г.) // Киевская старина. № 1. 1900. С. 62–75 (цит. С. 66, 67). Вимина был у Хмельницкого в 1650 г., но написал свое донесение, вероятно, в 1656 г. Его текст стал известен более широкому кругу читателей только в 1671 г., когда был издан в: *Vimina Alberto. Historia delle guerre civile di Polonia*. Venezia, 1671. См. об этом: Sysyn Frank. Framing the



\* \* \*

Приходится констатировать, что Древняя Русь в раннее Новое время оставалась для большинства западных авторов незнакомой из-за того, что западный и восточный дискурсы практически не соприкасались друг с другом. Разве что в «Комментариях» Герберштейна она нашла некое отражение в историческом плане. И лишь с укреплением культурных контактов между Киевом и Москвой с XVII в., с последовательного «разворота» империи Петра I на Запад и взаимопроникновения исторических знаний (благодаря Шлёцеру, Ломоносову, Энгелю<sup>30</sup> и др.) «баррикады» раздельных дискурсивных пространств пали.

---

Borderland. The Image of the Ukrainian Revolt and Hetman Bohdan Khmel'nyts'kyi in Foreign Travel Accounts // From Mutual Observation to Propaganda War. Premodern Revolts in their Transnational Representation. Ed. Malte Griesse. Bielefeld, 2014. P. 127–158, особенно: P. 132–133.

<sup>30</sup> Engel Johann Christian von. Geschichte der Ukraine und der ukrainischen Cosaken, wie auch der Königreiche Halitsch und Wladimir. Halle, 1796. Энгеля более всего занимали исторические связи Украины с Венгрией, ср.: *Medvedivka Boris*. Johann Christian von Engel und die Geschichte der Ukraine. Berlin, 1931 [Частичная публикация диссертации, научными руководителями которой были Отто Хётц (Otto Hoetzsch) и Макс Фасмер (Max Vasmer)].

## МАКСИМ ГРЕК И ПЕТРАРКА («СЛОВО О НЕСТРОЕНИЯХ И БЕСЧИННИЯХ»)

---

«Слово пространнее излагающе съ жалостию нестроения и бесчиния цареи и властителейъ последняго века сего» («Слово о нестроениях и бесчиниях») – «одно из лучших произведений Максима Грека»<sup>1</sup>. Это «Слово» автор включал в свои собственные его позднему творчеству рукописные комплексы, которые принято считать «собраниями сочинений, составленными им самим и правленными собственноручно»<sup>2</sup>. «Слово о нестроениях и бесчиниях» относят к последним десятилетиям жизни Максима Грека: на основании исторического контекста оно датируется и временем регентства Елены Глинской<sup>3</sup>, и началом 1540-х гг.<sup>4</sup>, и годами подготовки и проведения Стоглавого Собора<sup>5</sup>.

Композиционно «Слово» представляет собой диалог, часто встречающийся в сочинениях Максима Грека. Прохожий-путник (так сказать, «лирический герой»), «шествуя по пути жестоце и многих бед испльненем», встречает некую женщину, «седащу при пути, наклонну имущу главу свою на руку и колену свою, стоящу горце и плачущу без утехи и обльчену въ одежду черну, яко же обычаи есть

---

<sup>1</sup> Синицына Н. Максим Грек. М., 2008. С. 206.

<sup>2</sup> Там же. С. 198.

<sup>3</sup> Ржига В. Ф. Опыты по истории русской публицистики XVI в.: Максим Грек как публицист // Труды отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ). Л., 1934. Т. I. С. 55.

<sup>4</sup> Иванов А. И. Литературное наследие Максима Грека: Характеристика, атрибуция, библиография. Л., 1969. С. 151.

<sup>5</sup> Синицына Н. В. Творчество преподобного Максима Грека 30–50-х гг. XVI в. и собрание избранных сочинений из 47 глав // Преподобный Максим Грек. Соч. / отв. ред. Н. В. Синицына. М., 2014. Т. 2. С. 30.

вдовам женам»<sup>6</sup> и окруженную зверями: львами, медведями, волками, лисицами. Прохожий спрашивает, кто она. Несчастливая вначале отказывается отвечать, но затем открывает собеседнику свое происхождение и «сущее» имя: «Азь убо, о преходниче, едина есмь от благородных и славныхъ дщереи всех Царя и Съдетеля и Владыки... Имя же мне не едино, но различно. И начальство наричюся и власть и владычество и господство, сущее же мне имя, аky обдержителне предреченных, Василиа имя есть мне»<sup>7</sup>. Тоскует вдова потому, что ее насильно «все вкупе, елици славолюбци и властолюбци суть нравом, обручати себе тщатся»<sup>8</sup>.

Речь женщины в черном превращается в обличение власть имущих, которые одолеваемы сребролюбием и лихоимством, истязают подданных, не принимают (в отличие от Мельхиседека и древних праведников) правду и кротость, проводят время в богопротивных пирах, не внимают духовным наставлениям и Священному Писанию. Обличительное содержание «Слова», по классификации В. Ф. Ржиги, сводится к следующим «основным пунктам»: 1) устраиваемые «славолюбцами и властолюбцами» «денежные поборы и принудительная постройка дорого стоящих домов»; 2) «пьянство и разврат», отвержение «поучений пастырей и советов многоискусных старцев»; 3) агрессивная внешняя политика по отношению «единоверных народов» и равнодушие к борьбе с общим врагом – исламом; 4) отсутствие рядом с правителями таких «поборников и ревнителей царства», какими были библейские пророки Самуил, Нафан, Илия, Елисей и отцы церкви Амвросий, Василий Великий, Иоанн Златоуст<sup>9</sup>.

Исследователи единодушны в высокой оценке литературного мастерства, которое Максим Грек демонстрирует в своем «Слове». Так, Р. Пиккио пишет: «Кажется, что читаешь переложение с греческого, с латыни или с итальянского»<sup>10</sup>. Авторитетный итальянский славист даже уподобляет афонского монаха своим великим соотечественникам – Данте и Петрарке<sup>11</sup>. Особенно эффектен центральный образ Василии. Если не ограничиваться простой констатацией его аллегорического характера, то следует признать, что персо-

---

<sup>6</sup> *Преподобный Максим Грек. Слово пространнее излагающе съ жалостию нестроения и бесчиния цареи и властителейъ последнего века сего* // *Преподобный Максим Грек. Соч. / отв. ред. Н. В. Синецина. М., 2014. Т. 2. С. 264.*

<sup>7</sup> Там же. С. 265.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> *Ржига В. Ф. Опыты по истории русской публицистики XVI в.: Максим Грек как публицист. С. 54–55.*

<sup>10</sup> *Пиккио Р. История древнерусской литературы. М., 2002. С. 218.*

<sup>11</sup> Там же.

нификация власти как вдовы-обличительницы бесспорно неординарна для русской литературы. В. Ф. Ржига свидетельствовал, что «некоторые соображения о литературном происхождении образа Василии были высказаны акад. А. С. Орловым в докладе, читанном 22 февраля 1920 г. в заседании Общества истории литературы, где он предположил, что на создание этого образа могло повлиять «такое византийское произведение, в котором государство изображалось бы в виде опозоренной царственной женщины, подобно тому, как это читается в одном стихотворении Иоанна Геометра и в Истории Никиты Хониата»<sup>12</sup>. Одновременно к возможным византийским источникам Ржига добавил западноевропейские: «Образ государства-женщины или церкви-женщины достаточно распространен в средневековой литературе. Есть он и у Савонаролы»<sup>13</sup>.

А. И. Иванов развернул это сопоставление (сославшись на «небольшую статью» К. Висковатого, опубликованную в 1939 г. в пражском журнале «Slavia») и возвел образ несчастной женщины из «Слова о нестроениях и бесчиниях» к стихотворному произведению «О разрушении церкви» доминиканца-реформатора Иеронима Савонаролы, которого Максим Грек преданно чтит в течение многих лет. Как позднее и Максим Грек, автор итальянского стихотворения находит «в уединении, в бедной пещере... плачущую женщину с опущенным челом, чистую деву в убогом одеянии», которая, правда, олицетворяет не поруганное царство, а поруганную церковь<sup>14</sup>. В обоих произведениях «скорбные жены просят сначала не расспрашивать их, а лучше молчать», но потом «соглашаются объяснить причину их скорбного состояния»<sup>15</sup>. В обоих произведениях женщины объявляют виновниками своей скорби «возглавляющих церковь и царство лиц» и сетуют на отсутствие в современной жизни «святых, древних учителей, апостолов и ревнителей правды»<sup>16</sup>. Также А. И. Иванов полагал, что образы угрожающих Василии зверей «заимствованы, вероятно, у того же Савонаролы из его проповеди на псалом «Сколь благ», где он говорит, что римская церковь «полна животных, полна зверей – львов, медведей и волков, которые всю ее испортили»<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Ржига В. Ф. Опыты по истории русской публицистики XVI в.: Максим Грек как публицист. С. 59.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Иванов А. И. Максим Грек и Савонарола // ТОДРЛ. Л., 1968. Т. XXIII. С. 224.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Там же. С. 225. Ср. подробно разработанную Н. В. Синицыной идею о воздействии сочинения Савонаролы «Триумф Креста» на композицию ав-

Учитывая, однако, что у Савонаролы речь идет не о вдове, но о «чистой деве», плодотворно сопоставить образ несчастной Василии и с произведением другого итальянца – Франческо Петрарки, который – как и Максим Грек – (1) пишет о вдове и (2) персонифицирует эту вдову как не бедствующую церковь, а Рим, то есть государство.

В необъятном литературном наследии Петрарки присутствует книга «*Epistolae metricae*», состоящая из 66 написанных гекзаметром латинских эпистол (1333–1361). И в эту книгу входит послание «Бенедикту XII, римскому понтифику, от имени города Рима» (Книга I, послание 2; объем 226 строк), датируемое 1336 г.<sup>18</sup>, в котором Рим олицетворен несчастной женщиной<sup>19</sup>. Рим-женщина взывает к понтифику о помощи, напоминает о былой (языческой!) славе государства и умоляет вернуться в священную столицу: «Тебе, которому доблесть, достоинство, целомудрие даровали высшую власть на суше и на море, и Всемогущий Бог пожаловал неотразимое господство над судьбой и узду, дабы править миром, вот обращаю речь я, просительница, достойная милости, с растрепанными волосами, припадая к святым ногам и покрывая след поцелуями, исповедуя тебя как своего господина, и супруга, и водителя. О благодатный отче, который единственный владеет всем светом, на которого каждый народ взирает с изумлением и почитает коленопреклоненно, истаивают моя красота, которая некогда с преизбытком блистала в юном теле, и румянец, которым покрывала кожу горячая кровь, когда входили ко мне два супруга, та стать, которая сделала меня известной и достойной почитания для величайших государей, и предано

---

торского собрания сочинений Максима Грека (Синицына Н. В. Максим Грек и Савонарола: О первом рукописном собрании сочинений Максима Грека) // Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе: Сборник статей, посвященный Л. В. Черепнину. М., 1972; она же. Творчество преподобного Максима Грека 30–50-х гг. XVI в. и собрание избранных сочинений из 47 глав. С. 25).

<sup>18</sup> *Petrarca Fr. Epistole metriche / Introduzione, testo critico e traduzione a cura di Raffaele Argenio. Roma, 1984. P. 38–44.* Ср. также параллельные места в другом стихотворном послании Петрарки к Бенедикту XII (*Epistolae metricae*, II, 5), а также в прозаическом латинском письме императору Карлу IV 1350 г., включенном в «Книгу писем о делах повседневных» (*Familiarium rerum libri*, X, 1); видимо, это письмо имел в виду В. С. Иконников, когда указал в ряду типологически близких к Василии Максима Грека образ сеговла-сой женщины в разорванных одеяниях из посланий Петрарки к императору, где поэт убеждал монарха явиться в Рим (Иконников В. С. Собр. соч. Т. 1: Максим Грек и его время: Историческое исследование. Киев, 1915. С. 426).

<sup>19</sup> Об источниках образа см.: *Burdach K. Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit. Berlin, 1913* (глава: Roms heilige Brautschaft und die Wandlung des Imperiums).

молчанию мое имя» [строки 1–14]. «Заметил ты, отче, может быть, мое старое лицо, сиплый хрип моего голоса, мои обезображенные члены, пребывающие в бездействии и праздности, которые столько зла терпят в постоянном плаче? Таков отпечаток, который оставляют годы обид, одолевшие могущество, и старость, что уничтожила красу моего светлого лика. Доколе мне рыдать, о простосердечие!» [строки 19–24]. «Ибо ведь вся краса наследственного величия покидает вдову священного супруга [nanque omnis avite maiestatis honos viduatam coniuge sancto deserit], моя слава живет только для зависти, воспоминание причиняет мне горе и отчаяние мучает. Откуда в самом деле и от кого может быть мне подана скудная надежда на спасение, если не от тебя, который все может? Отныне (о слезное злодеяние!) разрываема десницей граждан, и стала добычей алчных тиранов» [строки 83–90].

Рим в послании Петрарки молит о помощи Бенедикта XII (понтификат 1334–1342 гг.), потому что этот папа – подобно предыдущим – имел резиденцию в Авиньоне, а в Риме обладал лишь номинальной властью и, кстати, так и не смог откликнуться на призыв поэта, оставшись во Франции. Папа живет не в Риме, и Рим может считаться женой, покинутой супругом.

Пикантно, что Рим-жена тоскует сразу по двум отсутствующим супругам (12 строка): второй – это император Священной Римской империи Людвиг IV Баварский, также пребывающий вне Италии, и второй супруг враждовал с первым<sup>20</sup>. Так что политическая аналитика Петрарки утопична, да и вообще позиция Петрарки как автора послания 1336 г. носит утопический характер. Поэт к тому времени еще ни разу не посещал Рим, «говорил заглазно» и создал на основе литературных источников идеализированный образ – «неопределенную классическую грезу»<sup>21</sup>. Согласно характеристике А. Н. Веселовского, «в двух латинских посланиях, с которыми в 1336 году Петрарка обратился к папе Бенедикту XII с просьбой перенести свой престол в Рим, сетует перед покинувшим ее супругом классическая вдовица. Это древний Рим, молящий “владыку света” вернуться для блага родины, для успокоения Лация. Петрарка прислушивается к жалобам вдовицы; она одета как римлянка, ее речь латинская, и поэт содрогается: никогда еще не представлялась ему так ярко измен-

<sup>20</sup> В прозаическом послании 1350 г. императору Карлу IV (*Familiarium rerum libri*, X, 1), которое подразумевал В. С. Иконников, такого рода неловкость отсутствует: супруг у женщины один – император, но зато Петрарка здесь менее экспрессивен в описании бед несчастной и в большей степени сосредоточен на прежней славе языческого Рима.

<sup>21</sup> Веселовский А. Н. Петрарка в поэтической исповеди «*Canzoniere*»: 1304–1374 // Веселовский А. Н. Избранные статьи. Л., 1939. С. 178–179.

чивость счастья... Теперь он (Рим. – М. О.) в запустении, его сыны (римские бароны) живут в уособицах, храмы и алтари заброшены; вся надежда Рима, надежда “всей Италии” на возвращение папы»<sup>22</sup>.

Итак, «классическая вдовица», персонифицирующая Рим, разлучена со «священным супругом» и «стала добычей алчных тиранов», своекорыстных представителей римских кланов. Этот образ Петрарки соотносится с несчастной вдовой из русского «Слова о нестроениях и бесчиниях», восполняя те черты, которых не хватало в стихотворении Савонаролы. Что вполне согласуется: как известно, сам Савонарола, отвергая искусство Ренессанса, отчасти выделял из этого ряда творчество Петрарки<sup>23</sup>. Кроме того, гипотеза о вероятной ориентации Максима Грека на Петрарку поддерживается и другими тематическими пересечениями текстов афонского монаха и итальянского гуманиста, которые ранее уже отмечались исследователями<sup>24</sup>.

Соблазнительно провести еще одну параллель. А. И. Иванов обратил внимание на список «Слова о нестроениях и бесчиниях», в котором «некто, ходя по пустыни», встретил загадочную «жену», именуюмую, однако, не Василией, а истиной<sup>25</sup>. Так вот эта жена-истина неожиданно напоминает образ девы-Истины, присутствующий в центральной поэме Петрарки «Африка» и в его автобиографическом сочинении «Моя тайна, или Книга бесед о презрении к миру».

По итоговой формуле А. И. Иванова, для идейного облика Максима Грека «характерна глубокая религиозность и нравственно-аскетическая настроенность, внушенная ему проповедями Савонаролы и закрепленная длительным пребыванием на Афоне в обстановке монашеского аскетизма. В этом отношении Максим Грек был близок к тем деятелям раннего Ренессанса (Петрарка, Савонарола и другие), которые, стремясь создать “новые критерии жизни”, в то же время придерживались еще старых, средневековых религиозно-аскетических представлений»<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> Веселовский А. Н. Петрарка в поэтической исповеди «Canzoniere»: 1304–1374. С. 175.

<sup>23</sup> В. С. Иконников также отметил влияние оформления рукописей Петрарки на эстетические представления книгоиздателя Альда Мануция, с которым в Италии был связан Михаил Триволис (Иконников В. С. Собр. соч. Т. 1: Максим Грек и его время. С. 133).

<sup>24</sup> Гудзий Н. К. Максим Грек и его отношение к эпохе Итальянского Возрождения // Киевские университетские известия. 1911. № 7. С. 8; Иконников В. С. Собр. соч. Т. 1: Максим Грек и его время. С. 145; Иванов А. И. Литературное наследие Максима Грека. С. 14.

<sup>25</sup> Иванов А. И. Литературное наследие Максима Грека. С. 151.

<sup>26</sup> Иванов А. И. Максим Грек и итальянское Возрождение // Византийский временник. 1973. № 35. С. 133.

Допущение обращения Максима Грека к посланию Петрарки может принести пользу и при политическом толковании «Слова о нестроениях и бесчиниях». Среди объектов обличения в этом сочинении В. Ф. Ржига в качестве третьего пункта выделил вопросы внешней политики и недостаточное рвение христианских государств в организации общей борьбы с исламом. Действительно, почти в финале Василия дает удивительный ответ на вопрос Прохожего «чесо ради при пути семь пустее седиши обступаема толь лютыми звери?»: «Пусть убо сеи путь, о преходниче, окааннаго века сего последнего образует, акы лишена ужь и пуста суща от цареи благоверномудренных и ревнителех славе Отца моего Небеснаго, вси бо своих си ищут, а не яже Вышняго, не яко да Его прославят праведными деаниями и благотворении и противоположении къ тщашимся выну истребити от лица земли, юже в Него, божественую и покланяемую веру, но яко да себе разширят пределы дръжавь своихъ, другъ на друга вражебне оплчающеся, другъ друга обидяще и кровопролитии радующееся вкупе верных языкъ, другъ другу наветующе, акы звери дивии всяческими лаанияи и лукавствии, о покланяемеи Церкви Спаса Христа, лютее растръзаеме и наветуеме различными образы от христианоборных исмаилтянь, ни едино попечение есть имъ»<sup>27</sup>.

В. Ф. Ржига, стремясь вписать «Слово» в исторический контекст 1530-х гг., полагал, что Максим Грек критикует здесь «основные черты внешней политики в правление Елены Глинской – борьбу с Литвой и уступчивое миролюбие с татарами»<sup>28</sup>.

Вместе с тем еще митрополит Макарий (Булгаков) интерпретировал инвективу вдовы иначе: «Эта сетующая жена Василия, как очевидно, представляла собою не Россию одну, а скорее Европу или вообще земное царство, и устами ее Максим хотел выразить собственную жалобу на современных властителей, которые, предаваясь только порокам и заботясь о расширении своих государств, не хотели подать руку помощи родной ему Греции, терзаемой турками»<sup>29</sup>. Аналогично авторитетный византист Дмитрий Оболенский видел в этом фрагменте «Слова» (датируемого им началом 1540-х гг.) размышления о «византийском христианском универсализме», причем размышления – критические: «Русская церковь XVI века» отказалась от универсализма во имя «тесных рамок национальных инте-

<sup>27</sup> Преподобный Максим Грек. Слово пространнее излагающе съ жалостию нестроения и бесчиния цареи и властителейъ последнего века сего. С. 270.

<sup>28</sup> Ржига В. Ф. Опыты по истории русской публицистики XVI в.: Максим Грек как публицист. С. 55.

<sup>29</sup> Макарий (Булгаков). История русской церкви. М., 1996. Кн. 4. Ч. 1. С. 357–358.



ресов», потому пустыня символизирует последние времена, а имя терзаемой зверями Василии по-гречески означает «империю» или «царство»<sup>30</sup>.

Странное вдовство царственной Василии в русской перспективе может пониматься как аллегорическое изображение государства, которым управляет недостойная вдова великого князя Елена Глинская<sup>31</sup> или – если следовать речи Ивана Грозного на Стоглавом соборе – бояре после смерти и его отца, и матери<sup>32</sup>.

Однако вдовство Василии столь же согласуется и с заботами Максима Грека о восстановлении канонических отношений московского митрополита с константинопольским патриархом, а также с концепцией «исторической ответственности» великого князя Василия III как защитника Константинополя, «отеческих престолов наследника», которая была присуща афонскому монаху<sup>33</sup>. В латинском послании Петрарки Рим вдовствует без папы и императора. Максим Грек едва ли симпатизировал Риму, языческому или папскому<sup>34</sup>, но, возможно, и в «Слове о нестроениях и бесчиниях» Василия-Царство вдовствует в универсальной перспективе, только не римской, а константинопольской.

---

<sup>30</sup> Оболенский Д. Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов. М., 1998. С. 560.

<sup>31</sup> Ржига В. Ф. Опыты по истории русской публицистики XVI в.: Максим Грек как публицист. С. 58–59.

<sup>32</sup> Стоглав. СПб., 1997. С. 12, 262.

<sup>33</sup> Синицына Н. В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998. С. 242–243. С этой точки зрения слишком безоговорочным представляется утверждение А. Маркова о том, что в сочинениях Максима Грека «ничего не говорится о возможности христианской реконксты» (Марков А. Грамматика и власть: О ренессансном контексте деятельности Максима Грека // Вопросы литературы. 2010. № 5. С. 133).

<sup>34</sup> Иконников В. С. Собр. соч. Т. 1: Максим Грек и его время. С. 123.

## ТВЕРЬ В XV ВЕКЕ: ГРЕЗЫ О ПРОШЛОМ И БУДУЩЕМ

---

**П**роблема регионального самосознания в средневековый период Руси все чаще оказывается в поле внимания исследователей. При изучении того или иного аспекта политической и духовной жизни земель и княжеств все чаще мы обращаем внимание на особость тех или иных регионов, на осознание жителями этой особости и ее репрезентации в публицистике и литературе.

Отражение регионального самосознания обнаруживается в памятниках письменности целого ряда русских земель уже начиная с XII в. Тверское княжество сформировалась позже, но в принадлежащих тверским книжникам текстах, которым присуще интеллектуальное начало, также фиксируются признаки рефлексии в отношении региональной самоидентификации, относительно истории Твери, ее прошлого, настоящего и будущего.

«Дом святого Спаса», «Богомъ спасенный град Тверь», «пространный град Тверь», «славная земля, глаголемая Тверь», «Тверская держава», «добрии, законнии, велиции град Тфѣрь» – это далеко не все звучные эпитеты, которыми награждают тверские книжники свой стольный город. Подобные характеристики свидетельствуют об определенной ментальной общности, некой этической топике, присущей и авторам, и их адресатам – гражданам Твери.

О формировании регионального самосознания в Твери в XV в. писал Э. Клюг, справедливо поправляя У. Филиппа относительно времени зарождения такого самосознания: последний обнаруживал «абсолютное новшество» во фразеологии тверских памятников лишь в правление Бориса Александровича<sup>1</sup>, в то время как по-

---

<sup>1</sup> См.: Philipp W. Die Religiöse Begründung der Altrussischen Hauptstadt // Festschrift für Max Vasmer zum 70. Berlin, 1956. S. 386; Клюг Э. Княжество Тверское (1247–1485 гг.). Тверь, 1994. С. 320–321.

добная приведенной выше фразеология проявляется уже с начала XV в. Однако признаки формирования такого самосознания могут быть отмечены и раньше.

Тверские книжники уже в XIV в. подчеркивали гармонию во взаимоотношениях народа и князя. Они видели в нем прежде всего не владетеля, взимающего дань и вершащего суд, но радетеля за благополучие своего княжества и его граждан. Так, например, в летописных рассказах об антиордынском восстании 1327 г. всячески акцентируется пафос противодействия татарам тверичей-граждан: наряду с нейтральным «людие» и высоким «человѣци» по отношению к восставшим чаще употребляется именно «тфѣричи». Подчеркивается, что диакон Дудко – «тфѣретинъ». Подвергшись грабежу со стороны татар, он взывает к согражданам: «О, мужи тфѣрстии, не выдавайте!»<sup>2</sup>. Михаил Александрович Тверской в 1372 г. демонстрирует готовность защищать тверичей перед другими землями: при попытке разрешить конфликт с новгородцами из-за Торжка среди прочих условий он выдвигает и такое: «Кто моих тфѣричь билъ и грабилъ, тѣх ми выдаите»<sup>3</sup>. Летописец подчеркивает, что «Тверская держава» не оставит безнаказанными «обида» тверичей, и превозносит при этом сделанное Михаилом во благо Тверской земли: при нем «сынове тфѣрстии благодатию Божию многа блага въсприаша. При семь корчемники и мытаря и торжныя тамгы истрѣбишася, бѣ бо благороднии изряднѣ княже, церкви Божиа съзидаю и оукрашаа, и люди бесчислено сладцѣ и благочинно собра, и грады тфѣрскыя утверди, и в добрѣдѣнствѣ многа лѣта поживе, миръ глубоко имѣя къ всѣм странам»<sup>4</sup>. Действительно, после проигранной войны 1375 г. Тверь не воевала, что позволило направить ресурсы на внутренние нужды восстанавливающей свои силы Тверской земли. Она снова становится богатым княжеством, торгующим с Востоком и Западом.

Тверь времени «мирного царства Михаила» станет образцом для последующего периода. Летописец утверждает, что сын князя Иван стремится «слѣдовати въ стопы отчаа»<sup>5</sup>. Для тверских книжников важен высокий престиж их отчества – очевидно, Тверскую землю они рассматривают как суверенное государство<sup>6</sup>. Высшая похвала

---

<sup>2</sup> Полное собрание русских летописей (ПСРЛ). Пг., 1922. Т. 15. Вып. 1. Стб. 43.

<sup>3</sup> Там же. Стб. 101.

<sup>4</sup> Там же. Стб. 167.

<sup>5</sup> Там же. Стб. 176.

<sup>6</sup> О становлении и развитии государственности в Тверской земле см.: Кучкин В. А., Флоря Б. Н. Княжеская власть в представлениях тверских книжников XIV–XV вв. // Римско-константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика. М., 1995. С. 186–201; Штыков Н. В.

Михаилу Александровичу то, что тверичи могут гордиться таким государем: «его же именем сынове тѣрстии хваляться, поминающе и в род и род»<sup>7</sup>.

Престиж Тверской земли среди других земель и государств первостепенен для ее летописца, который, рассказывая о событиях 1408 г., разъясняет политическую коллизию на Плаве: тогда Иван отказался выступать вместе с московским князем против Литвы. Василий Дмитриевич втайне от бывших тут же тверских князей и воевод (т. е. сознавая неправомерность своих действий) в перемирной грамоте с Витовтом «не написа честно имѣни брата своего великого князя Ивана Тѣрскаго, но написа и послѣ братіи своей», которая тверским великим князьям приходилась «братией молодшей». Согласно нормам договора 1399 г. между Москвой и Тверью, после имени Василия Дмитриевича должно следовать имя «его брата» Ивана Михайловича, а затем должны идти все прочие – «братия молодшая». Возмущенные тверские князья и воеводы сообщают о случившемся Ивану Михайловичу, и тот сетует, что нарушил традиционно добрые отношения с Витовтом («яко же отци и дѣди наши всегда мирни бываху съ Витовтомъ, такоже и азъ»<sup>8</sup>) ради неблагодарных москвичей. Таким образом, летописец подчеркивает, что Иван Михайлович, как и его предки, вел самостоятельную политику по отношению к Литве. Поэтому тверского князя особенно оскорбляет то, что его имя поставлено «безо чти» «въ вся страны». Поступок московского князя убедил Ивана Михайловича в правильности его прежней политики, ориентирующейся на союз с Витовтом, а не с Москвой.

В правление Бориса Александровича рефлексия, рисующая время Михаила Александровича как «Золотой век» Твери, получила в тверской книжности оформление уже в качестве идеологемы. При всем безудержном славословии, которое воздаст князю Борису в «Слове похвальном» инок Фома, он все же не ставит его выше непререкаемого авторитета: «Но понеже бо Царскыи градъ Констан-

К истории развития аппарата управления тверских князей в XIV – первой четверти XV в. // Труды кафедры истории России с древнейших времен до XX века. СПб., 2006. С. 469–478; Кучкин В. А. Права и власть великих и удельных князей в Тверском княжестве второй половины XIII – XV века // Славянский мир: общность и многообразие. Тверь, 2009. С. 216–226; Конявская Е. Л. Тверь в литературных памятниках периода независимости княжества: власть и народ // Там же. С. 227–236; она же. Политика тверских Рюриковичей в период становления Тверского княжества // У истоков Российского государства. Тверь, 2015. С. 9–23; и др.

<sup>7</sup> ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. 167.

<sup>8</sup> ПСРЛ. СПб., 1863. Т. XV. Стб. 476.

тиномъ хвалиться, а Киевъ же Владимиромъ, а Тфѣрьская же земля, тѣхъ ублажающе, Михаиломъ хвалящееся». Борису Александровичу в честь происхождения от Михайлова «кореня». Он стяжал «Михайловъ разумъ и о человеческой богобоязньство» и продолжает его политику: «миръ убо реку, еже ко странамъ и в мирная всегда готовляшеся, а святыню же, еже преже всего церкви Божии любляше и о тыхъ попечениемъ сердце свое боляше всегда»<sup>9</sup>. Та же мысль о ветви благородного древа будет звучать в панегирическом памятнике времени Бориса Александровича «Предисловіе лѣтописца княженія тѣрського благовѣрныхъ великихъ князей тверскихъ».

Уже треть века во многих работах<sup>10</sup> звучит утверждение, что в период успешной борьбы с Ордой (победа на Куликовом поле) начался подъем национального самосознания, шло возрождение культурных традиций домонгольской Руси – Владимирского и Киевского наследия: «В Москве возрождаются строительные формы Владимира, его живописная школа, его традиции письменности и летописания. В Москву переводятся владимирские святыни, становящиеся отныне главными святынями Москвы. В Москву же переносятся и те политические идеи, которыми руководствовалась великокняжеская власть во Владимире. И эта преемственность политической мысли оказалась и действенной, и значительной, придав уже в XIV в. политике московских князей цели, осуществить которые Москве удалось только во второй половине XVII в. Идеей этой была идея киевского наследства»<sup>11</sup>.

Подобная интерпретация культурно-исторических явлений рассматриваемого периода вызывает серьезные сомнения. В связи с победой над полками Мамая можно говорить о патриотическом подъеме, что не равно «подъему национального самосознания». Традиции владими́ро-суздальской и опосредованно киевской живописи, конечно, различимы в творчестве Андрея Рублева. Нет нужды спорить и с тем, что архитектура конца XIV – XV века продолжает те же традиции. Но в этом можно видеть продолжение прерванного развития того и другого, а не целенаправленную культурную тенденцию. Та же ситуация и в литературе. Использование Епи-

---

<sup>9</sup> Памятники литературы Древней Руси (далее – ПЛДР): Вторая половина XV века. М., 1982. С. 286.

<sup>10</sup> Лихачев Д. С. Русская литература // История всемирной литературы. М., 1985. Т. 3. С. 461–487; он же. Обращение к «своей античности» // Из истории русской культуры. М., 2001. Ч. 1. С. 725–731; Дмитриев Л. А. Литература эпохи русского Предвозрождения. XIV – середина XV века // История русской литературы: В 4 т. Л., 1980. Т. 1. С. 126–184; Каравашкин А. В. Литературный обычай Древней Руси. М., 2011; и др.

<sup>11</sup> Лихачев Д. С. Русская литература. С. 468.

фанием Премудрым в своих сочинениях «Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона, сочинений Кирилла Туровского еще не означает обращения «крупнейшего писателя русского Предвозрождения Епифания Премудрого к традициям национальной независимости»<sup>12</sup>, а лишь подтверждает общепризнанную в науке популярность у наших предков творений этих авторов.

Вместе с тем в историографии высказывалось обоснованное суждение о том, что сходные тенденции проявляли себя уже в конце XIII – начале XIV в.: «летописная традиция Руси продолжилась не только в Новгороде и Галицко-Волынской земле, но и была подхвачена в ее новом центре – Твери», где принявший титул великого князя всея Руси Михаил Ярославич инициировал создание в 1305 г. общерусского летописного свода, включавшего *Повесть временных лет* и другие летописные материалы<sup>13</sup>.

В XIV в., безусловно, шло восстановление связей между русскими землями (правда, путем включения их в орбиту Москвы), которое, быть может, еще и не вело к становлению и осознанию общерусского государственного единства, однако Дмитрий Донской, стремясь закрепить за своими потомками не только территорию вотчины (Московского княжества), но и великое Владимирское княжение, декларирует это в заключаемых договорах и предпринимает иные шаги идеологического характера. Таким важным деянием было перенесение в 1380 г. из Владимира в Москву иконы Дмитрия Солунского. При сыне Дмитрия Донского Василии в 1395 г. в Москву привезли знаменитую икону Владимирской Божией Матери.

Тверь не была в орбите Москвы, их развитие шло параллельно, в противостоянии и соперничестве. И в патриотической идеологии Твери как соперника Москвы было бы естественно искать те же тенденции. Такие тенденции удастся обнаружить. В Ризнице Сергиево-Посадского музея-заповедника выставлена икона (инв. № 4947), являющаяся одним из самых ранних списков знаменитой Боголюбской Божией Матери. Ее относят к тверской школе. Датировка этой маленькой пядничной иконы, сохранившейся в серебряном с позолотой окладе, колеблется от 30-х – 40-х гг. до второй половины XV в.<sup>14</sup> В отличие от Владимирской Божией Матери, ее почитание долгое время было локальным, после гибели Андрея Юрьевича она оставалась реликвией княжеского дома. По-видимому, в таком ка-

<sup>12</sup> Лихачев Д. С. Обращение к «своей античности». С. 726.

<sup>13</sup> Петрухин В. Я. Древняя Русь. Народ. Князь. Религия // Из истории русской культуры. Ч. 1. С. 324.

<sup>14</sup> Подробнее см.: Конявская Е. Л. Боголюбская из Твери // Тверская старина. 2011. № 34. С. 5–10.

честве список с нее пребывал и в Твери: камерный размер иконы позволяет думать, что это мог быть походный образ князя.

Прямые высказывания о Владимире как Матери русских городов с его Златоверхой церковью Пресвятой Богородицы концентрируются в тверских летописных текстах 10-х гг. XV в. – времени Ивана Михайловича. Автор летописного повествования о Едигеевом нашествии осуждает москвичей, которые отдали в чужие руки «мало не половину великаго княженіа всея Руси», в т. ч. Владимир. Тверской автор напоминает, что именно Владимир, а не Москва является «столом» Русской земли: «многославный Володимеръ, еже есть столь земля Русская и град Пречистыя Богоматери, в нем же и князи велиции русстии первосѣдание и столь земля Русская приемлют, иже великий князь всея Руси наименовається, ту бо первую честь приемлет, в немъ же и чудная великаа православнаа соборнаа церкви Пречистыя Богоматери, еже есть похвала и слава по всеи вселеннѣи живущим христианом, источник и корень нашего благочестіа, Златоверха же именуема, пять бо верховъ златых имѣя. Есть в ней же чудотворнаа икона Пречистыя, иже рѣкы цѣлебъ точащи, поганяя оустрашаа»<sup>15</sup>. Почти те же слова вкладывает летописец и в уста старцев, которые тоже осуждают поступок московского князя: «Можеть ли се добро быти, его же во дни наша нѣсть было, ни от древних слышано, иже толико градовъ дати пришелцю князю в землю нашу, наипаче же и столь Роусская земля многославный Володимеръ, мати градомъ». Тот же мотив звучит и позже – под 6919 (1411) г.: «Того же лѣта князи новгородскыи с Татары взяша град славный Володимеръ, столь земля Русская, и Пречистыя икону ограбиша»<sup>16</sup>.

Что же касается обращения «к Киеву и киевскому времени как времени независимости и могущества Руси»<sup>17</sup>, то в тверской книжности упоминаний Киева немного, но эти моменты необходимо отметить. В «Предисловии лѣтописца княжения Тферскаго» его автор, ссылаясь на Хронограф русский по великому изложению, заявляет: «От Киева же убо начну даже и до сего богохранимаго Тверскаго града, въ нем же въспитание бысть благородному Михаилу, великому князю»<sup>18</sup>. О Борисе Александровиче инок Фома говорит, что тверской князь ведет род «от Владимира»<sup>19</sup>. Далее «самодержавный» Борис Александрович объявляется «новым Ярославом»<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 181.

<sup>16</sup> Там же. Стб. 186.

<sup>17</sup> Лихачев Д. С. Русская литература. С. 469.

<sup>18</sup> ПСРЛ. Т. XV. Стб. 469.

<sup>19</sup> ПЛДР: Вторая половина XV века. С. 268.

<sup>20</sup> Там же. С. 270.

Важная апелляция к киевскому летописанию обнаруживается в «Повести о Едигее» Рогожского летописца – в том же тексте, где читаются приведенные выше пассажи о Владимире. Тверской автор говорит о конфликте между Русью и Витовтом как о «расколе» между своими, когда «начашася воевати Русь и Литва, и быша по три лѣта воюючеся и на Плаву приходиша противу себе». При этом он приводит слова старцев, которые, осуждая привлечение помощи татар, напоминают о давних временах: «Не сих ли ради преже Киеву и Чернигову бѣды прилучишася, иже имѣюще брань межу собою, подымающе Половци на помощь, навожаху брать на брата? Да и прѣвое наимуюче ихъ, сребро издааша изъ земля своя, а Половци изъсмотривше рускыи наряд, по сем самимъ съдолѣша. Да не будетъ ли си пакость земли нашеи на прочая дни, егда измаилте, оусмотривше наряд нашея земля, на ны приидут?» Якоже и събысться», – заключает летописец. Еще более показательно обращение в этом памятнике к образцу древних летописателей: автор «Повести» сравнивает себя с «начальным лѣтописцем Кіевьским», который излагал историю «не обинуясь», т. е. беспристрастно, а затем – с Сильвестром Выдубицким, писавшим летопись при Владимире Мономахе, «не украшаа». Князьям же он ставит в пример «первых наших властодержцев», которые «безъ гнѣва повелѣвающе вся добрая и не добрая прилучившаяся написовати»<sup>21</sup>.

Возможно, субъективно обусловленным, но объективно важным был факт создания в 1406 г. в Твери древнейшей из дошедших до нас редакций Киево-Печерского патерика<sup>22</sup>. Задумав основать обитель Успения Богородицы по образцу Киево-Печерского монастыря – места своего пострижения и раннего подвизания, владыка Арсений обращается к текстам Посланий епископа владимирского Симона и печерского инока Поликарпа, написанным в 20-х – 30-х годах XIII в. К основе, заложенной этими текстами, присоединяется Житие, Служба и Похвала Феодосию Печерскому, так формируется Киево-Печерский патерик, один из наиболее крупных и неизменно читаемых памятников средневековой Руси. Из патерика монахи Успенского Желтикова монастыря смогли узнать историю славной обители. Притом главной особенностью Арсеньевской редакции является устранение эпистолярных частей Посланий Симона и Поликарпа. Арсений опустил их, стремясь, по-видимому, приглушить субъектив-

<sup>21</sup> ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 185. См. об этом: *Конявская Е. Л.* О «границах» древнерусской литературы (летопись: писатель и читатель) // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2003. № 2(12). С. 76–80.

<sup>22</sup> См. подробнее: *Конявская Е. Л.* Древнейшие редакции Киево-Печерского патерика // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2006. № 1(23). С. 42–44.



ную окраску памятника, который за счет этого становился «историей для всех».

В XV в. на фоне непримиримой к католическому Западу Москвы Тверь обнаруживает в этом отношении разного рода колебания. Как в XIV в. Ольгерд в послании 1371 г. к константинопольскому патриарху требовал особого митрополита на Киев, Смоленск, Тверь, Малую Русь, Новосиль, Нижний Новгород, так в XV в. Витовт принимал усилия по включению тверской епархии в планируемый комплекс западнорусских епархий, в т. ч. не из Великого княжества Литовского<sup>23</sup>.

На Ферраро-Флорентийский собор Борис Александрович отправил посольство во главе с боярином Фомой Матвеевичем. От спорного отождествления боярина Фомы и инок Фомы – автора «Слова похвального» Борису Александровичу, думается, следует отказаться. Если считать, что боярин впоследствии стал иноком, то нужно признать, что Фома едва ли мог сохранить при этом свое крестильное имя. Вместе с тем то, что инок Фома был в составе посольства, возглавляемого боярином Фомой, весьма вероятно – об этом свидетельствует сам характер текста «Слова»<sup>24</sup>.

Хотя о цели самого собора в «Слове» говорится определенно («стяжание о православной вѣре христианомъ с римляне»), и князь дает напутствие посольству: «прилѣжно смотрити, и аще ли что от Седмаго собора приимуть или приложат, того слышати и не хотим»<sup>25</sup>, о его ходе и итогах не сообщается. Сдержанно дипломатичным будет в дальнейшем и поведение Бориса Александровича в отношении митрополита Исидора.

Впрочем, текст «Слова похвального» интересен другим. Он отражает идеалы и мечтания великого князя тверского, который видел себя просвещенным правителем под стать ренессансным (насколько он мог иметь представление о таковых), а Тверь – процветающей землей и прекрасной столицей, приводящей в восторг иноземцев.

Наряду с масштабным строительством храмов, упоминаемых в славословиях Фомы, Борис Александрович уделяет много внимания и градостроительству: обновляет и восстанавливает запустевший Кашин и другие города. Тверь становится привлекательной землей. Сюда устремляются в период династической смуты второй четверти

<sup>23</sup> См.: Турилов А. А. Послание митрополита Григория Цамблака великому князю тверскому Ивану Михайловичу (1415 г.) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2015. № 4(62). С. 104–106.

<sup>24</sup> Конявская Е. Л. Авторское самосознание древнерусского книжника (XI – середина XV в.). М., 2000. С. 172–173.

<sup>25</sup> ПЛДР: Вторая половина XV века. С. 272.

XV в. жители Московской земли, в т. ч. богатые купцы<sup>26</sup>. По словам Фомы: «И от князеи, и от велможь, и даже и до простых людии жаляють въ господарствѣ томъ быти»<sup>27</sup>.

Как известно из тверской летописи и «Слова похвального» инока Фомы, в 1438 г. Борис Александрович занялся обустройством своего двора – он возводит белокаменный храм Бориса и Глеба. В тверской писцовой книге XVI в. указано, что храм стоял «на сенях», видимо, княжеского дворца. Позже, в 1452–1455 гг., очевидно, вместо прежнего домового храма, упоминавшегося при Михаиле Александровиче, появился храм архангела Михаила «на сѣнѣхъ». Строит Борис Александрович и новую резиденцию в крепости на острове на месте Феодорова монастыря – градъ Любѣлинь (Любовин). Здесь он устраивает свой двор, на котором еще до завершения строительства «сѣтвори пирь весель, и не токмо на то позванымъ, но и прилучившимся»<sup>28</sup>. Н. Н. Воронин писал, что устройство нового двора – княжеской резиденции – и было основной целью столь неоднозначного мероприятия<sup>29</sup>. Видимо, решение не перестроить, а создать резиденцию по собственному замыслу и подвигло князя не только на значительные материальные затраты, но и обращение к мнению народа. Фома подчеркивает, что изначально выбор места для «града» был определен Борисом и «сѣвѣтомъ всѣхъ людеи». Борис Александрович собирает «поместных» князей, бояр, духовенство и при стечении народа вновь просит совета: «Но хошу того якоже сѣвѣти мои, такоже и сѣвѣти ваши – утверждение вашему великому граду Тѣбри». Лишь после того, как они высказываются в поддержку его начинания, он «повелѣ рубити». Для созидания крепости он «призва мужи хитры и изобрете ихъ... и пристави ихъ къ съвершению такового дѣла в лѣтъ 6955, месяца апреля 23»<sup>30</sup>.

Нет сомнения, что Борис Александрович переустроил также резиденцию в Ржеве, в которую удалось войти, лишь преодолев сопротивление ее жителей: «Слово похвальное» упоминает «свой двор» князя, где он также учинил пир – для своих князей, воевод и местных жителей.

<sup>26</sup> Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. (ДДГ). № 36. С. 102, 104.

<sup>27</sup> ПЛДР: Вторая половина XV века. С. 290.

<sup>28</sup> Там же. С. 296. В Тверском сборнике летописец оценивает эти действия князя иначе: там говорится, что князь «разорил монастырь святого страстотерпца Феодора Тирона», чтобы поставить «город» (ПСРЛ. Т. XV. Стб. 493).

<sup>29</sup> Воронин Н. Н. Зодчество Северо-Восточной Руси XII–XV вв. М., 1962. Т. 2. С. 396.

<sup>30</sup> ПЛДР: Вторая половина XV века. С. 296.

Очевидно, что пиры, коль скоро они отмечаются Фомой особо, были важной частью нового церемониала, который складывался при князе. Безусловно, некий установленный «ряд» жизни княжеского двора на Руси существовал издавна. Об этом среди прочих свидетельствует, например, «Житие Феодосия Печерского», где упоминаются и пиры князя, и идущие ко двору с самого раннего утра «вельможи» и бояре. Отрок Феодосий должен был прислуживать вельможам, созданным на праздничный пир к «властелину».

Известно, что Борис Александрович увенчал себя неким «царским венцом», а приближенные его должны были в княжеских палатах «ходить... въ красныхъ блистаниихъ». Сам же он красен лицом, ризами, умом и нравом: «И понеже не могу изобрести, – пишет Фома, – честнаго его хождения, и ризнаго его украшения, и красоты лица его, и старческаго его мудрования въ юностиѣмъ тѣлѣ, и обычай сладкыи, с кротостию смѣшенъ»; «Воистину, въ древнихъ царехъ нѣсть таковаго слыхати, красна лицемъ, и ризами, и наипаче же и добродетельми»<sup>31</sup>. Вероятно, на его стремление к новому церемониалу и парадной придворной жизни повлияла поездка к Витовту в 1430 г., чей «людный и разноязычный двор поражал современников своим богатством»<sup>32</sup>.

Позже от вернувшегося с Ферраро-Флорентийского собора посольства в Твери, возможно, узнали о придворной жизни ренессансной Италии. Обращает на себя внимание упоминание в Грамоте охранной (*Salvus conductus*) папы Евгения IV (РНБ. Q.XVII.50. Л. 354–355 об.), данной русскому посольству из Твери, некоей «рухляди» и «товаров», которые Фома с «товарищи» везли из Италии. Быть может, среди этой «рухляди» были и те самые «красные ризы» для князя, и «красные блистания» для придворных.

Некую аналогию образу Бориса Александровича как идеального князя можно усмотреть в славословии Константина Костенечского сербскому деспоту Стефану Лазаревичу, который правил немногим ранее Бориса Александровича (до 1427 г.). Сербский деспот, согласно агиографу, отличался боголюбием, честью и добродетелью. В Житии Стефана Лазаревича<sup>33</sup> подробно описаны укрепления Белграда, созданные его стараниями, – стены, ворота и др., а также указано на введение льгот для жителей Белграда на торговлю. Стефана Лазаревича уважали в странах Запада и Востока, отовсюду к нему стекались люди, он всех «оустрои и своихъ странъ ждрѣби

<sup>31</sup> ПЛДР: Вторая половина XV века. С. 280.

<sup>32</sup> Полехов С. В. Наследники Витовта. Династическая война в Великом княжестве Литовском в 30-е годы XV века. М., 2015. С. 11.

<sup>33</sup> Благодарю А. А. Турилова за указание на этот памятник.

оудостовагати»<sup>34</sup>. Характерно, что Константин говорит о перенятии Стефаном «изредьных обычаев» Восточных и Западных стран, с которыми Сербская держава «съжительствовала»: «даже и до самых одежд» – на пользу и красоту<sup>35</sup>; чин «сънѣдеи посаждения»<sup>36</sup> и другие элементы церемониала.

Разумеется, типологическое сходство в похвале сербскому деспоту и тверскому правителю можно обнаружить далеко не во всем, хотя бы уже потому, что жанр жития и светской похвалы здравствующему князю существенно разнятся. Есть и отличия, не имеющие отношения к жанру, – характера реально исторического и ментального. Например, Восток / восточные страны воспринимаются автором Жития Стефана скорее в положительном ключе – на фоне неоднозначной оценки Западных стран и правителей. А инок Фома трактует Восток отстраненно, противопоставляя восточных правителей «верным царям»: Борис Александрович «не токмо же от вѣрныхъ цареи честь велику и дарѣе приимааху, но и от невѣрныхъ цареи». Фома сам видел, «еже приидоша послѣ от далекия земли, от Шаврукова царьства, и ихъже нѣсть просто слыхано в нашеи земли. Таковое имя тѣи ордѣ, но понеже бо неудобъ входима нашими устами за долгость пути»<sup>37</sup>. Так он подчеркивает чуждость той земли, выговорить длинное название которой не под силу «нашим устам». Хотя, возможно, эта чуждость им преувеличивается. Он не видел всех доставленных ко двору князя даров, а потому ссылается на тех, кого расспросил на этот счет: кто-то говорил, что подарили «двадевять» «камок», кто-то – «тридевять». Таким образом, Фома обнаруживает знание о восточном счете девятками и обычае преподносить дары из 9 частей<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> Константин Философ и његов Живот Стефана Лазаревиѡа деспота српскога. Горни-Милоновац, 2004. С. 247.

<sup>35</sup> Конечно, о красоте правителей писали придворные книжники и в более раннее время. Подобные примеры легко обнаружить в летописных некрологических характеристиках князей и иных эпидейктических текстах. В частности, болгарский царь Иоанн Александр (1331–1371) характеризуется в созданном по его заказу «Песнивец» (Псалтыри толковой) как «роумѣнодоброзрачныи», «красныи видомъ» и т. д. (см.: Кодов Хр. Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Българската академия на науките. София, 1969. С. 14).

<sup>36</sup> Константин Философ и његов Живот Стефана Лазаревиѡча. С. 249.

<sup>37</sup> ПЛДР: Вторая половина XV века. С. 312.

<sup>38</sup> Ср.: «Новенной называется дар, состоящий из девяти различных предметов, например шелковой ткани, scarлатового сукна и других вещей, числом до девяти: таков обычай при подношениях правителям в этих областях» (Борбаро и Канторини о России: К истории итало-русских связей в XV в. Л., 1971. С. 141–142 (ит. текст: С. 118)). Словом «новенна» здесь Бар-

Разумеется, не только образцы придворного церемониала по черпнул инок Фома в Ферраре<sup>39</sup>. Значимой составляющей идеального образа ренессансного правителя было покровительство наукам и искусствам. И Фома восхваляет Бориса за те же заслуги в меценатстве, за какие, к примеру, в Северной Италии прославляли маркизов (позже герцогов) д'Эсте.

Хотя в большей степени гуманистическому ренессансному идеалу личности соответствовал маркиз Леонелло д'Эсте, правивший Феррарой с 1441 г.<sup>40</sup>, и его отец Никколо д'Эсте также мог служить примером просвещенного правителя: он стремился открыть в Ферраре университет, коллекционировал произведения античного искусства, был меценатом<sup>41</sup>. Еще большую известность имела в этом отношении Флоренция, которая была тогда на пути от республики к синьории Медичи. Козимо Медичи открыл первую публичную библиотеку, попечительствовал Платонической и Аристотелевской школам, был заказчиком переводов древнегреческих философов и ученых, инициатором и участником философских диспутов.

В «Слове похвальном» таким покровителем искусств и ремесел предстает и тверской князь: «всяко художество и хитрость управлять». Речь явно идет не только о привлечении художников и мастеров, но и некоем «управлении» (т. е. покровительстве) их деятельностью. По наблюдениям А. В. Рындиной, уровень мастерства резчиков на знаменитой рогатине Бориса Александровича во многом превосходил достижения русского искусства XVI в., притом «типология и стиль некоторых композиций навеяны западными источниками»<sup>42</sup>.

В первой половине XV в. в Твери развивается международная торговля: есть археологические данные о поступлении тканей из Фландрии; западноевропейское происхождение имеют найденные в слоях этого периода ножи, металлическая оправка для зеркала, а также целый ряд деревянных футляров для зеркал. Примерно к тому же времени относится и ряд других предметов импорта: изделия из

---

баро переводит тюркское слово «токуз», обозначающее в т. ч. «дар из девяти предметов»; с обычаем таких даров он столкнулся, путешествуя по Крыму.

<sup>39</sup> Согласно той же грамоте, тверское посольство побывало в Ферраре, а затем во Флоренции в 1438–1439 гг.

<sup>40</sup> Впрочем, Леонелло был известен как меценат и знаток искусств еще в правление отца.

<sup>41</sup> *Бернадская Е. В.* Сионьория и гуманистическая культура (по материалам Феррары 15–16 вв.) // Проблемы культуры итальянского Возрождения. Л., 1979. С. 18–20.

<sup>42</sup> *Попов Г. В., Рындина А. В.* Живопись и прикладное искусство Твери. XIV–XVI века. М., 1979. С. 520–521.

янтаря, самшитные гребни, части модных остроносых туфель, шахматная фигура, кубик для игры в кости и др.<sup>43</sup>

«Повсюду събирая святыя книги и поучашася ими, еже ко спасению», Борис Александрович подобен царю Симеону и Птолемею Египетскому-«книголюбцу» (основателю «Музея»-Академии, публичной библиотеки). Сам он «чресь предѣлы и книгами гораздъ и х комуже хоцеть, к тому бесѣдуетъ, и никтоже отвѣщати ему можетъ, но всѣми владѣть»<sup>44</sup>. О каких беседах, в которых Борису нет равных, говорит Фома? Не ренессансные ли диспуты на филологические и философские темы при дворах и академиях д'Эсте и Медичи были взяты в Твери за образец? Ранее о подобного рода беседах, не имеющих отношения к практической деятельности князя по управлению городом и княжеством и не касающихся религиозной тематики<sup>45</sup>, информации не появлялось.

Трудно сказать, сколь широк был круг интеллектуального общения великого тверского князя, которому, как можно себе представить, грезился город блеска роскоши, образованности и артистизма. Но сам Фома являл собой именно такого интеллектуала, «сотрапезника» князя, который надеялся, что «и мы не забытнии познани тобою быти, и жаждуще от тебе милости, и якоже и елень воды»<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> См: Лапшин В. А. Тверь в XIII–XV вв. СПб., 2009. С. 165–167.

<sup>44</sup> ПЛДР: Вторая половина XV века. С. 290.

<sup>45</sup> Есть свидетельство о некоем публичном богословском споре (речь шла о постах в Господские и Богородичные праздники, попадавшие на среду и пятницу) двух владык при князе Андрее Боголюбском и при горожанах: «и бы<sup>с</sup> тажа про то велико. пре<sup>д</sup> блговѣрны<sup>м</sup> князе<sup>м</sup> Андрѣе<sup>м</sup>. [и] предо всѣми людьми». Далее говорится о таком же споре при византийском императоре Мануиле (см.: ПСРЛ. Л., 1926–1928. Т. 1. Вып. 1–3. Стб. 352).

<sup>46</sup> Там же. С. 284.

ЛИТОВСКАЯ РУСЬ В XV в.:  
ЕДИНАЯ ИЛИ РАЗДЕЛЕННАЯ?  
(НА МАТЕРИАЛЕ КОНФЛИКТОВ МЕЖДУ  
РУССКИМИ ЗЕМЛЯМИ ВЕЛИКОГО  
КНЯЖЕСТВА ЛИТОВСКОГО  
И ГОСУДАРСТВЕННЫМ ЦЕНТРОМ)\*

Когда речь заходит о взаимоотношениях государственного центра и периферийных регионов Великого княжества Литовского (ВКЛ) в XV в., ученые нередко имплицитно исходят из противопоставления Литвы и Руси как неких сравнительно целостных общностей, отношения между которыми характеризовались напряженностью, выразившейся в ряде конфликтов. Еще историки XIX – начала XX в. (М. О. Коялович, Н. П. Дашкевич, В. Б. Антонович, М. К. Любавский, М. С. Грушевский и др.)<sup>1</sup> сформулировали представление, согласно которому после заключения польско-литовской (Кревской) унии или при Витовте Литва оттеснила Русь от участия в политической жизни государства, а русские князья, бояре и мещичи вели борьбу против политического неравноправия, заложенного в привилегиях литовским боярам-католикам 1387 и 1413 гг., что привело к распространению имущественных и личных привилегий литовских бояр на другие этноконфессиональные и социальные группы. Такому пониманию способствовали многочисленные упоминания

---

\* В основу статьи легли материалы, собранные благодаря финансовой поддержке Фонда Герды Хенкель (Gerda Henkel Stiftung, проект AZ 08/SR/08 "Politische Konflikte und die Gesellschaft im Großfürstentum Litauen im 15. Jahrhundert"). Применительно к землям средневековой Руси и их восточнославянскому населению используется прилагательное «русский», образованное по правилам современного русского языка (корень *рус-* + суффикс *-ск-*) и не несущее каких-либо отсылок к современной Российской Федерации и ее жителям.

<sup>1</sup> См. обзор историографии: Русина О. В. Міжконфесійні взаємини й суспільно-політичні рухи XV – початку XVI ст. на теренах України // Український історичний журнал. 2006. № 3. С. 4–16.

Руси в тогдашних источниках – актах польско-литовской унии, земских привилегиях, летописных и эпистолярных памятниках.

Уже при первом взгляде на историографию проблемы создается впечатление, что в ней преувеличено значение одной из характеристик, а именно – «русскости». Разные ученые, хотя и понимали ее по-разному – как этническую, конфессиональную, территориальную характеристику, акцентировали внимание именно на ней, поскольку это позволяло создать определенную целостную картину истории ВКЛ. Между тем ясно, что участникам этих событий был присущ и целый ряд других характеристик, и необходимо задаться вопросом о том, каким образом эти характеристики определяли их действия.

Существенным шагом вперед в изучении позиции жителей русских земель ВКЛ стала книга немецкого историка Хорста Яблоновского «Западная Русь между Вильной и Москвой»<sup>2</sup>, в которой он выделил среди конфликтов XV в. не только «стремление к самостоятельности»<sup>3</sup> и признаки «промосковской ориентации»<sup>4</sup>, но и свидетельства существования «пролитовской ориентации», которые усмотрел в смоленских событиях конца XIV – начала XV в. и особенно 1440 г., в позиции князей Чарторыйских в том же году, в попытках установить отдельного великого князя литовского при Казимире, в войне 30-х гг. XV в. между Свидригайлом и Сигизмундом Кейстутовичем, а также в позиции новгородского боярства в 70-е гг. XV в.<sup>5</sup> В наши дни несколько работ отношениям православ-

---

<sup>2</sup> Jablonowski H. Westrussland zwischen Wilna und Moskau. Die politische Stellung und die politischen Tendenzen der russischen Bevölkerung des Grossfürstentums Litauen im 15. Jahrhundert. Leiden, 1955.

<sup>3</sup> Ibid. S. 101–113. Сюда отнесены: отпадение Смоленска от ВКЛ и существование самостоятельного Смоленского княжества в 1401–1404 гг., выступление против Ягайла на Западном Подолье в первые годы XV в., бегство Свидригайла из заточения в Кременце в 1418 г., смоленское восстание 1440 г., восстановление Киевского удельного княжества в начале 1440-х гг. и его судьба при Казимире, существование Волынского удельного княжества Свидригайла в 1442–1452 гг. и заговор волынской знати 1453 г. после смерти Свидригайла и перехода Волыни под власть великого князя литовского.

<sup>4</sup> Ibid. S. 113–132. Здесь рассмотрены отъезды знати из ВКЛ в Москву в 1406–1408 гг., «заговор князей» 1481 г., впрочем, как заключает автор, в них нет оснований видеть наличие «промосковской ориентации» среди русского населения ВКЛ (Ibid. S. 123), и княжеские отъезды конца XV в.

<sup>5</sup> Ibid. S. 133–152.



ного населения ВКЛ с государственной властью посвятили Е. В. Русина<sup>6</sup> и М. М. Кром<sup>7</sup>.

Со времени создания больших обобщающих трудов по истории ВКЛ рубежа XIX–XX вв. объем знаний о взаимоотношениях его политического центра и периферийных регионов существенно расширился. Вводились в научный оборот новые источники и по-новому анализировались уже известные, а отдельные события из истории ВКЛ становились предметами специального исследования. Эти процессы продолжаются и в настоящее время. Кроме того, необходимо обращать внимание не только на конфликтогенные моменты в политике великих князей литовских, но и на их мероприятия, направленные на интеграцию периферийных регионов в общегосударственные структуры<sup>8</sup>. Чтобы понять место Руси в составе ВКЛ, необходимо, учитывая накопленные знания, рассмотреть политические конфликты между его периферийными (в данном случае русскими) регионами и центром и задаться вопросами: кем были инициаторы и участники этих конфликтов? какие цели они преследовали и чего добились? Речь идет и о вооруженных конфликтах, и о разного рода попытках отложиться от ВКЛ, и об отъездах местной знати. Конечно, не следует упускать из виду примеры мирного взаимодействия русских земель ВКЛ с государственным центром. В качестве нижней хронологической границы правомерно избрать 1386 г., когда началась реализация условий Кревского соглашения – великий князь литовский Ягайло крестился по католическому обряду, женился на Ядвиге Анжуйской и, короновавшись, занял польский престол. Спустя год началось юридическое закрепление неравноправия католиков и православных (в привилегиях Ягайла литовскому боярству и виленским мещанам 1387 г.<sup>9</sup>). Верхней хронологической

---

<sup>6</sup> Русина О. В. Міжконфесійні взаємини; Русина Е. В. Проблемы политической лояльности православного населения Великого княжества Литовского в XIV–XVI вв. // Сословия, институты и государственная власть в России: Средние века и раннее Новое время: сборник статей памяти академика Л. В. Черепнина. М., 2010. С. 546–554.

<sup>7</sup> Результаты исследований собраны в книге: Кром М. М. Меж Русью и Литвой. Пограничные земли в системе русско-литовских отношений конца XV – первой трети XVI в. 2-е изд., испр. и доп. М., 2010.

<sup>8</sup> Подробнее см.: Полехов С. В. Смоленское восстание 1440 г. // Исторический вестник. Т. 7(154): Литва, Русь и Польша XIII–XVI вв. М., 2014. С. 160–197; он же. Власть в Полоцке в XIV – первой половине XV в. Из истории взаимоотношений центра и регионов в Великом княжестве Литовском // *Ukraina Lithuanica: студії з історії Великого князівства Литовського*. Київ, 2015. С. 44–78.

<sup>9</sup> Lietuvos metrika. Knyga Nr. 25. Užrašų knyga 25 / Parengė D. Antanavičius ir A. Baliulis. Vilnius, 1997. № 1. P. 35–37; Собрание древних грамот и актов городов: Вильны, Ковна, Трок, православных монастырей, церк-

границей послужит начало первой московско-литовской войны конца XV столетия, которое В. Н. Темушев в специальном исследовании отнес к 1486 г.<sup>10</sup>

Первый конфликт между центром и периферией ВКЛ разгорелся буквально в те самые дни, когда в Кракове происходили торжества по случаю крещения, свадьбы и коронации Ягайла. В феврале 1386 г., пользуясь отсутствием Ягайла и его родственников, князь Андрей Ольгердович Полоцкий и ливонский магистр Робин фон Эльтц двинулись на Литву, а Святослав Иванович Смоленский – на Мстиславль, отторгнутый у Смоленского княжества еще в 50-е гг. XIV в.<sup>11</sup> Эта акция была спланирована заранее: об этом косвенно свидетельствует не только ее хронология, но и ленная присяга, принесенная Андреем Ольгердовичем ливонскому магистру в октябре 1385 г.<sup>12</sup> Несомненно, целью смольнян было возвращение Мстиславля. При этом смольняне не стремились снискать расположение жителей Мстиславского княжества, но проявляли по отношению к ним крайнюю жестокость, что отметил летописец-современник<sup>13</sup>. Более сложен вопрос о том, какие цели преследовал Андрей Ольгердович: не исключено и даже вполне вероятно, что он собирался заявить претензии на литовский престол. В качестве ответной меры Ягайло отправил в Литву нескольких Гедиминовичей, которые сначала разбили смоленские войска (причем Святослав Иванович погиб, а его сын Юрий присягнул на верность Ягайлу и Скиргайлу), а затем взяли Полоцк и пленили Андрея Ольгердовича, который был отправлен в заточение в Хенцины.

Следующий крупный конфликт начался в 1389 г., когда Витовт Кейстутович попытался захватить Вильну, а после неудачи вместе со своими сторонниками нашел приют в Тевтонском ордене в Пруссии. В следующем году Витовт вместе с орденскими войсками и «гостями» из Западной Европы совершил большой поход на Вильну. Однако взять виленские замки не удалось. Примерно в это время, согласно «Летописцу великих князей литовских», «Полтеск град дался» Витовту<sup>14</sup>. В самом факте сомневаться не приходится, хотя по-

---

вей, и по разным предметам. Ч. 1. Вильна, 1843. № 1. См. также: *Kodeks dyplomatyczny katedry i diecezji wileńskiej* / Wyd. J. Fijałek i W. Semkowicz. T. 1. Kraków, 1932–1948. № 7.

<sup>10</sup> *Цемушаў В. М.* На ўсходняй мяжы Вялікага Княства Літоўскага (сярэдня XIV – першая палова XVI ст.). Смаленск, 2014. С. 170–176.

<sup>11</sup> Подробнее см.: ПГ. Т. 2. М., 2015. С. 39 (коммент. А. Л. Хорошкевич и автора этой статьи).

<sup>12</sup> ПГ. Т. 1. М., 2015. № 13, 14. С. 77–79.

<sup>13</sup> *Ліцкевіч А. У.* «Аповесць пра аблогу Мсціслаўля» канца XIV – пачатку XV стст. // *Здабыткі. Дакументальныя помнікі на Беларусі*. Вып. 9. Мінск, 2007. С. 127–146.

<sup>14</sup> ПСРЛ. Т. 35. М., 1980. С. 64, 70 (цитата), 88, 114.

дробности этого события неизвестны и ни о каких боевых действиях с участием крестоносцев из Пруссии или Ливонии на полоцком направлении источники не сообщают<sup>15</sup>. Несомненно, это происходило при активном участии полочан. Примечательно, что они предпочли князя-католика и притом изгнанника православному Скиргайлу, под властью которого Полоцкая земля находилась с 1387 г. и которого впоследствии Витовтов летописец называл «чюдным» и «добрым»<sup>16</sup>. Витовт же после похода 1390 г. оставался в Пруссии, ситуация затягивалась, и разрешить ее удалось лишь летом 1392 г. посредством примирения Ягайла с двоюродным братом: тот получил трокскую «отчину», Луцк, но вместе с тем и Вильну<sup>17</sup>.

За возвращением Витовта из Пруссии в Литву последовало очередное масштабное переустройство политической системы Великого княжества Литовского. На протяжении 1392–1395 гг. были ликвидированы крупные удельные княжества Ольгердовичей, сведенных со своих княжений: Дмитрий-Корибут – из Новгородка<sup>18</sup>, Свидригайло – из Витебска, Скиргайло – из Полоцка и Менска, Федор Любартович – из Владимира Волынского и из Новгорода-Северского, Владимир Ольгердович – из Киева. Кроме того, с Подолья были изгнаны Федор и Василий Кориатовичи, а из Смоленского княжества – Глеб Святославич, и обе эти земли перешли под власть Витовта (западную часть Подолья он передал Ягайлу). Для этого Витовту пришлось совершить несколько военных походов, сопровождавшихся осадами крепостей и сражениями. Наконец, в конце 1394 или начале 1395 г. умер Скиргайло – главный на тот момент соперник Витовта<sup>19</sup>. Последний в 1395 г. стал титуловаться великим князем литовским. При этом были сохранены такие княжества, как Мстиславское и Ратненское, в которых правили Семен-Лугвень и

---

<sup>15</sup> *Paravicini W.* Die Preussenreisen des europäischen Adels. Teil 2. (Beihefte der Francia. Bd. 17/2.) Sigmaringen, 1995. Teil 2. S. 36–37.

<sup>16</sup> ПСРЛ. Т. 35. С. 65, 72.

<sup>17</sup> *Nikodem J.* Witold, wielki książę litewski (1354 lub 1355 – 27 października 1430 roku). Kraków, 2013. S. 127–155; *Idem.* Charakter rządów Skirgiełły i Witolda na Litwie w latach 1392–1394 // *Lituano-Slavica Posnaniensia. Studia historica.* Т. 11. Poznań, 2005. S. 158–161.

<sup>18</sup> О принадлежности Новгородка Корибуту в начале 90-х гг. XIV в. свидетельствует топография его владений (*Груша А. И.* Документальная письменность Великого княжества Литовского (конец XIV – первая треть XVI в.). Минск, 2015. С. 87, примеч. 305).

<sup>19</sup> О дате смерти Скиргайла см.: *Tęgowski J.* Pierwsze pokolenia Giedyminowiczów. (Biblioteka genealogiczna. Т. 2.) Poznań; Wrocław, 1999. S. 103 (здесь же указана литература); *Ліцкевіч А. У.* Атручэнне князя Скіргайлы ў Кіеве (1395 год). Гістарычны каментарый і праблема аўтарства другой часткі «Летапісца вялікіх князёў літоўскіх» // *Arche.* 2012. № 3.

Федор Ольгердовичи соответственно. Следует согласиться с теми исследователями, которые объясняют ликвидацию названных княжеств инициативой Витовта, стремившегося расширить и укрепить свою власть после возвращения «отчины»<sup>20</sup>. Проводя такую политику, он всячески подчеркивал верность Ягайлу, и тот вынужден был соглашаться с действиями Витовта и санкционировать их, хотя объективно они были направлены против той политической системы, которую король выстраивал на землях Великого княжества Литовского. Все подробности этой акции неизвестны, ее приходится восстанавливать по скудным свидетельствам источников. Необходимо подчеркнуть ее продуманность, которая проявлялась в поисках компромисса с местными элитами. Ликвидируя крупные удельные княжения, Витовт не ставил перед собой цель полностью «извести» региональные элиты. Так, на Смоленщине сохранили свое влияние потомки боярина Гаврила Непролея, одного из первых гарантов присяги Юрия Святославича Ягайлу и Скиргайлу в 1386 г.<sup>21</sup>; на Полотчине – бояре Корсаки и мещане Сорочковичи<sup>22</sup>, на Волыни – бояре Кирдеевичи<sup>23</sup> и даже члены окружения Кориатовичей на Подолье<sup>24</sup>. Заменяя удельных князей на наместников, Витовт назначал последними не только литовских бояр-католиков, но и православных князей, пусть и лишенных полномочий суверенных и полусуверенных правителей, но воспринимаемых местным населением как «свои». Так дело обстояло в Смоленской, Киевской и Полоцкой землях<sup>25</sup>. При ликвидации удельных княжеств сохранялась определенная сте-

<sup>20</sup> Наиболее обстоятельно этот взгляд аргументирован в работах Я. Никодема. См. его обобщающий труд, в котором указаны соответствующие работы: *Nikodem J. Witold. S. 154–166*. См. также: *Lietuvos istorija. T. 4. Nauji horizontai: dinastija, visuomenė, valstybė. Lietuvos Didžioji Kunigaikštystė 1386–1529 m. Vilnius, 2009. P. 372* (текст Р. Петраускаса).

<sup>21</sup> Подробнее см.: *Полехов С. В. Смоленское восстание. С. 172–173*.

<sup>22</sup> *Полехов С. В. Власть в Полоцке. С. 61*.

<sup>23</sup> Ср. упоминания боярина Васьки Кирдеевича в документах XIV в.: *Nowy kodeks dyplomatyczny Mazowsza. Cz. III: Dokumenty z lat 1356–1381 / Wyd. I. Sułkowska-Kuraś i S. Kuraś. Warszawa, 2000. № 24. S. 31* (договор литовских и мазовецких князей 1358 г. – более поздний фальсификат, основанный на подлинном документе); *Розов В. Українські грамоти. Т. 1: XIV в. і перша половина XV в. Київ, 1928. № 7. С. 14; Halecki O. Z Jana Zamoyskiego inwentarza archiwum koronnego. Materiały do dziejów Rusi i Litwy w XV wieku // Archiwum Komisji Historycznej. T. 12. Cz. 1. Kraków, 1919. S. 166–167*.

<sup>24</sup> *Михайловський В. Еластична спільнота. Подільська шляхта в другій половині XIV – 70-х роках XVI століття. Київ, 2012. С. 39–40* (ср., впрочем, С. 60–61).

<sup>25</sup> *Полехов С. В. Новые документы о Киевской земле XV века // Сфрагистичний щорічник. Вип. II. Київ, 2012. С. 264–268; он же. Власть в Полоцке. С. 64–65*.

пень автономии, зафиксированной в письменной форме (полоцкий и витебский областные привилеи) либо основанной на обычном праве (представления о «старине», отразившиеся, например, в возникших позже киевском и смоленском областных привилеях).

Описанная акция не обходилась без конфликтов, но разрешались они достаточно быстро. Об этом свидетельствует уже сама хронология событий – то, что целый ряд крупных княжеств удалось ликвидировать на протяжении двух-трех лет. В том, чтобы избежать конфликтных ситуаций, был заинтересован и польский король Владислав Ягайло: при его посредничестве проходили съезды князей, на которых обсуждались и фиксировались контуры предстоящих территориальных переустройств<sup>26</sup>, он заботился о материальном обеспечении некоторых князей, лишившихся своих уделов<sup>27</sup>. Некоторые из участников таких конфликтов довольно быстро начинали службу Витовту: так, Корибут служил Витовту уже в 1394 г., а Владимир Ольгердович и князь Иван Друцкий были гарантами знаменитого Салинского договора Витовта с Тевтонским орденом от 12 октября 1398 г.<sup>28</sup>

Первым крупным политическим конфликтом собственно XV столетия стало отпадение в августе 1401 г. Смоленска, где удалось

<sup>26</sup> Так, 18 февраля 1394 г. в Делятичах (Dolaticze) близ Новгородка собрались Витовт, Скиргайло, Владимир Ольгердович Киевский и Федор Ольгердович Ратненский, чтобы поручиться за бывшего полоцкого князя Андрея Ольгердовича, все еще пребывавшего в королевском плену (Akta unji Polski z Litwą. 1385–1791 / Wyd. St. Kutrzeba i Wł. Semkowicz. Kraków, 1932. № 35. S. 32). Расходные книги малопольских вице-прокураторств за конец мая – первую половину июня 1394 г. сообщают о большом съезде князей с польским королем, в котором участвовали Витовт, Скиргайло, Андрей Ольгердович, некий смоленский князь. Этот съезд прямо назван «всеобщим» в одной из записей о расходах «pro d[omi]no Rege et eius consuecione generali cum duce Vitoldo et Scirgalone necnon et aliis ducibus quam pluribus» (Rachunki dworu króla Władysława Jagiełły i królowej Jadwigi z lat 1388 do 1420. Wyd. F. Piekosiński. (Monumenta medii aevi historica res gestas Poloniae illustrantia. T. 15.) Kraków, 1896. S. 192–193, 237–242, 266; Rachunki królewskie z lat 1393–1395 i 1412. Rachunki podrzętwa krakowskiego. Rachunki stacji nowosądeckiej / Oprac. H. Wajs. Warszawa, 1993. S. 77–84).

<sup>27</sup> См. сведения о князьях, пребывавших при дворе Владислава Ягайла по данным расходных книг: *Korba M.* Goście z rodów książęcych i królewskich na dworze Władysława Jagiełły w latach 1385–1420 // *Curia Jagiellonica. Studia z dziejów dworu i kultury dworskiej w XV–XVI wieku.* (Praeclara stirps Jagiellonica. Vol. 1.) Lublin, 2009. S. 9–44.

<sup>28</sup> *Tęgowski J.* Pierwsze pokolenia Giedyminowiczów. S. 83, 109; *Die Staatsverträge des Deutschen Ordens in Preussen im 15. Jahrhundert.* Bd. 1 (1398–1437). 2. Aufl. Hg. von E. Weise. Marburg, 1970. № 2. S. 12.

восстановить власть Юрия Святославича<sup>29</sup>. Причиной этого конфликта стало сохранение не просто традиций самостоятельности и живой памяти о ней (Смоленская земля была включена в состав ВКЛ в 1395 г.), но и их носителя – представителя смоленской ветви Рюриковичей. Недаром после 1404 г. Витовт сделал все возможное, чтобы устранить всякую возможность контактов смольнян с ним и его сыном Федором<sup>30</sup>. Выбор же конкретной даты занятия Смоленска Юрием Святославичем, вероятно, обусловило начало конфликта Витовта с Тевтонским орденом из-за Жомойти<sup>31</sup>. Обращает на себя внимание, что в попытках отвоевания Смоленска участвовали князья Лугвень, Корибут и Свидригайло<sup>32</sup>, а стало быть, и жители их владений на Литовской Руси. С другой стороны, не подтверждается мнение тех историков (А. Левицкого, Л. Колянковского), которые усматривали координацию смоленских событий с одновременными им коллизиями на Западном Подолье<sup>33</sup>.

Практически одновременно с отпадением Смоленска разгорелся еще один конфликт, в который оказались вовлечены правящие круги не только ВКЛ, но и Польского королевства, а также Тевтонского ордена. Недовольный заключением новой польско-литовской унии, укрепившей позиции Витовта, Свидригайло заключил союз с мазовецким князем Семовитом IV; вскоре же, когда от владений Витовта отпал Смоленск, а сам он оказался втянут в войну с Тевтонским орденом, мятежный Ольгердович завязал контакты с руководством последнего, а в начале 1402 г. перебрался туда и заключил союз с Орденом с целью отвоевания «отчины», теперь понимаемой как все Великое княжество Литовское<sup>34</sup>. По словам прусского хро-

<sup>29</sup> Jablonowski H. Westrussland zwischen Wilna und Moskau. S. 101–104, 133.

<sup>30</sup> Беспалов Р. А. Литовско-московские отношения 1392–1408 годов в связи со смоленской, черниговской и рязанской политикой Витовта и Василия I // Средневековая Русь. Вып. 12. М., 2016. С. 148–150.

<sup>31</sup> См. о начале этого конфликта: Almonaitis V. Žemaitijos politinė padėtis 1380–1410 metais. Kaunas, 1998. P. 132–136.

<sup>32</sup> Tęgowski J. Pierwsze pokolenia Giedyminowiczów. S. 109.

<sup>33</sup> Jablonowski H. Westrussland zwischen Wilna und Moskau. S. 104–105. Смоленское посольство побывало у Свидригайла, бежавшего с Подолья в Пруссию, лишь весной 1403 г. (Das Marienburger Tresslerbuch der Jahre 1399–1409 / Hg. von E. Joachim. Königsberg, 1896. S. 231, 239). Вызвано оно было, скорее всего, матримониальными связями младшего Ольгердовича со смоленской ветвью Рюриковичей (Полехов С. В. Браки князя Свидригайла Ольгердовича // По любви, въ правду, безо всякие хитрости. Друзья и коллеги к 80-летию В. А. Кучкина. М., 2014. С. 237–249).

<sup>34</sup> Подробнее см.: Полехов С. В. Наследники Витовта. Династическая война в Великом княжестве Литовском в 30-е годы XV века. М., 2015. С. 134–137.

ниста (помезанского официала, иногда именуемого Иоганном Посильге или «de Redden»), к нему присоединились многие поляки и русины<sup>35</sup>. Однако спутники Свидригайла в Ордене были немногочисленными и незнатными, судя по его обещанию скрепить союзный договор печатями литовских бояр после завоевания виленского престола<sup>36</sup>. В основе конфликта лежали личные амбиции князя-католика, совсем недавно обещавшего не раздавать подольских замков «схизматикам»<sup>37</sup>. Между тем подольские сторонники князя, лишённые какой-либо помощи от него, достаточно быстро сдались на милость польского короля Владислава Ягайла, и тот восстановил свою власть над мятежным регионом. Походы Свидригайла и орденских войск на Вильну (1402) и Троки (1403) ничего не дали: Витовту удалось своевременно казнить шесть его сторонников – виленских мещан<sup>38</sup>. Содержание мятежного князя становилось для Ордена накладным, и в итоге Свидригайло примирился с Витовтом и Ягайлом и получил от них владения в Польше и ВКЛ.

Следующая череда конфликтов сопровождала московско-литовскую войну 1406–1408 гг., когда состоялось несколько отъездов знати на службу к Василию I<sup>39</sup>. В 1406 г. совершил отъезд Александр Нелюб из рода Гольшанских<sup>40</sup>, собирався «изменить» Витовту и князь Александр Патрикеевич Стародубский<sup>41</sup>. Но наиболее масштабная акция такого рода имела место летом 1408 г., когда в Москву отъехала большая группа чернигово-северских и смоленских князей и бояр во главе со Свидригайлом и брянским епископом Исаакием. Судя по рассказу помезанского официала, Свидригайло к этому времени уже завязал контакты с московским великим князем Василием I, с которым воевал Витовт, а действия последнего подтолкнули его и его сторонников к отъезду. Некоторые источники сообщают о присутствии в свите Свидригайла поляков и литовцев<sup>42</sup>. Как

<sup>35</sup> SRP. Bd. 3. S. 254.

<sup>36</sup> Die Staatsverträge. № 10. S. 18–20.

<sup>37</sup> Halecki O. Wcielenie i wznowienie państwa litewskiego przez Polskę (1386–1401) // Przegląd Historyczny. T. 21. Warszawa, 1917–1918. S. 59, przyp. 2; Kurtyka J. Repertorium podolskie. Dokumenty do 1430 roku // Kurtyka J. Podole w czasach jagiellońskich. Kraków, 2011. S. 356. № 41.

<sup>38</sup> Paravicini W. Die Preussenreisen. Teil 2. S. 40; SRP. Bd. 3. S. 258.

<sup>39</sup> Подробнее см.: Полехов С. В. Наследники Витовта. С. 137–139; Беспалов Р. А. Литовско-московские отношения. С. 129–182.

<sup>40</sup> ПСРЛ. Т. 25. М., 1949. С. 234; Приселков М. Д. Троицкая летопись. Реконструкция текста. М.; Л., 1950 (Репринт: СПб., 2002). С. 461.

<sup>41</sup> CEV. № 352.

<sup>42</sup> Dlugossii J. Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae. Lib. X et lib. XI (1406–1412). Varsaviae, 1997. P. 20; Бычкова М. Е. Состав класса феодал-

бы то ни было, после приезда в Москву судьбы отъехавших князей и бояр сложились очень по-разному: одни вернулись назад, другие остались на московской службе<sup>43</sup>. Обращает на себя внимание, что источники свидетельствуют об участии русских подданных Витовта в его походах на Москву 1406, 1407 и 1408 гг. – либо прямо, либо косвенно (посредством упоминания литовско-русских князей, которые, несомненно, возглавляли военные отряды)<sup>44</sup>. По условиям мира с Витовтом Василий I обязался выдать ему Свидригайла. Тот, узнав об этом, бежал в Орду, по-видимому, во время нашествия Едигея на Москву в конце 1408 г. Оттуда он вернулся в Литву и примирился с Витовтом, но ненадолго: тот, узнав о его контактах с руководством Тевтонского ордена, отправил его в заточение в волынский Кременец, где он просидел девять лет, а двух его сторонников – «могущественных князей», имена которых нам не известны, велел казнить<sup>45</sup>.

Следующий политический конфликт с участием русской знати ВКЛ, зафиксированный источниками, был связан опять-таки со Свидригайлом<sup>46</sup>. В марте 1418 г. православные князья Дашко (Даниил Федорович) Острожский и, вероятно, Александр Нос освободили его из заточения в Кременецком замке. О причинах этого остается лишь догадываться; возможно, освобождение Свидригайла было связано с недовольством постоянными татарскими набегами на Южную Русь, а заговорщики рассчитывали на то, что по истечении срока очередного перемирия с Орденом, действовавшего до 13 июля 1418 г.<sup>47</sup>, Витовт и Ягайло окажутся втянутыми в новую войну с ним и не смогут воспрепятствовать ходу событий в этой части своих владений. Дашко Острожский происходил из наиболее влиятельного княжеского рода Волыни, который сохранял свои позиции еще долгое время. Александр Нос же принадлежал к потомству На-

---

лов России в XVI в. М. 1986. С. 41–42, 74; Беспалов Р. А. Литовско-московские отношения. С. 170, примеч. 214.

<sup>43</sup> См.: Беспалов Р. А. Литовско-московские отношения. С. 179–180.

<sup>44</sup> *Dlugossii J. Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae*. Lib. X et lib. XI (1406–1412). P. 14; CEV. № 369 (о дате см.: Беспалов Р. А. Литовско-московские отношения. С. 153, примеч. 125). Ягайло упоминает своих братьев – участников походов 1406 и 1408 гг. (*Elementa ad fontium editiones*. T. 2. Romae, 1960. № 64, 67. P. 40, 42).

<sup>45</sup> Zwölf Urkunden zu O. Stavenhagen: "Livland und die Schlacht bei Tannenberg". Bearb. von Dr. Leonid Arbusow jun. // *Sitzungsberichte der Gesellschaft für Geschichte und Altertumskunde der Ostseeprovinzen Russlands aus dem Jahre 1911*. Riga, 1913. № 1. S. 265–266.

<sup>46</sup> Подробнее см.: Полехов С. В. Наследники Витовта. С. 139–142.

<sup>47</sup> *Die Staatsverträge*. № 122. S. 120. Перемирие было продлено еще на один год лишь 26 апреля 1418 г. (*Ibid.* № 129. S. 127–128).



римонта Гедиминовича и, возможно, уже в эти годы вынашивал планы возвращения себе «отчины» Пинска<sup>48</sup>. Бегство младшего Ольгердовича из заточения сильно обеспокоило Витовта: тот опасался, что мятежному князю удастся привести к присяге какую-то часть ВКЛ<sup>49</sup>. Однако Свидригайло, несмотря на первоначальные успехи на Волыни – взятие Луцкого замка<sup>50</sup>, после безрезультатных переговоров о союзе с молдавским воеводой Александром Добрым<sup>51</sup> удалился ко двору римского и венгерского короля Сигизмунда Люксембургского<sup>52</sup>, откуда завязал контакты с силезскими князьями, руководством Тевтонского ордена, а также с австрийским герцогом Эрнстом (последний был женат на Цимбарке, дочери мазовецкого князя Семовита IV и Александры Ольгердовны – сестры Свидригайла<sup>53</sup>). Известно, что вместе с ним в далекие скитания отправился и Дашко Острожский, но спутники их были, вероятно, немногочисленными, коль скоро вопрос о пропуске Свидригайловых сторонников («byleger unde gunner») из Литвы и Жомойти через Орден встал лишь в конце 1418 г., после того как в Жомойти разгорелось восстание против власти Витовта<sup>54</sup>. Все это свидетельствует о том, что опасения Витовта

<sup>48</sup> Полехов С. В. Наследники Витовта. С. 570–571.

<sup>49</sup> Возможно, бегство Свидригайла было одной из причин, вызвавшей распоряжение Ягайла подольской шляхте присягнуть Витовту и во всем ему повиноваться, выданное в октябре 1418 г. в Вильне, где король встречался с Витовтом (CEV. № 805). В историографии это распоряжение обычно связывают с нежеланием шляхты Западного Подолья, переданного под власть Витовта в 1411 г., признавать его власть.

<sup>50</sup> ПСРЛ. Т. 6. Вып. 1. М., 2000. Стб. 541; Т. 18. М., 2007. С. 165.

<sup>51</sup> Об этом шляхтич Януш Стембарский писал великому магистру Ордена 24 июня 1418 г. (GStAPK, OBA 2758).

<sup>52</sup> Так, 10 ноября 1418 г. Свидригайло был в Пассау, епископ которого Георг фон Гогенлоэ был близким сторонником Сигизмунда Люксембургского, чье пребывание там же фиксируют с 15 ноября. 11 февраля 1419 г. Свидригайло, как и Сигизмунд Люксембургский, находился в Прессбурге (GStAPK, OBA 2679, 3104; *Itinerar König und Kaiser Sigismunds von Luxemburg, 1387–1437*. Warendorf, 1995. S. 99; *Itineraria regum et reginarum Hungariae (1382–1438)*. Budapestini, 2005. P. 102–103). Примирение Свидригайла с Ягайлом было достигнуто во время встречи последнего с Сигизмундом Люксембургским в Кошицах в мае 1419 г. (CEV. № 840. P. 447).

<sup>53</sup> Jasiński K. *Rodowód Piastów mazowieckich*. (Biblioteka genealogiczna. T. 1.) Poznań; Wrocław, 1998. S. 115–117.

<sup>54</sup> См. недатированный перечень вопросов вроцлавского епископа Конрада IV Старшего из рода силезских Пястов, переданных великому магистру через посольство верхнего маршала Ордена, и ответы последнего, датированные 7 февраля 1419 г. (GStAPK, OBA 2866, 2867, 2911). Вероятно, это посольство побывало у епископа в ноябре 1418 г., когда он писал вели-

не оправдались и на Волыни Свидригайлу закрепиться не удалось. Точно так же не оправдалась его уверенность, что стоит ему появиться в ВКЛ, как подданные Витовта перейдут на сторону Свидригайла, объявившего себя законным наследником литовского престола<sup>55</sup>. В 1420 г. он был вынужден примириться с Витовтом и Ягайлом и получил от них обширные владения.

Крупнейшим политическим конфликтом в ВКЛ в XV в. стала династическая война между князьями Свидригайлом Ольгердовичем и Сигизмундом Кейстутовичем, разгоревшаяся в 1432 г. Ее историки особенно охотно приводят в качестве примера русско-литовского антагонизма и солидарных действий русских земель ВКЛ по отношению к государственному центру. Между тем специальное исследование событий 30-х гг. XV в., предпринятое автором этих строк<sup>56</sup>, показало, что такой подход безоснователен. Не подтвердилось господствовавшее в историографии представление о покровительстве Свидригайла русинам, с одной стороны, и их особым симпатиям к нему, с другой. Рассмотрение политики Свидригайла в период его княжения в Вильне в 1430–1432 гг. не принесло подтверждений этого тезиса, выдвинутого краковским епископом Збигневом Олесницким<sup>57</sup> и подхваченного его секретарем Яном Длугошем. Важную роль в заговоре и возведении Сигизмунда на престол сыграли православные князья Олелько Владимирович и Семен Иванович Гольшанский<sup>58</sup>, известные своим личным благочестием<sup>59</sup>, тогда как

---

кому магистру в том числе о Свидригайле (CEV. № 813. Р. 433–435; тогда же имели место контакты младшего Ольгердовича с вроцлавским епископом: GStAPK, OBA 2679).

<sup>55</sup> Эта уверенность отразилась в рассказе прусского хрониста, составленном как раз тогда, когда Свидригайло в очередной раз пытался добиться помощи Ордена против Витовта, – в 1419 г. (SRP. Bd. 3. S. 374–375).

<sup>56</sup> *Полехов С. В. Наследники Витовта.*

<sup>57</sup> CESXV. T. 2 / Ed. A. Lewicki. Cracoviae, 1891. № 204.

<sup>58</sup> Liv-, esth- und curländisches Urkundenbuch. Bd. 8 (1429 Mai – 1435) / Hg. von H. Hildebrand. Riga; Moskau, 1884. № 624. S. 365–366; GStAPK, OBA 6210 (опubl. с русским переводом: *Полехов С. В. Наследники Витовта.* Прил. I. № 4. С. 518–521).

<sup>59</sup> Широко известны вкладная запись Олельки Лавришевскому монастырю и ответ патриарха константинопольского Григория III Маммы на его послание, составленное примерно в 1446–1447 гг., в котором князь вопрошал об условиях унии с католиками, и послание митрополита Ионы тому же князю 1449–1450 гг. (*Розов В. Українські грамоти. Т. 1. № 62. С. 113; [Мікульскі Ю. М.] Некаторыя матэрыялы да гісторыі роду князёў Амелькавічаў-Слуцкіх і г. Слуцка XV–XVI ст. (з нагоды кнігі А. А. Скеп'ян "Князі Слуцкія") // Беларуская даўніна. Вып. 1. Мінск, 2014. С. 159–160 и цветная вклейка; Ранние русские источники по истории Ферраро-Флорентийской унии и*

среди сторонников Свидригайла, спасшегося бегством в Полоцк, высокие позиции сохранили знатные литовские бояре<sup>60</sup>. Осенью 1432 г. русские подданные поддержали Свидригайла как законного правителя – в этом как раз нет ничего удивительного: напротив, было бы странно, если бы они при наличии Свидригайла быстро признали власть Сигизмунда Кейстутовича. Главным объединяющим фактором по отношению к русским землям ВКЛ на протяжении шести лет войны выступал великий князь, притом католик – свергнутый, но не покорившийся Свидригайло. Сомнительно и утверждение, будто русская знать ВКЛ стремилась верной службой ему заслужить себе место в «большой политике»: совершая попытки отвоевания западных земель ВКЛ и великокняжеского престола у Сигизмунда Кейстутовича, Свидригайло намеревался договариваться с его окружением, как показывают сохранившиеся документы<sup>61</sup>. Проявление недовольства его политикой вело к разрушению единства земель, продолжавших признавать его власть: так, Волынь за годы династической войны успела побывать под властью польского короля (1432–1433) и Сигизмунда Кейстутовича (август 1434 – начало (?) 1436 г.), Восточное Подолье в 1434 г. из-за недальновидных действий самого Свидригайла перешло к королю, Смоленская земля в 1435 г. пыталась отложиться от Свидригайла, а после его поражения в Вилькомирской битве в том же году очень быстро признала власть Сигизмунда. Стоило разнестись слухам о гибели Свидригайла, как его лагерь покинул Григорий Протасьев, очевидно, признав власть того же Сигизмунда, а впоследствии – московского великого князя Василия II<sup>62</sup>.

С победой Сигизмунда Кейстутовича над Свидригайлом к концу 1438 г. череда бурных событий в ВКЛ не закончилась. 20 марта

---

ее восприятия в православном мире // *Флоря Б. Н.* Исследования по истории Церкви. С. 465–466; *Абеленцева О. А.* Митрополит Иона и установление автокефалии Русской Церкви. М.; СПб., 2009. С. 346–354). Что же касается Семена Гольшанского, то сохранилась грамота от 26 октября 1485 г., которую «кнегини Семенова Сѣмѣновича кнегини Марим(ь)яна» дала «попом гольшаньским на *потвержен(ь)е*, што *ж* придал свекор мои княз(ь) Семень и предкы ег(о) Светомоу *Іушу* из Глуська из дымоу по грошу» (*Lietuvos nacionalinis muziejus. Perg. R-838*). Юридическим автором грамоты была известная по другим источникам княгиня Марина Трабская, а ее свекром – Семен Иванович Гольшанский (*Wolff J. Kniaziowie litewsko-ruscy. S. 58, 98*).

<sup>60</sup> См. подробный перечень его сторонников в 1432–1438 гг.: *Полехов С. В.* Наследники Витовта. С. 559–631.

<sup>61</sup> Там же. С. 497–498, 528–530.

<sup>62</sup> Там же. С. 598–599.

1440 г. сам Сигизмунд был убит в своем замке в Троках. Решающую роль в убийстве сыграли князья Чарторыйские – православные Гедиминовичи, действовавшие, вероятно, в интересах Свидригайла. Последнему, впрочем, не удалось воспользоваться плодами их действий, поскольку верх взяла группировка знати, пригласившая на великое княжение юного Казимира Ягеллона<sup>63</sup>.

Между тем беспорядки вспыхнули в периферийных регионах ВКЛ, первым из которых стала Смоленщина<sup>64</sup>. Узнав об убийстве Сигизмунда, в Смоленске восстали «черные люди» – ремесленники, составлявшие низшую категорию полноправного городского населения; впрочем, не исключено, что к ним присоединилась и какая-то часть более состоятельной части городского населения – местичей. Они сразились с боярами, сохранившими верность воеводе Андрею Саковичу и пообещавшими признать власть будущего великого князя литовского. После того как бояре выехали из города и отправились в Литву, повстанцы пригласили в качестве «воеводы» князя Андрея Дмитриевича, происходившего из тверской ветви Рюриковичей и владевшего Дорогобужем, а чуть позже – Юрия Лугвеневи-ча, которому незадолго до этого вокняжившийся в Литве Казимир вернул его «отчину» Мстиславль. Юрий Лугвеневи-ч попытался развить наступление на Полоцк и Витебск, но, в конечном счете, потерпел поражение и выехал в Москву, а Смоленск был взят великокняжескими войсками. Казимир – точнее, князья и паны, правившие от его имени, осуществили не только репрессии в отношении «вечников», но и несколько серий раздач владений местным князьям, боярам и мещанам, а в 1447 г. Смоленская земля получила областной привилей.

К сожалению, неизвестно, каким образом в 1440 или самом начале 1441 г. было восстановлено Киевское княжество, которое получил Олелько Владимирович. Х. Яблоновский относит его к числу проявлений «стремления к самостоятельности»<sup>65</sup>, но больше оснований причислить его к категории событий, которые свидетельствуют о «пролитовской ориентации», коль скоро Киевщина осталась под властью Гедиминовича, признававшего верховную власть великого князя литовского. Малоизученной пока остается позиция населения Подляшья в литовско-мазовецком конфликте из-за этого региона, также разгоревшемся в начале 1440-х гг. Зато благодаря исследованию Оскара Халецкого известны подробности возникно-

<sup>63</sup> Там же. С. 470–490.

<sup>64</sup> Подробнее см.: Полехов С. В. Смоленское восстание. С. 160–197; он же. Наследники Витовта. С. 484.

<sup>65</sup> Jablonowski H. Westrussland zwischen Wilna und Moskau. S. 109.

вления Луцкого княжества Свидригайла. Причиной послужила необдуманная политика правящих кругов ВКЛ, которые, стремясь закрепить Волынь под властью Казимира, попытались сделать ставку на малозначительные роды и землевладельцев неместного происхождения, что предусматривало в т. ч. и перераспределение земельной собственности. Это заставило волынских князей и бояр в начале 1442 г. пригласить на княжение в Луцк Свидригайла. Напряженность в их отношениях с Литвой сохранилась до 1443 г., когда Свидригайло признал власть Казимира<sup>66</sup>.

Очередные проявления напряженности во взаимоотношениях между государственным центром и периферийными регионами были связаны с удельными княжествами – Луцким и Киевским – и их князьями. 10 февраля 1452 г. в Луцке умер Свидригайло, после чего богатая Волынь согласно его завещанию перешла в состав Великого княжества Литовского. Этот переход был согласован с местной знатью и готовился заранее. Тем не менее сохранялась некоторая вероятность того, что этим будут недовольны поляки, которые тоже очень хотели заполучить Волынь. И действительно, очень скоро, уже в следующем году, был раскрыт заговор волынской знати (одним из его участников был луцкий староста Немира Рязанович), целью которого был переход Луцкой земли в состав Польского королевства. О нем, как и о любом заговоре, известно очень мало, но можно предполагать, что он был связан с недовольством волынских князей и бояр новой властью. Вероятно, ситуация была урегулирована при помощи выдачи великокняжеского привилея и земельных раздач<sup>67</sup>.

Под 1456 и 1461 гг. польский историк Ян Длугош сообщает о требованиях знати ВКЛ дать стране отдельного великого князя – Семена Олельковича, занимавшего в это время киевский престол<sup>68</sup>. Эти попытки не увенчались успехом. В. Б. Антонович в этой связи писал о Семене как о «поборнике и представителе русских народных интересов»<sup>69</sup>. Вероятно, это обстоятельство учитывалось «авторами» проекта его возведения на престол, но все же следует иметь в виду, что Семен состоял в родстве с одним из них – литовским

---

<sup>66</sup> GStAPK, OBA 8274; *Halecki O. Ostatnie lata Świdrygiełły i sprawa wołyńska za Kazimierza Jagiellończyka*. Kraków, 1915. S. 10–50; *Kolankowski L. Dzieje Wielkiego Księstwa Litewskiego za Jagiellonów*. T. 1 (1377–1499). Warszawa, 1930. S. 236.

<sup>67</sup> *Halecki O. Ostatnie lata Świdrygiełły*. S. 221–224; *Kolankowski L. Dzieje Wielkiego Księstwa Litewskiego za Jagiellonów*. S. 278.

<sup>68</sup> *Długossii J. Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae. Liber XII (1445–1461)*. Cracoviae, 2003. P. 258, 353.

<sup>69</sup> Антонович В. Б. Монографии по истории Западной и Юго-Западной России. Т. 1. Киев, 1885. С. 238–239.

паном-католиком Яном Гаштольдом, и это не в последнюю очередь предопределило выбор его кандидатуры. Неизвестно, насколько серьезными были планы оппозиции Казимиру. Так, В. А. Воронин считает их вполне основательными<sup>70</sup>. Следует признать, что кандидатура Семена подходила литовским правящим кругам по целому ряду причин, и не только в силу того, что он был женат на дочери Яна Гаштольда, умершего в 1458 г.: это и принадлежность к династии Гедиминовичей, и обширные владения (к 1456 г. Семен правил в крупнейшем удельном княжестве в составе ВКЛ); сюда же могло относиться и православное вероисповедание, которое располагало к нему многочисленных жителей русских земель государства (хотя межконфессиональные разногласия не были непреодолимым барьером при формировании политической лояльности, в т. ч. для жителей той же Киевщины, как выяснится впоследствии). В то же время примечательно, что Семен Олелькович вокняжился в Киеве совсем недавно, в 1455 г.<sup>71</sup>, ему необходимо было защищать город от татарских набегов и отстраивать его, а угрозы участников сеймов 1456 и 1461 гг. в конечном счете так и не были реализованы, несмотря на очередные отлучки великого князя из страны. По словам Длугоша, литовское посольство с требованиями к королю прибыло в Ленчицу 30 августа 1456 г.<sup>72</sup>, а уже 15 сентября литовские сановники писали верховному госпитальеру Тевтонского ордена и эльбингскому комтуру Генриху Ройссу фон Плауэну, что не могут принять его посольства из-за неотложных дел с соседями – псковичами, новгородцами, москвичами и татарами и что ответ ему будет дан в королевских письмах<sup>73</sup>. В непростой внешнеполитической обстановке

<sup>70</sup> Воронин В. А. Князья Олельковичи – претенденты на власть в Великом княжестве Литовском // *Studia historica Europae Orientalis*. Исследования по истории Восточной Европы. Вып. 9. Минск, 2016. С. 106–109.

<sup>71</sup> Историки часто колеблются в определении даты смерти Олельки и вокняжения его сына Семена – 1454 или 1455 г.? – пускаясь в рассуждения о хронологии нарративных источников (см.: [Мікульські Ю. М.] Некаторыя матэрыялы. С. 153; Воронин В. А. Князья Олельковичи. С. 104). Между тем сохранилась грамота Олельки, датированная 1 февраля 3-го индикта, что соответствует 1455 г. (Стороженко А. В. Очерки переяславской старины. Исследования, документы и заметки. Киев, 1900. С. 79–80; Клепатский П. Г. Очерки по истории Киевской земли. Т. 1: Литовский период. Одесса, 1912. С. 55). Длугош пишет о действиях Семена Олельковича уже под тем же 1455 г. [Długossii J. Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae. Liber XII (1445–1461). P. 245].

<sup>72</sup> Długossii J. Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae. Liber XII (1445–1461). P. 258.

<sup>73</sup> GStAPK, OBA 14635; публикация текста: Korczak L. Monarcha i poddani. System władzy w Wielkim Księstwie Litewskim w okresie wczesnojagiellońskim. Kraków, 2008. Aneks 1. Nr 5. S. 170–171. В оригинале послание датировано «в среду после Рождества и проч.» (an der methewoche noch Nativitatis etc.)

нечего было и думать о каких бы то ни было серьезных переменах внутри страны. В перечне отправителей письма рядом стоят имена виленского воеводы Яна Гаштольда и трокского воеводы Монивида (Яна Монивидовича), которые, по Длугошу, принадлежали соответственно к «оппозиционной» и «прокоролевской» группировкам<sup>74</sup>. Все это заставляет присоединиться к точке зрения Р. Петраускаса, который видит в заявлениях литовской знати лишь средства давления на Казимира с целью заставить его больше времени проводить в Литве<sup>75</sup>. В конечном счете эти попытки не увенчались успехом.

Напряженная ситуация сложилась на Киевщине после того, как в декабре 1470 г. умер киевский князь Семен Олелькович. Можно было ожидать, что Казимир назначит в Киев наместника: ранее он уже заявлял о верховной власти над Киевом, несмотря на то что Семен титуловался «отчичем и дедичем киевским» (напомню, в Киеве княжили его отец Олелько и дел Владимир Ольгердович). О недовольстве киевлян упразднением княжества сообщает современник событий Ян Длугош<sup>76</sup>. Однако это недовольство не вылилось в какие-либо крупномасштабные столкновения, в конечном счете киевляне приняли господарского наместника – литовского пана Мартина Гаштольда. Этому способствовали и родственные связи нового

---

1456 г. Л. Корчак вслед за Л. Колянковским считает, что здесь имеется в виду Рождество Христово, и потому относит его к 29 декабря 1456 г., ссылаясь на то, что в это время в Вильне состоялся съезд Казимира с литовскими панами. Эта точка зрения отразилась и в недавно изданном итинерарии Казимира [Rutkowska G. Itinerarium króla Kazimierza Jagiellończyka 1440–1492. (Itineraria Jagiellonów. T. 1.) Warszawa, 2014. S. 155, przyp. 725]. Однако в этом послании, как и в других подобных ему, сановники выступали *вместо* правителя, находившегося вдали от Литвы. Нет оснований думать, будто они в присутствии Казимира захотели присвоить себе его prerogative ведения дипломатической корреспонденции, поскольку в том же письме имеется ссылка на него. Поэтому правы были Э. Йоахим и В. Хубач, которые датировали послание литовских сановников 15 сентября 1456 г. – средой после Рождества Девы Марии. См. также: GStAPK, OBA 14324; Łata wojny trzynastoletniej w „Rocznikach, czyli kronikach” inaczej „Historii Polskiej” Jana Długosza (1454–1466). Vol. 1. Komentarz krytyczny / Oprac. S. M. Kuczyński i in. Łódź, 1964. S. 73.

<sup>74</sup> Это справедливо отмечено в книге: *Petrauskas R. Lietuvos diduomenė XIV a. pabaigoje – XV a.: Sudėtis – struktūra – valdžia*. Vilnius, 2003. P. 190–191. Необходимо помнить и о том, что названные вельможи принадлежали к тому самому поколению, которое пятнадцатью годами ранее возвело Казимира на престол и вершило государственные дела от его имени в период его малолетства, а теперь имело все основания ревностно относиться к росту его самостоятельности, проявлявшемуся в т. ч. в поездках в Польшу.

<sup>75</sup> *Petrauskas R. Lietuvos diduomenė*. P. 190–191.

<sup>76</sup> *Krupska A. W sprawie genezy tzw. spisku książąt litewskich w 1480–1481 roku. Przyczynek do dziejów walki o „dominium Russiae” // Roczniki Historyczne*. R. 48 (1982). Warszawa; Poznań, 1983.

наместника с прежними киевскими князьями (он был женат на представительнице православного рода князей Гольшанских, бывших киевскими воеводами в конце XIV – первой трети XV в., а его сестра была замужем за Семеном Олельковичем), и превращение его резиденции в своеобразное подобие княжеского двора<sup>77</sup>.

Вероятно, недовольство утратой позиций дало о себе знать спустя десять лет после упразднения Киевского княжества, вылившись в «заговор князей» 1481 г., в который также были замешаны Олельковичи. Источники, современные событиям или во всяком случае хронологически близкие к ним<sup>78</sup>, сообщают о следующем. Не позднее мая 1481 г. по приказу Казимира были арестованы заговорщики, намеревавшиеся перед Пасхой (22 апреля) убить его и его сыновей во время охоты, а затем арестовать королеву<sup>79</sup>. 30 августа того же года двое из них, Михаил Олелькович и Иван Юрьевич Гольшанский, были казнены<sup>80</sup>, а Федору Ивановичу Бельскому удалось спешно бежать в Москву, оставив в Литве супругу. Источники московского происхождения сообщают о намерении заговорщиков передать Ивану III земли «по Березыню реку». М. М. Кром справедливо усомнился в реалистичности такого плана, поскольку речь шла об огромных территориях, которые заговорщики не контролировали<sup>81</sup>. Одна-

<sup>77</sup> *Петраускас Р.* Между Вильнюсом и Киевом: литовские вельможи во главе Киевского воеводства в XV – начале XVI в. // *Ukraina Lithuanica*. Т. 2. Київ, 2013. С. 50–51.

<sup>78</sup> При рассмотрении «заговора князей» ученые охотно ссылаются на небольшой текст, озаглавленный «Отрывок о казни Слуцких князей...» («Fragmentum de supplicio ducum Slucensium...»), введенный в научный оборот Оскаром Халецким в 1919 г. и опубликованный Стивеном Роуэллом (*Rowell S. C.* Išdavystė ar paprasti nesutarimai? Kazimieras Jogailaitis ir Lietuvos diduomenė 1440–1481 metais // *Lietuvos valstybė XII–XVIII a.* Vilnius, 1997. Priedas 7. P. 71–72). В нем их казнь объясняется отъездом Михаила Олельковича из Новгорода в 1471 г., позволившим Ивану III покорить его. Разумеется, не исключено, что так звучало одно из обвинений в адрес Михаила в 1481 г. Но возникает вопрос: если в основе данного текста лежат достоверные сведения, то почему в нем ничего не сказано о заговоре князей против Казимира и его семьи, тогда как в далеком Данциге или Любеке об этом были прекрасно осведомлены? В целом без специального историко-ведческого анализа этого текста, известного по рукописям XVIII в., не до конца ясно, что в нем восходит к ранним источникам, а что додумано при его составлении. Автор этих строк планирует посвятить ему специальную статью.

<sup>79</sup> *CESXV*. Т. 3 / Ed. A. Lewicki. Cracoviae, 1894. № 296. P. 321–322.

<sup>80</sup> ПСРЛ. Т. 35. С. 122. Близкие даты приводятся в немецких источниках – «на осень» в данцигских хрониках и «около [праздника св.] Михаила» в любекской городской хронике (цит. по: *Krupska A.* W sprawie genezy. S. 141–142, *przyp.* 75).

<sup>81</sup> *Кром М. М.* Меж Русью и Литвой. С. 87–88.



ко зерно истины в этом сообщении есть. По сообщению любекской городской хроники, заговорщики действовали в согласии с Иваном III, который как раз незадолго до этого высказал претензии на русские земли ВКЛ. Историки XIX–XX вв. усматривали в этом событии проявление русско-литовского антагонизма (М. С. Грушевский), религиозную подоплеку (М. К. Любавский, Л. Колянковский) или движение православного населения ВКЛ за присоединение к Москве (К. В. Базилевич)<sup>82</sup>. Между тем специальное изучение «заговора князей» показало, что имел место сговор родственников, которые после устранения Казимира и его сыновей, скорее всего, намеревались отдать великокняжеский престол Михаилу Олельковичу. По-видимому, следует согласиться с тем, что последней каплей, переполнившей чашу терпения заговорщиков, оказалось назначение новым киевским воеводой в обход киевских «отчичей» православного Ивана Ходкевича вместо Мартина Гаштольда, ставшего трокским воеводой<sup>83</sup>. Судя по всему, Казимир постарался не придавать широкой огласке подробности раскрытого заговора: летописец-современник из ВКЛ снабдил запись о казни заговорщиков замечанием «вина их Богу единому свѣдущу»<sup>84</sup>; после казни сохранила свои владения вдова Михаила Олельковича<sup>85</sup>, а брат другого заговорщика, Александр Юрьевич Гольшанский, вскоре стал старостой городенским<sup>86</sup>, – все это несмотря на то что земский привилей самого Казимира 1447 г. предусматривал возможность наказания родственников преступника в случае государственной измены («*criminibus lese maiestatis solum exceptis*»)<sup>87</sup>.

Приведенные данные при ближайшем рассмотрении не подтверждают представления о масштабном русско-литовском антагонизме, которым была якобы пронизана политическая жизнь ВКЛ

---

<sup>82</sup> Историографию вопроса см.: Кром М. М. *Меж Русью и Литвой*. С. 86–87.

<sup>83</sup> Krupska A. Olelkowicz (Aleksandrowicz) Michał // *Polski słownik biograficzny*. Т. 23. Zesz. 6. Wrocław etc., 1978. S. 745.

<sup>84</sup> ПСРЛ. Т. 35. С. 122.

<sup>85</sup> Сохранилась вкладная грамота Анны, вдовы Михаила Олельковича, слуцкой церкви Св. Варвары от 21 декабря 1481 г., которой она подтвердила и расширила вклад своего покойного супруга (*Lietuvos nacionalinis muziejus*. Perg. R-841; публикация: Воронин В. А. Князя Олельковичи. С. 125–126). В публикации приводятся два варианта датировки грамоты – 1481 или 1482 г. Вторая датировка представляется мне невероятной, поскольку к концу XV в. в деловой письменности ВКЛ господствовал сентябрьский стиль.

<sup>86</sup> *Petrauskas R. Lietuvos diduomenė*. P. 194 (nuor. 206), 314.

<sup>87</sup> CESXV. Т. 3. № 7. Р. 10. § 4.

после заключения унии с Польшей. Обращает на себя внимание широкое участие князей в этих конфликтах. Исследователи связывали это с тем, что они выражали настроения русских земель ВКЛ, были их лидерами. Однако положение разных князей было очень разным: в одних случаях можно говорить о попытках упрочить пошатнувшееся положение или вернуть утраченные позиции (конфликты с участием Олельковичей при Казимире), в других – о проявлении личных амбиций (выступления Свидригайла против Витовта, авантюра Юрия Лугвеневича), в-третьих же случаях – о титулованных участниках таких конфликтов известно слишком мало, чтобы делать далеко идущие выводы (казнь Витовтом Свидригайловых сторонников в 1409 г.). Что же касается действий более широких общественных кругов, то они были вызваны стремлением жителей того или иного региона ВКЛ добиться оптимальных взаимоотношений с государственным центром. В конфликтных ситуациях русские земли ВКЛ действовали разрозненно: когда одни выступали против великого князя, другие оставались верными исполнителями его распоряжений. Более того, различия в позициях по отношению к государственной власти и ее мероприятиям давали о себе знать и внутри отдельных регионов: так, в 1418 г. Свидригайлу и его сторонникам, сколь бы знатными и влиятельными они ни были, пришлось «отлучать» (т. е. отбирать)<sup>88</sup> коней у волынских бояр; другой пример – позиция смоленских бояр, которые сначала вместе со смоленским воеводой Андреем Саковичем сразились с восставшими смольнянами, а затем отправились искать помощи в Литву, даже несмотря на вакантность престола в тот момент, демонстрируя тем самым преданность деперсонализированному Великому княжеству Литовскому<sup>89</sup>. Причины разрозненных действий русских земель ВКЛ кроются не только в их приверженности «старине», но и в тогдашних особенностях коммуникации. Их представители долгое время могли встретиться главным образом при великокняжеском дворе, в войске во время какого-нибудь крупного похода или же на сейме, куда их приглашал великий князь и вельможи<sup>90</sup>. Судя по всему, лишь правление Ка-

<sup>88</sup> ПСРЛ. Т. 6. Вып. 1. М., 2000. Стб. 541; Т. 18. М., 2007. С. 165; Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 2 (Л–П). СПб., 1902. Стб. 795–796; Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 13 (Опась – Отработыватися). М., 1987. С. 265.

<sup>89</sup> ПСРЛ. Т. 35. С. 60.

<sup>90</sup> Еще в 1536 г. виленский воевода Ольбрахт Мартинович Гаштольд писал, что знать приглашает шляхту на сеймы, чтобы ознакомить ее со своими решениями (Acta Tomicihana. Т. 11. Posnaniae, 1901. Р. 163–165). По этим причинам мне представляется декларативным утверждение, что «именно в составе Великого княжества Литовского та Русь, которая вошла в его состав, стала представлять собой единство – гораздо большее, чем то, кото-

зимира создало условия для самостоятельных встреч такого рода: в 1476 г. представители разных частей ВКЛ, собравшись в Вильне в отсутствие короля и великого князя, составили обращение к папе римскому Сиксту IV, известное как «послание Мисаила» по имени подписавшего его нареченного митрополита Киевского и всея Руси<sup>91</sup>.

О региональной идентичности в ВКЛ в XV в. ученые уже неоднократно писали<sup>92</sup>. Выясняется, что она играла существенную роль и во взаимоотношениях периферии и центра этого государства. Это проявлялось не только в их конфликтах, но и в практике мирных отношений. Так, об этом ярко свидетельствуют областные привилеи, издававшиеся отдельным землям великими князьями литовскими<sup>93</sup>. Судя по всему, первыми такие привилеи получили Полоцкая и Витебская земли – еще при Витовте, в силу определенной традиции. Своеобразная «волна» их выдачи пришлась на начало правления Казимира: в это время такие документы получили Новгородская и Смоленская земли, Подляшье, а также жомойтские волости; были подтверждены и расширены полоцкий и витебский привилеи, а после упразднения волынского и киевского княжений такие документы получили и эти земли. К сожалению, неизвестно, в какой

---

рым она обладала на предшествующем, так называемом долитовском этапе своей истории» (Воронин В. А. Князья Олельковичи. С. 119).

<sup>91</sup> Публикация по древнейшему списку: *Заторський Назар, о.* «Послання Мисаїла» за Смоленським списком // Український археографічний щорічник. Нова серія. Вип. 18. (Український археографічний збірник. Вип. 21.) Київ, 2013. С. 401–428 (в этом списке отсутствует дата). Как отметил Б. Н. Флоря, отправители послания именуются так, чтобы создалось впечатление, будто они выражали мнение всей православной шляхты страны (Флоря Б. Н. Исследования по истории Церкви. С. 246–250). См. также: *Lulewicz H.* Problem identyfikacji postaci na Rusi Litewskiej w drugiej połowie XV wieku // Świat pogranicza. Warszawa, 2003. S. 97–115; *Русина Е. В.* От «послания» Мисаила к литературе «жидовствующих»: к постановке проблемы // Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы. М., 2011. С. 74–100.

<sup>92</sup> См., например: *Этнаграфія беларусаў. Гістарыяграфія, этнагенез, этнічная гісторыя.* Мінск, 1985. С. 62 и след.; *Ліцкевіч А. У.* Да пытання пра рутэнізацыю балтаў ВКЛ у XIV – пачатку XV стст. // *Arche.* 2009. № 11–12. С. 24–80.

<sup>93</sup> *Гирконтас Р.* Гражданин ВКЛ и религия в XV веке // Наш радавод. Матэрыялы міжнароднай навуковай канферэнцыі «Царква і культура народаў Вялікага княства Літоўскага і Беларусі XIII – пач. XX стст.» (Гродна, 28 верасня – 1 кастрычніка 1992 г.). Кн. 4. Ч. 2. Гродна, 1992. С. 253–256. Историографию вопроса см.: *Polechow S.* Przywileje dzielnicowe Wielkiego Księstwa Litewskiego. Stan i perspektywy badań // *Czasopismo Prawno-Historyczne.* 2014. T. 66. Zesz. 2. S. 45–65.

мере это было вызвано просьбами князей, бояр и местичей этих земель, но даже если областные привилеи выдавались по инициативе центральной власти, то она, во-первых, учитывала специфику каждого региона, а во-вторых, с течением времени эти документы находили отклики в местных сообществах: они тщательно хранились, их предъявляли великим князьям для подтверждения (с земскими привилеями ситуация была иной: хотя они и были адресованы населению ВКЛ, хранились они в скарбе – великокняжеской казне, на что еще в середине XVI в. жаловалась шляхта<sup>94</sup>). Другим вариантом компромисса между периферийным регионом и центром было создание удельного княжения. Это в какой-то степени гарантировало соблюдение интересов местных элит, хотя и не ограждало их от княжеского произвола, что особенно ярко видно на примере Киевского княжества, жители которого даже вынуждены были в 1453 г., в княжение Олельки, обращаться к Казимиру<sup>95</sup>. Важно, что восстановление удельных княжеств было мерой традиционной, а потому близкой, понятной, приемлемой и даже желательной для местных элит, тогда как привилей все-таки был определенным новшеством, связанным с развитием письменной и правовой культуры.

Имеются и другие свидетельства о роли связей, складывавшихся на региональном уровне, во взаимодействии общества той или иной земли с государственным центром. Так, в книгах Литовской метрики великокняжеские пожалования нередко сгруппированы в своеобразные региональные блоки, причем в момент пожалования великий князь находился не обязательно в том регионе ВКЛ, жители которого получали их. Такие записи отразили встречи «делегаций» из каждой земли ВКЛ с господарем. Как показывает пример Полоцкой земли, подобным образом были организованы контакты великокняжеских подданных и с соседями ВКЛ. Не к кому иному, как к своим влиятельным землякам, обращались жители отдаленных земель Великого княжества Литовского, когда хотели добиться защиты своих интересов, продвижения того или иного дела у великого князя<sup>96</sup>. С другой стороны, отношения между жителями разных уголков ВКЛ бывали далеки от идиллических, несмотря на общность веры, языка и происхождения. Так, полочане неоднократно пытались запретить немецким купцам поездки по Двинскому торговому пути дальше Полоцка, что болезненно воспринималось в Смоленске; с другой сто-

<sup>94</sup> Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. Т. 3: 1544–1587. СПб., 1848. № 5.

<sup>95</sup> Русина О. В. Контрверзи історії київської княжої традиції XIII–XVI ст. // Русина О. В. Студії з історії Києва та Київської землі. Київ, 2005. С. 73–99.

<sup>96</sup> Полехов С. В. Привилеи великих князей литовских Смоленской земле // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2015. № 1 (17). С. 125–126.

роны, уже в древнейшем (1447) смоленском областном привилее была зафиксирована норма: «Теж и то его м(и)л(о)сть выписал им в привилеи своем: естли бы полочане брали на смол(ь)нанех *шт* соли и *шт* воску, и его м(и)л(о)сть тажеж смолнан*ш*м велел брати на полочанех *шт* соли и *шт* воску; а естли бы полочане на смол(ь)нанех не брали, ино и смол(ь)наном на полочанех не брати» (ст. 1.14)<sup>97</sup>. Отторжение Свидригайлом неких волостей у Смоленской земли стало одной из причин недовольства смольнян, которое в конечном счете привело к добровольному переходу этого региона под власть Сигизмунда Кейстуовича после Вилькомирской битвы<sup>98</sup>. Несмотря на отдельные карьеры выходцев из русских земель ВКЛ<sup>99</sup> и прирост их состояний вне «своих» регионов (приобретение земли<sup>100</sup>, пожалование различных материальных ценностей на короткий срок<sup>101</sup>), на протяжении XV в. региональное самосознание оставалось достаточно сильным и существенным образом влияло на их взаимоотношения с государственным центром Великого княжества Литовского.

### Сокращения

ПГ – Полоцкие грамоты XIII – начала XVI века / подг. А. Л. Хорошкевич (отв. ред.), С. В. Полехов, В. А. Воронин, А. И. Груша, А. А. Жлутко, Е. Р. Сквайрс, А. Г. Тюльпин. Т. 1–2. М., 2015.

ПСРЛ – Полное собрание русских летописей

AGAD – Archiwum Główne Akt Dawnych

CESXV – Codex epistolaris saeculi XV. T. 1–3. Cracoviae, 1876–1894

CEV – Codex epistolaris Vitoldi, magni ducis Lithuaniae / Ed. A. Prochaska. Cracoviae, 1882

GStAPK – Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz. XX. Hauptabteilung

OBA – Ordensbriefarchiv

SRP – Scriptores rerum Prussicarum

<sup>97</sup> Цитируется по подлиннику: AGAD, dok. perg. nr 5874. Номера статей привилея приводятся по публикации, подготовленной автором этих строк для журнала «Древняя Русь. Вопросы медиевистики».

<sup>98</sup> AGAD, dok. perg. nr 5874 (ст. 1.13); Полехов С. В. Наследники Витовта. С. 392–393.

<sup>99</sup> Полехов С. В. Наследники Витовта. С. 501–502.

<sup>100</sup> Halecki O. Dzieje unii Jagiellońskiej. T. 1. W wiekach średnich. Kraków, 1919 (Репринт: Warszawa, 2013). S. 479–481.

<sup>101</sup> Роль таких пожалований, которые связывали государство в единое целое, особенно отчетливо проступает при чтении «отправ» в книгах Литовской метрики конца XV – начала XVI в.

## ПРОБЛЕМА САМОИДЕНТИФИКАЦИИ РУСИНОВ В КОНТЕКСТЕ ЗАРОЖДЕНИЯ РАННЕМОДЕРНОЙ НАЦИОГЕНЕТИЧЕСКОЙ МИФОЛОГИИ ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА ЛИТОВСКОГО

---

После распада единого политического и религиозного славянского сообщества Древней Руси в XIII в. часть его вошла в состав Великого княжества Литовского (ВКЛ) и Польской Короны (с 1569 г. *composite state* – Речь Посполитая). Нациогенетическая самоидентификация наследников Древней Руси протекала отныне в условиях раздела Руси (к концу XV в.) в основном на Московскую и Литовскую. Здесь мы хотели бы поделиться некоторыми соображениями об участии русинов в процессе складывания раннемодерного политического народа ВКЛ и его культуры\*.

Русинов ВКЛ, оказавшихся в раннее Новое время в результате раздела Руси на стыке византийского и латинского миров, исторические корни этнической, религиозной и языковой общности связывали с Московской Русью. Однако серьезной преградой для этой общности было непризнание Москвой русинского православия, допускавшего свое существование в окружении других конфессий. С конца XV в. процесс национального самоопределения русинов еще более осложнил многолетний военный конфликт Москвы с Литвой, который лишь усилил опасения западнорусского населения по поводу произвола и самовластья московского государя<sup>1</sup>. Так, Елена

---

\* Концепция понятия «политический народ» Великого княжества Литовского разработана автором статьи в 2012–2015 гг. в рамках проекта «Между Византией и Римом. Феномен политической культуры Великого княжества Литовского в Европе раннего Нового времени» (VP1-3.1-ŠMM-07-K-02-049), поддержанного Европейским Союзом [Support to Research Activities of Scientists and Other Researcher (Global Grant)].

<sup>1</sup> Подробнее см.: Кром М. М. Меж Русью и Литвой. Западнорусские земли в системе русско-литовских отношений конца XV – первой трети XVI в. М., 1995 (переизд.: 2010).

Русина отмечает: «Характерно, что если в XIV – начале XV в. перебежчики из Литвы достаточно комфортно чувствовали себя в Москве... то жизнь на чужбине выходцев начала XVI в. сложилась куда более драматично – вспомним хотя бы судьбы Михаила Глинского и Василия Шемячича, которые так и не смогли вписаться в московскую социополитическую модель. Кроме того, после них выходы знати из Литовского государства практически прекратились. С этим вполне согласуется относящееся к 1514 г. замечание папского дипломата Якоба Пизо, в своем послании указавшего на московскую тиранию как фактор, препятствующий “отъезду” православных из Польско-Литовского государства»<sup>2</sup>.

Особенно важны изменения в характере военно-политического конфликта двух государств, случившиеся в середине XVI в., когда в Балтийском регионе началась война за Ливонию. Она совпала с зарождением в России историко-идеологической концепции Свято-русского царства, наиболее рельефно воплощенной в 1560-е гг. в «Степенной книге». ВКЛ в представлении Московии выступало примером государства, где правят и живут неправедные<sup>3</sup>. Поход Ивана Грозного в 1563 г. – взятие Полоцка и пленение нескольких десятков тысяч человек, в т. ч. русинов, – подтвердил опасения православных ВКЛ и еще более осложнил их отношение к Московской Руси и российскому православию<sup>4</sup>.

К ВКЛ православных русинов привязывали их землевладения, шляхетские привилегии, возможности активного участия в экономической жизни, толерантное отношение правящей литовской католической элиты к православию, языку и культуре русинов. С другой стороны, серьезной помехой на пути к общественной и политической интеграции русинов в ВКЛ стали узаконения великих князей литовских от 1387 и 1413 гг., устанавливавшие неравноправное политическое положение католиков и православных и ограничивавшие возможности участия православных в политической жизни государства. Однако во второй половине XV в. эта ситуация постепенно из-

---

<sup>2</sup> Русина Е. На исторических распутьях. К вопросу о социокультурном дистанцировании восточнославянских земель в XIV–XVI вв. // Исторический вестник. 2014. Т. 7(154). М., 2014. С. 229–230.

<sup>3</sup> Филюшкин А. И. Изобретая первую войну России и Европы. Балтийские войны второй половины XVI в. глазами современников и потомков. СПб., 2013. С. 129. См. здесь также библиографию по проблеме российско-литовских отношений в период Ливонской войны (1558–1583).

<sup>4</sup> Подробнее см.: Хорошкевич А. Л. Россия в системе международных отношений середины XVI века. М., 2003. С. 324–389; Филюшкин А. И. Причины «Полоцкого взятия» 1563 г. глазами современников и потомков // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2005. Серия 2. Вып. 3. С. 20–31.

менилась. Так, в середине XV в. все члены шляхетского сословия ВКЛ получили право свободного выезда за границу. Начался процесс их ознакомления с европейской культурой Возрождения (в той мере, в какой она могла быть воспринята тогда в Восточной Европе). Приняли в нем участие и православные русины, что в целом способствовало сплочению шляхетского сословия и укреплению его единого самосознания. Наконец, привилегия короля Польского и великого князя Литовского Сигизмунда Августа от 1563 г. окончательно уравнила в правах представителей всех конфессий поликультурного, полиэтнического общества ВКЛ<sup>5</sup>. Таким образом, на протяжении почти ста лет, начиная со второй половины XV в., в ВКЛ сложилось качественно новое социокультурное пространство, члены которого, родившиеся, выросшие и служившие в разных отдаленных друг от друга местах, себя идентифицировали как *мы Литва, мы литовский народ*. В данном случае устоявшиеся в источниках XVI в. понятия *Литва, литовский* свидетельствовали не только об этнической принадлежности, но в первую очередь о государственной, политической и культурной общности литовцев и русинов ВКЛ. Представители многоликого политического народа, имевшие разные этническое происхождение, язык и религию, связывали себя с Литвой, Великим княжеством Литовским, как со своим государством<sup>6</sup>.

Так очень кратко можно представить сложные и противоречивые обстоятельства, гео- и социополитический контекст зарождения раннемодерного национального самосознания у русинов ВКЛ<sup>7</sup>. Особое место в нем занимал миф о происхождении литовцев от римлян. И если историки и этнологи, исследователи культуры раннего Нового времени, обращавшиеся к этому мифу, ранее не искали его связи с концепцией политического народа ВКЛ, то современная литовская историография акцентирует свое внимание на политической составляющей мифа о Палемоне<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Подробнее см.: *Liedke M. Rody ruskie w elicie politycznej Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVIII wieku // Społeczeństwo a polityka. Społeczeństwo staropolskie. Seria nowa. T. I. Warszawa, 2008. S. 137–164.*

<sup>6</sup> *Кяупене Ю. Двор Великого княжества Литовского в XV–XVI вв. – пространство взаимодействия культур // Этнокультурные и этноязыковые контакты на территории Великого княжества Литовского. М., 2006. С. 50–51.*

<sup>7</sup> По данной теме существует огромная, разнородная, притом хорошо известная исследовательская литература.

<sup>8</sup> *Rowell S. C. Amžinos pretenzijos arba kaip turime skaityti elitinę literatūrą? (Angeless pretentions, or: How should we read élite literature) // Seminarai. Red. A. Jokubaitis ir A. Kulakauskas. Vilnius, 1998. P. 7–30; Petrauskas R. Lietuvos Didžioji Kunigaikštystė viduramžių Europoje: kultūrinės refleksijos apraiškos ir istorinės savimonės genezė // Lietuvos istorija. T. IV: Nauji horizontai: dinastija,*



Особое место в ряду новейших исследований мифа занимает монография польского историка Яна Юркевича «От Палемона до Гедимины. Воображаемые истоки Литвы в представлениях раннего Нового времени: в кругу Литовских летописей»<sup>9</sup>. Юркевич всесторонне рассматривает истоки мифа о Палемоне и его трансформацию от Яна Длугоша (*Joannis Dlugossi Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae*) до текстов поздних Литовских летописей и предлагает новую его интерпретацию, верифицированную реалиями ВКЛ раннего Нового времени. Юркевич обращает внимание на то, что авторы новейших исследований не склонны подчеркивать антипольское и антимосковское звучание мифа и объясняют его появление в поздних Литовских летописях причинами внутреннего характера<sup>10</sup>.

Цель данной статьи – представить еще одно прочтение мифа о происхождении литовцев от римлян. Мы предлагаем взглянуть на миф как на политическую концепцию раннемодерного времени, в то же время идеологический инструмент, нацеленный на интеграцию полиэтнического, разнoverующего, поликультурного политического сообщества и его превращение в единый политический народ. Мы постараемся показать, как воображаемые персонажи мифа становились символами, формирующими его общую историческую и культурную память, и были использованы в политической программе ВКЛ.

Миф о миграции отдельных представителей древнеримской знати в древнюю Литву записан в поздних Литовских летописях – *Хронике Литовской и Жмойтской* и *Хронике Быховца* – в конце XV – первой половине XVI в.<sup>11</sup> В новейших исследованиях подчеркивается, что в сравнении с текстами более ранних летописей изменился их заказчик, следовательно, изменилось и их содержание. В первой половине XV в. инициатором Литовских летописей была правящая династия Гедиминовичей, в частности великий князь Витовт. В ран-

---

visuomenė, valstybė. Red. Jūratė Kiaupienė, Rimvydas Petrauskas. [Vilnius], 2009. P. 487–490.

<sup>9</sup> Jurkiewicz J. Od Palemona do Giedymina. Wczesnowożytnie wyobrażenia o początkach Litwy. Część I: W kręgu latopisów litewskich. Poznań, 2013. S. 66–89. Там же см. обширную библиографию, посвященную мифу о происхождении литовцев от римлян.

<sup>10</sup> Подробнее см.: Ibid. S. 66–87.

<sup>11</sup> Тексты литовских летописей см.: Полное собрание русских летописей (далее – ПСРЛ). Т. 32: «Хроника Литовская и Жмойтская», «Хроника Быховца», «Летопись Баркулабовская», «Летопись Аверки», «Летопись Панцырного» / сост. Н. Н. Улащик. М., 1975; «Вывод и початок о Великом князстве Литовском и Жмойтском, отколь възмоглися и пошли» // ПСРЛ. Т. 32: Хроника Литовская и Жмойтская (в статье редкий знак «ġ» заменен знаком «е»).

них летописях отсутствует рассказ о происхождении знати Литовского государства от римлян. Он был задуман, создан и записан в более поздних летописях, в иной политической среде – в кругу правящей литовской знати, со второй половины XV в. сконцентрировавшейся в столице ВКЛ Вильнюсе.

Исследователи предполагают двух вероятных инициаторов и заказчиков мифа о Палемоне – Альберта Гоштовта (Кгаштолт, Gasztołd, Goštautas), канцлера ВКЛ и воеводу виленского (1522–1539), и князя Павла Гольшанского (Holszański, Alšėniškis), епископа луцкого (1508–1536) и виленского (1536–1555). Гоштовт и Гольшанский, представители литовской католической знати, получили хорошее образование на Западе, притом знали изнутри православную среду русинов ВКЛ.

В конце XIV в. со смертью киевского наместника князя Скиргайло, представителя правящей династии Гедиминовичей, в Киеве более чем на 30 лет утвердились литовские князья Гольшанские – Иван Ольгимонтович (Альгимонтович) и его сыновья Андрей и Михаил, первая киевская династия литовского происхождения. Эта династия надолго сохранила связь с Киевским княжеством. Здесь были погребены ее представители, князья киевские, а православные монахи молились за них. Согласно *Хронике Литовской и Жмойтской*, «Мендогов князь» Гольшанский Алгимонтович принял в Киеве православную веру и управлял этими землями «до Володимира Олгердовича, князей Слуцких продка з великих князей литовских»<sup>12</sup>.

Кентавр в гербе Гольшанских символизировал их «римское происхождение». Претендовали на него равно все члены рода Гольшанских, будь то католики или православные. Эта символика бытовала как в католическом, так и в православном мирах ВКЛ<sup>13</sup>.

С Киевом был тесно связан и литовский род Гоштовтов, по летописям также ведший свое происхождение от «римской знати». В мифе о Палемоне представитель этого рода назван первым воеводой основанной великим князем Гедимином столицы Литовского государства – Вильнюса<sup>14</sup>. Отец Альберта Гоштовта, канцлера ВКЛ и воеводы виленского первой половины XVI в., Мартин во второй половине XV в., в правление Казимира Ягайловича, в течение 10 лет

<sup>12</sup> Подробнее см.: «Вывод и початок о Великом князстве Литовском и Жмойтском, отколь взмоглися и пошли» // Там же. С. 38.

<sup>13</sup> Подробнее генеалогическое самосознание знати ВКЛ и его отражение в геральдике XVI–XVIII вв. исследовано в: *Railaitė-Bardė A. Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės kilmingųjų genealoginė savimonė ir jos atspindžiai heraldikoje XVI–XVIII a. Vilniaus universitetas. Daktaro disertacija. Vilnius, 2013.*

<sup>14</sup> «Вывод и початок о Великом князстве Литовском и Жмойтском, отколь взмоглися и пошли» // Там же. С. 41.

был воеводой Киева. Он способствовал утверждению Киева в качестве важного политического центра ВКЛ.

Таких родов литовской знати, разными узами связанных с Литовской Русью, было много. Все они имели в своем окружении многочисленную русинскую шляхту. Однако механизм и степень проникновения в русинскую шляхетскую среду идей и установок, созревших в кругу литовской правящей элиты, пока изучены недостаточно. В историографии все еще господствует тезис о доминировании православных русинов в общественной и культурной жизни ВКЛ. Однако доказательств этого представлено немного. Возможно, на примере мифа о Палемоне и его внедрения в общественное мнение ВКЛ удастся отчасти прояснить, насколько православные русины были интегрированы в литовский исторический дискурс.

Среди высшей литовской знати и католического духовенства первой половины XVI в. получил распространение рассказ о прибытии в древнюю Литву отпрыска императорских римских кровей Палемона (в другой версии Публия Либона) и с ним 500 семей римской знати, создавших в результате Литовское государство, со временем выросшее в Великое княжество Литовское: «Летописцы литовские некоторые так приводят речь о пристию Палемоновом зе Влох до Жомонди и до Литвы»<sup>15</sup>.

Авторы и редакторы различных версий мифа о Палемоне неизвестны. Высказываются предположения, что поздние тексты Литовских летописей были продуктом коллективного творчества и что политики, возможно сам канцлер Гоштовт, сформулировали основные идеи мифа, а предали его бумаге образованные писари канцелярий ВКЛ и епископа виленского<sup>16</sup>.

Литовский этногенетический миф прозвучал сравнительно поздно в сравнении с западноевропейскими. Однако, возможно, в устной традиции он был известен раньше, до того, как был записан; т. е. он не был простым подражанием западной мифологии с пода-

---

<sup>15</sup> Подробнее текст повествования см.: «Вывод и початок о Великом князстве Литовском и Жмойтском, отколь взмоглися и пошли» // Там же. С. 15.

<sup>16</sup> *Jasas R.* Bychovco kronika ir jos kilmė // *Lietuvos metraštinė Bychovco kronika*. Lituanistinė biblioteka. T. 10. Vilnius, 1971. P. 8–38; *Jučas M.* Lietuvos metraščiai. Vilnius, 1968. P. 44–126; *Petrauskas R.* Socialiniai ir istoriografiniai lietuvių kilmės iš romėnų teorijos aspektai // *Senoji Lietuvos literatūra*. 17 knyga: Literatūros istorija ir jos kūrėjai. Vilnius, 2004. P. 270–285; *Gudmantas K.* Vėlyvųjų Lietuvos metraščių erdvė // *Darbai ir dienos*. T. 44: Senoji Lietuva: Viduramžiai. Renesansas. Barokas. Acta et commentationes Universitatis Vytauti Magni. Kaunas, 2005. P. 105–124; *Petrauskas R.* Lietuvos Didžioji Kunigaikštystė viduramžių Europoje: kultūrinės refleksijos apraiškos ir istorinės savimonės genezė // *Lietuvos istorija*. T. IV. P. 487–490; *Jurkiewicz J.* Od Palemona do Giedymina. S. 66–89.

чи Яна Длугоша. По мнению Гинтараса Бересневичюса, такие устные рассказы о прибытии и расселении предков литовцев на землях будущей Литвы и Жемайтии (западная Литва) передавались из поколения в поколение. Их письменная фиксация свидетельствует о зрелости Литовского государства, его поисках собственных корней и исторической легитимации<sup>17</sup>.

Исследуя миф о Палемоне как продукт политической культуры, необходимо обратить внимание на то, какие изменения были внесены в него и как эти редакторские поправки были инструментализированы в политических и идеологических целях; показать, какие ожидания литовской шляхты были связаны с мифом о прибытии римлян на землю их предков и как он влиял на их историческое самосознание; понять, ускорил ли он процесс внутренней интеграции самого сословия; проследить, как он был использован в политической полемике с внутренними и внешними оппонентами. Важно помнить, что литовская мифология начала Нового времени была обращена не в прошлое, а в настоящее, адресована современникам и потомкам. Авторы мифа, с одной стороны, воспроизводили средневековую модель исторической легитимации, подытоживая оформляющуюся с конца XIV в. государственную идеологию. С другой, встраивали Литву в систему исторических и политических координат Западной Европы раннего Нового времени. Эта система координат была, как известно, проникнута духом возрождения античности, в первую очередь латинской. Миф о Палемоне свидетельствовал об усилиях политической элиты Литвы в этом направлении<sup>18</sup>.

Миф о Палемоне возник в интеллектуальной литовской католической среде, ориентированной на латинскую культуру Запада. Однако он был записан русинским диалектом кириллического письма<sup>19</sup>. В этой связи правомерно задаться вопросом, почему рассказ

<sup>17</sup> *Beresnevičius G. Palemono mazgas. Palemono legendos periferinis turinys. Religinė istorinė studija. Vilnius, 2003. P. 7, 52–53.*

<sup>18</sup> Подробнее см.: *Jasas R. Bychovco kronika ir jos kilmė. P. 8–38; Jučas M. Lietuvos metraščiai. P. 44–126; Rowell S.C. Amžinos pretenzijos arba kaip turime skaityti elitinę literatūrą. P. 7–30; Petrauskas R. Socialiniai ir istoriografiniai lietuvių kilmės iš romėnų teorijos aspektai. P. 270–285; Gudmantas K. Lietuvių kilmės iš romėnų teorijos genezė ir ankstyvosios Lietuvos vardo etimologijos // Senoji Lietuvos literatūra. 17 knyga. P. 245–269; *Id.* Vėlyvųjų Lietuvos metraščių erdvė. P. 105–124; *Petrauskas R. Lietuvos Didžioji Kunigaikštystė viduramžių Europoje: kultūrinės refleksijos apraiškos ir istorinės savimonės genezė. P. 487–490.**

<sup>19</sup> Исследователи восточнославянского языка ВКЛ, существенно отличавшегося от русского языка Московской Руси, не пришли к единому мнению, как его назвать.

о прибытии римлян в древнюю Литву не передан на латыни. Ведь нет сомнений, что в окружении канцлера ВКЛ и (католического) епископа виленского легко можно было найти образованных писарей. На первый взгляд ситуация выглядит парадоксально. Маловероятно, чтобы авторы замысла представить Западной Европе литовцев как потомков римлян не понимали, что кириллический текст не найдет на Западе читателей. Тем более что идея происхождения литовцев от римлян была известна в латиноязычной европейской среде со второй половины XV в. благодаря Длугошу<sup>20</sup>.

Елена Русина предлагает свой ответ на этот вопрос<sup>21</sup>. Анализируя особенности социокультурной жизни ВКЛ в XIV–XVI вв., исследовательница отмечает, что свойственный ему культурный плюрализм, казалось бы, должен был стимулировать развитие восточнославянской книжной традиции. Но вместо этого наблюдается явный упадок духовного творчества – количество появившихся на территории ВКЛ оригинальных литературных памятников несопоставимо с тем, что было произведено на куда более гомогенных в культурном отношении великорусских землях. В контексте рассуждений о культурном дистанцировании католического и православного населения Русина подчеркивает, что первые летописные своды, созданные на территории ВКЛ в середине XV в., представляли собой соединение оригинального «Летописца великих князей литовских» с общерусскими известиями, охватывавшими период от «начала земли Рустей» до начала XV в. В XVI в., исполненном противостояния ВКЛ и Московии, это перестало устраивать местных книжников. Обратив свой взгляд на запад, они стали разрабатывать теории римского происхождения литовцев и выступать против «московских писъмен», как «не несущих в себе ничего древнего, не имеющих ничего, что бы побуждало к доблести, поскольку рутенский язык чужд нам, литвинам, то есть итальянцам, происшедшим от итальянской крови»<sup>22</sup>. В результате общерусская часть отошла на задний план, уступив место пространному повествованию о начальном (римском!) этапе литовской истории. При этом формально отвергнутая «Повесть временных лет», ранее активно использовавшаяся книжниками ВКЛ, стала своеобразным каркасом, готовой схемой, которую автор древней части летописей ВКЛ наполнил другим содержанием. Так, даже дистанцируясь от

<sup>20</sup> Подробнее см.: *Jurkiewicz J.* Od Palemona do Giedymina. S. 27–38.

<sup>21</sup> Русина Е. На исторических распустьях. С. 226–241.

<sup>22</sup> Е. Русина в своей статье (см.: Русина Е. На исторических распустьях. С. 238) цитирует в переводе на русский отрывки из: *Michalonis Lituani de moribus Tartarorum, Lituanorum et Moschorum. Fragmenta* X. Basileae apud Conradum Waldkirchium, 1615 (см. издание на русском языке: *Михалон Литвин. О нравах татар, литовцев и москвитян.* М., 1994, здесь цит. С. 85–86).

древнерусского культурного наследия, виленские книжники оставались в рамках общерусского культурного кода<sup>23</sup>.

Наряду с представленным Русиной социокультурным подходом, акцентирующим сохранение восточнославянской традиции книжниками ВКЛ XVI в., возможен и другой. Предположим, записывая легенду кириллицей, политическая элита ВКЛ преследовала цель распространить рассказ о происхождении литовцев от римлян не только и не столько среди литовской католической знати и шляхты, но «посылала сигнал» русинам – православные представители шляхетского сословия ВКЛ могут наряду с литовцами и жемайтами причислить себя к потомкам римлян. В таком прочтении миф о Палемоне можно считать обдуманым идеологическим шагом со стороны элиты ВКЛ, преследовавшей цель политически сблизить две части Великого княжества – литовскую католическую и русинскую православную. Предложением написать/переписать историю ВКЛ как общую древнюю, ориентированную на латинский мир и (возможно) альтернативную московской.

В этой связи исследователи обращают внимание на одну характерную особенность мифа о Палемоне – он декларировал прямое происхождение литовцев и жемайтов от римлян, но не воспрещал русинам ВКЛ участвовать в политической жизни княжества, тем более что они, согласно мифу, имели собственные традиции политической активности, заимствованные из Византии. Пример тому – сюжет «О Полоцкой свободности або Венеции». Летописец сообщает, что жители Полоцка «в той час волно собе пановали и жадной зверхности над собою не мели, тылко 30 мужов с посродку речи посполитой своей на поточные sprawy судей и сенаторов прекладали, а найболш за знаком звону великого, который в посрод места был завешанный, где все збиралися; там и о справах своих, и о потребах речи посполитое и держав своих радили. [...] Таковой ж на той час волности уживали псковяне, и новгородчаны великие [...] взявши кшталт справованя речи посполитой от оных славных справ грецких афинеов и ляцедемонов [...] бо в оний час в Новгороде, Полоцку и Пскове всеie справы грецкие бывали: митрополиты, владыки, архимандриты, которых завше присылал тут патриарх царигородский. А так тыи то грекове той обычай справованя речи посполитой внесли были афинский»<sup>24</sup>. «Древние политические традиции» Полоцка не противоречили «римским устоям» литовцев – повествование о «Полоцкой свободности» подсказывало путь интеграции православной

<sup>23</sup> Русина Е. На исторических распутьях. С. 238–239.

<sup>24</sup> «Вывод и початок о Великом князстве Литовском и Жмойтском, отколь змоглися и пошли». С. 20–21.

русинской знати и шляхты в политическое сообщество ВКЛ. Предки Ходкевичей, Сапег, Тышкевичей и других представителей русинской знати, как и католиков Гоштовтов, Радивилов или Кесгайлов, могли «оказаться» среди тех нескольких сотен римлян, которые сопровождали Палемона из Рима на берега Балтийского моря. Через века история разбросала их. Но все они вправе представить свой род как исконную часть консолидированного политического народа ВКЛ, нарушить единство которого не могут ни конфессиональные, ни языковые различия<sup>25</sup>.

Летописи повествуют, как образовалось и росло Великое княжество Литовское, как в его состав вошли отдельные княжества Руси. Наряду с мифическими персонажами в них по ходу событий появляются исторические действующие лица – литовские князья Миндаугас, Витенис, Гедиминас. В центре внимания оказываются и три центра домонгольской Руси – Новгородок (Новогрудок), Полоцк и Киев. А рассказ начинается с «Выправа литвы до Руских краин» – стремления Литвы освободиться от даннической зависимости от русских князей. Более того, воспользовавшись нашествием татар на Русь, Литва подчиняет себе опустошенные ими местности, главная из которых Новогрудок<sup>26</sup>; население литовское и русское там смешивается; (мифический) Радивил Монтовилевич утверждает свою власть «в руских княствах и замках», и отныне он величается «Радивил Монтовилевич Жомойтский и Литовское земли дедичный пан, перший великий князь русский новгородский»<sup>27</sup>. Впрочем, начиная с XIX в. в историографии представлено немало разночтений и интерпретаций литовской экспансии на Русь<sup>28</sup>.

Юркевич, в частности, отмечает, что в период создания поздних Литовских летописей ВКЛ существовало как тройственная государственная структура, в состав которой входили Литва, Жемайтия и Русь, и летописцы укореняют его как единое целое в мифическом прошлом. Разумеется, летописное устройство ВКЛ не соответствовало его реальному территориально-административному делению в XIV–XVI вв. Но Литва, Жемайтия и Русь как основные его слагаемые

---

<sup>25</sup> Rowell S. C. Amžinos pretenzijos arba kaip turime skaityti elitinę literatūrą. P. 26; Petrauskas R. Lietuvos istorija. T. IV. P. 489–490.

<sup>26</sup> «Вывод и початок о Великом князстве Литовском и Жмойтском, отколь взмоглися и пошли». С. 18–19.

<sup>27</sup> Там же. С. 19.

<sup>28</sup> Некоторые интерпретации российских, белорусских и литовских историков (Н. Г. Устрялова, М. К. Любавского, В. Т. Пашуто, А. К. Кравцевича. Э. Гудавичюса) приведены в: Дубонис А. Две модели литовской экспансии на Русь (XIII – начало XIV века). Овладение Полоцком и Новогрудком //

зафиксированы в летописном мифе в качестве части единого организма, который был колыбелью литовского народа (речь о древних жителях Литвы и Жемайтии), его ядром, вокруг которого создавалось Великое княжество Литовское. Юркевич подчеркивает, что, согласно преданиям, Литва была ведущей в этом тройственном партнерстве: на ее территории, в Кернаве (Kernavė), располагалась первая столица государства, в титулах ее государей всегда в первую очередь упоминалось Литовское княжество. О Новгород-Северском княжестве речь в летописях, конечно, заходит позже, и оно остается на втором плане. Но его правители из литовских родов, согласно мифу, тоже восходят к Палемону; так новгородские земли «закрепляются» в исторической памяти как часть древней Литвы, единого государства литовцев, жемайтов и русинов<sup>29</sup>. В поздних Литовских летописях Новгород-Северское княжество, как указывает Юркевич, стоит особняком. Если Литва и Жемайтия выступают в них исконными очагами литовской государственности, то Новогрудок – творцом мощи и процветания ВКЛ. Ему отводится главная роль в расширении литовских владений на Руси и защите их от татар<sup>30</sup>.

Стилистика главы «О взятю Полоцка през Мигајла княжати», т. е. его завоевании мифическим князем Микгајлой Радивиловичем, иная. Здесь переплетены имена мифического князя «римского происхождения» Микгајлы и реального, политически активного и влиятельного литовского рода Радивилов. Летописец подчеркивает, что этот военный поход, в котором приняли участие литовцы и русские, был организован в ответ на агрессивное поведение полочан. Победоносный Микгајло Радивилович «перший з княжат литовских княжатею полоцким и новгородским, скромивши их гордость, зостал. А потым, выконавши на обоим панстве век щасливый, в старости великой умер, зоставивши по себе на обоих князствах двох сынов, Скимонта и Гинвила»<sup>31</sup>.

В рассказе о завоевании литовским князем Гедимином Киева появляются новые акценты – киевский князь бежит с поля битвы, оставив своих подданных, а Гедимин получает ключи от города из рук православного духовенства: «Еднак же кияне, котрые по свежой порацце в месте и замку з жонами и детми и скарбами затворилися, долго и дуже боронилися, сподаваючися и ждучи отсеци от князя своего Станислава, который был аж на Резань утекл с проиграной

<sup>29</sup> Подробнее см.: *Jurkiewicz J.* Od Palemona do Giedymina. С. 127–131, 192–199, 228–237.

<sup>30</sup> Там же. С. 228.

<sup>31</sup> «Вывод и початок о Великом князстве Литовском и Жмойтском, отколь змоглися и пошли». С. 21.



битвы с князем Романом бранским. А видячи, же уже выданы суть от пана своего и в надеи ошуканы, по долгих намовах зезволили едностайне поддатися; а так замок и место Киев поддали великому князю Гедимину. И так против Гедимины вышли напрод митрополит, епископы, архимандриты зо всем духовенством з крестами, корогвами, а за ними панове, бояре и все посполство киевское вышло кланяючися и подаючися в ласку и в державу Гедиминови, там же ему и присягу выполнили»<sup>32</sup>.

\* \* \*

Кратко подводя итог сказанному, предлагаем рассматривать миф о Палемоне как идеологему, выработанную элитой ВКЛ с целью объединить литовскую и русинскую знать и шляхты в рамках единого политического народа ВКЛ на основе их общего, ориентированного на латинский мир исторического прошлого *ab ovo* в противовес набиравшему силу великорусскому вектору. Правящая литовская католическая элита ВКЛ первой половины XVI в. развивала в своих политических интересах идею общности литовского, жемайтского и русинского населения ВКЛ в прошлом, имея в виду создать реальное политическое сообщество на базе ВКЛ, – переписав историю, представить в т. ч. русинов исконными «литовцами». Основным спланивающим фактором призвана была стать их общая государственная принадлежность. Она была особенно важна в тогдашних условиях войны Великого княжества Литовского с Великим княжеством Московским за передел восточной части Центральной Европы, а также перед лицом сложных отношений ВКЛ с Королевством Польским. Стремление сохранить суверенитет Литовского государства и его политического сообщества, по нашему мнению, и диктовало его правящей элите необходимость поиска компромисса. В этом смысле миф о Палемоне видится попыткой консолидации политического народа ВКЛ в этот непростой период.

На сегодня мы не можем сказать, насколько широкий резонанс нашел этот миф в православной русинской среде, какое влияние имел. Исследование в этом направлении еще только предстоит. Известно, правда, что многие представители русинской знати ВКЛ были преданы своему государству.

На рубеже XVI–XVII вв. миф о римском происхождении литовцев стал уживаться в политической культуре ВКЛ с польской теорией

---

<sup>32</sup> «Вывод и початок о Великом князстве Литовском и Жмойтском, отколь взмоглися и пошли». С. 38.

---

сарматизма. Понятно, что в русинской шляхетской среде сарматизм уже хотя бы в силу языковой общности восточных славян мог конкурировать с «римским мифом» литовцев. Оба они стали частью раннеמודерной политической культуры ВКЛ, а Мацей Стрыйковский, например, даже попытался объединить их. Так или иначе, оба мифа послужили сближению русинов с литовцами.

## «СВИТОК ЯРОСЛАВЛЬ» В ЦЕРКОВНОЙ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ЖИЗНИ ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА ЛИТОВСКОГО конца XV – первой трети XVII в.

---

**В**плоть до конца XV в. православная церковь в Великом княжестве Литовском не имела документально закреплённых гарантий своих институциональных прав и прав собственности. Не имела по крайней мере в масштабе государства. Первыми такими юридическими документами стали грамоты великих князей литовских (и одновременно королей польских) Александра и Сигизмунда Ягеллонов. Они были оформлены как подтверждения так называемого «Свитка Ярославля» – грамоты, якобы подписанной великим князем киевским Ярославом Мудрым. К истории этого любопытного документа и его позднейших подтверждений мы и обратимся.

Впервые «Свиток Ярославль» на землях Великого княжества Литовского упомянут в грамоте мстиславльского князя Юрия Лугвеньевича, которая относится к 1452/1453 гг.<sup>1</sup> Однако прошло несколько десятилетий, прежде чем этот документ оказался востребован на общегосударственном уровне. 20 марта 1499 г. «Свиток» был подтверждён великим князем литовским Александром<sup>2</sup>. Господарь сделал это по просьбе наречённого митрополита Киевского и всея Руси, смоленского епископа Иосифа Болгариновича. Именно митрополит и предъявил документ великому князю. Если следовать пересказу подтверждающей грамоты, важнейшие статьи «Свитка» гарантировали имущественные права православной церкви, управленческие и судебные prerogatives высших её иерархов. Среди прочего любопытны границы территории, на которую Александр рас-

---

<sup>1</sup> Акты, относящиеся к истории Западной России. Т. 1. СПб., 1846. С. 58 (с ошибочной датой 1443 г.). Обоснование новой датировки см.: *Воронин В. А. Князь Юрай Лынгвеневи́ч Мсціслаўскі: Гістарычны партрэт*. Мінск, 2010. С. 38.

<sup>2</sup> Русская историческая библиотека. Т. 27. СПб., 1910. Стб. 747–750.

пространил действие этого своего акта: «у отчине нашей, Великомъ князьстве Литовьскомъ, и въ паньствахъ нашихъ рускихъ». Отметим, что термином «панство» в Великом княжестве Литовском чаще всего обозначали государство. В данном же случае, очевидно, имелось в виду не все государство, а лишь некоторые его провинции. Похоже, первоначально документ был составлен на латыни, где термин «dominium» может означать и «государство», и «владение». Но при переводе текста на «русский» язык почему-то был избран именно вариант «государство», причем во множественном числе, что странно.

26 декабря 1502 г. Александр еще раз подтвердил «Свиток», но уже по просьбе полоцкого архиепископа Луки<sup>3</sup>. Архиепископ и был подателем «Свитка» господарю для его подтверждения. По всей видимости, на тот момент в Великом княжестве Литовском не было православного митрополита: Иосиф к этому времени уже умер, а его преемник еще не был избран. Именно по этой причине к Александру обратился полоцкий владыка, занимавший второе место в иерархии православной церкви Великого княжества. Соответственно, действие этой подтвердительной грамоты тоже распространялось лишь на территорию Полоцкой епархии.

Вообще оба подтверждения Александра Ягеллона имеют между собой большое сходство. В первую очередь они закрепляли за высшим духовенством исключительные полномочия в области управления восточной церковью и суда над лицами духовного звания, а также гарантировали права собственности церкви от посягательств третьих лиц. Составители второго документа явно опирались на первый. Обстоятельства истребования подтверждений также были до известной степени сходны. В обоих случаях на решение Александра повлияла его жена Елена, дочь великого князя московского Ивана III. Об этом говорит хотя бы тот факт, что среди свидетелей принятия решения по обоим этим документам был Войтех Янович, охмистр (распорядитель двора) Елены. В первом случае он и вовсе был единственным свидетелем. Однако назначение этих документов было все же разным. В 1499 г. подтверждение «Свитка» было связано с планами Александра по реализации унии между православной и католической церквями. Митрополит Иосиф Болгаринovich, как известно, был сторонником унии. К 1502 г. ситуация сильно изменилась. На этот раз подтверждение было связано с заключительным этапом войны Великого княжества Литовского с Москвой и ожидавшимся в скором времени заключением мира. В этой обста-

<sup>3</sup> Там же. Стб. 830–833.

новке Александр очень нуждался в поддержке православного населения, в т. ч. духовенства.

Иначе выглядит подтверждение Сигизмунда I Старого, брата и преемника Александра, от 2 июля 1511 г.<sup>4</sup> Прежде всего, оно не было обусловлено ни поворотами во внутренней политике, ни сложностями во взаимоотношениях с соседями: это был стабильный для власти период. Кроме того, документ был принят не в узком, почти семейном кругу, а на сейме (Брестском), в присутствии панов-рады. Это были высшие государственные сановники: виленский католический епископ Войтех Табор, виленский воевода и канцлер Великого княжества Миколай Радзивилл, трокский воевода Григорий Остик, трокский каштелян и жемайтский староста Станислав Янович и др. О подтверждении документа просили не только митрополит Иосиф (Солтан) и епископы, но и князь Константин Острожский (очевидно, на тот момент самое влиятельное в государстве лицо из числа православных). Своим содержанием акт Сигизмунда Старого очень походит на акты Александра. Однако при всем очевидном сходстве есть и существенные различия. В документе канцелярии Сигизмунда сам «Свиток Ярославль» уже не назван. Единственным более или менее определенным указанием на него можно считать лишь описательную отсылку к «свитку правъ духовных». Кроме того, в нем сказано, что подтверждаемые «права духовны с початку веры ихъ хрестияньское закону греческого выложоные с правъ духовных грецкихъ, то есть з Номоканону Восточное церкви». Примерно так же определяется происхождение «Свитка Ярославля» и в двух подтверждениях Александра, но там мы встречаем указание имени составителя – «великого князя Ярослава Володимировича». Еще одним отличием является то, что в подтверждении Сигизмунда содержится упоминание о каких-то «листах», которые дали православной церкви его предшественники – великие князья литовские Витовт, Казимир и Александр. При этом не уточняется, о каких именно документах идет речь. Если с «листами» Александра все очевидно, то с документами Витовта и Казимира никакой ясности нет. Однако налицо стремление Сигизмунда избежать упоминания в своей грамоте имени великого князя киевского Ярослава Владимировича. Он фактически заменил его именами трех своих предшественников-Гедиминовичей на троне Великого княжества Литовского. А вместо «Свитка Ярославля» упоминаются «листы» этих великих князей литовских. Очевидно, Сигизмунд считал такие ссылки более автори-

<sup>4</sup> Lietuvos Metrika = Lithuanian Metrica = Metryka Litewska. Kn. 9: Užrašymų knyga 9. Vilnius, 2003. P. 76–78.

тетными и вообще более правильными с точки зрения политической традиции Великого княжества Литовского.

Стоит также особо отметить, что ни в одном из трех этих подтверждений не было текста самого «Свитка Ярославля». Это выглядит довольно необычно, поскольку в рассматриваемый период в случаях подтверждения более ранних документов достаточно широко была распространена практика вписывания в подтверждательный акт и полного текста самого подтверждаемого документа.

Однако текст «Свитка» все же сохранился. На сегодняшний день он известен в двух копиях.

Первая из них относится к первой трети XVII в. и представляет собой выписку из какой-то книги судебного или нотариального характера, которая велась в Витебске<sup>5</sup>. Датировка основывается на почерке, а также филигрании, которая может быть отнесена к 1616–1635 гг.<sup>6</sup> Данная копия опубликована Я. Н. Шаповым<sup>7</sup>. Правда, он ошибочно отнес ее к началу XVI в. Кроме того, он неправильно прочел подпись лица, составившего эту выписку: вместо непонятного «Розуми писар» автограф следует читать как «Богуш писар». Приписка к «Свитку» гласит: «На нихъ чоломбите в книги вписати и имъ тот выпис с книг под печатью своею дати казаль. Писанъ у Витебску». Какие лица пожелали внести документ в книги, что это были за книги и кто распорядился выдать владельцам документа эту выписку, к сожалению, в точности неизвестно. Такого рода документы часто вносили в земские книги. Однако в данном случае книги Витебского земского суда следует исключить: имена писарей этого суда за вторую половину XVI – первую половину XVII в. известны, и писаря по имени Богуш среди них нет<sup>8</sup>. Так что, вероятнее всего, это были судебные книги витебского воеводы. В период с 1599 по 1626 г. эту должность занимал Ян Завиша, а с 1626 по 1638 г. – Самуель Сангушко. К сожалению, на сегодняшний день личный состав их канцелярий не изучен. Исходя из того, что в судебные и прочие инстанции регионального уровня обычно обращались местные жители, можно

<sup>5</sup> Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 823. Оп. 1. Ед. хр. 8. Л. 1–2.

<sup>6</sup> *Laucevičius E. Popierius Lietuvoje XV–XVIII a. Vilnius, 1967. P. 177. № 191–195; Atlasas. P. 35.* Филигрань скопирована и определена А. В. Сиреновым, которому автор выражает в этой связи свою искреннюю благодарность.

<sup>7</sup> *Шапов Я. Н. Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М., 1976. С. 137–138.*

<sup>8</sup> См.: *Радаман А. А., Галубович В. У., Вілімас Д. Земскія ўраднікі Віцебскага ваяводства ў другой палове XVI – першай палове XVII стст. // Commentarii Polocenses Historici – Полацкія Гістарычныя Запіскі. Т. 2. Polociae Novae – Mensci, 2005. С. 53–54.*

также предположить, что оригинал документа хранился в Витебске или Витебском повете.

Вторая копия была внесена 7 октября 1620 г. в актовую книгу земского суда того же Витебского воеводства, в составе которой и сохранилась<sup>9</sup>. Она также опубликована<sup>10</sup>. Из записей, которые сопровождают эту копию, следует, что документ, с которого она была снята, предъявил в суд пан Григорий Ушацкий, состоявший на службе у полоцкого униатского архиепископа Иосафата Кунцевича. Собственно, сам полоцкий архиепископ и обратился в суд с просьбой выдать официальную копию документа. В актовой земской книге отмечено, что копия «Свитка Ярославля», которая была предъявлена туда для нотариального удостоверения, представляла собой «видымусь зь метрикь». Обычно так обозначали выписки из книг Метрики Великого княжества Литовского. Однако в материалах Метрики полного текста «Свитка Ярославля» нет. Кроме того, несколько ниже в записи актовой книги Витебского земского суда происхождение этой копии уточнено. Оказывается, это был «выпис с книг духовных митрополии Киевское», что противоречит первоначальному указанию на метрические книги. И действительно, из сопровождающих записей витебской актовой книги следует, что эту выписку скрепляли «печать духовная архиепископская» и собственноручная подпись Иосифа Вельямина Рутского – униатского митрополита в 1613–1637 гг. Правда, следует отметить, что духовный титул Рутского выглядит в этой его подписи несколько странно – он называет себя архиепископом, хотя на тот момент был уже митрополитом.

Из сказанного можно заключить, что вторая копия «Свитка» происходила из канцелярии униатского митрополита Иосифа Рутского, а к Метрике Великого княжества Литовского, по всей видимости, не имела никакого отношения.

Однако было бы слишком смелым однозначно связывать появление данной копии «Свитка Ярославля» именно и только с униатами. В своей «Палинодии» (1621) известный православный писатель-полемист Захария Копыстенский упоминает и сам «Свиток», и тот факт, что его подтверждали великие князья литовские. При этом он имеет в виду Витовта, Казимира и Александра, а также – уже конкретно – подтверждение Сигизмунда I Старого (1511 г.) и подтверждение

<sup>9</sup> Национальный исторический архив Беларуси. Ф. 1751. Оп. 1. Ед. хр. 10. Л. 249 об. – 250. Края листов актовой книги истлели, чем и объясняются довольно большие утраты текста в данной копии памятника.

<sup>10</sup> Историко-юридические материалы, извлеченные из актовых книг губерний Витебской и Могилевской. Вып. 1. Витебск, 1871. С. 363–364. Разночтения, содержащиеся в этой копии, учтены в публикации Я. Н. Щапова.

Стефана Батория (1585 г.)<sup>11</sup>. Также Копыстенский указывает и места хранения великокняжеских привилеев и подтверждений: «въ Метрикахъ кролевскихъ и въ скарбу монастыра Печерского Киевского»<sup>12</sup>. Пересечения со второй копией «Свитка» очевидны. Но необходимо заметить, что Киево-Печерский монастырь никогда не подчинялся иерархам униатской церкви.

Вполне ясное указание на «Свиток Ярославль» есть еще в одном полемическом сочинении той эпохи – православном «Синописе», который был издан в 1632 г. в Вильне местным православным братством<sup>13</sup>.

Текст «Свитка Ярославля», который дошел до нашего времени, явно стилизован под древность. Так, например, в этом тексте упомянуты такие денежные единицы, как рубли широких грошей. Однако данная единица использовалась только в Великом княжестве Литовском, притом интенсивно во второй половине XV в. На это явное несоответствие уже указывали исследователи, о чем ниже. В памятнике можно также найти некоторые фонетические черты, характерные для украинского и белорусского языков: «съ совитом» (т. е. с советом), «обращется» (обрящется). Как видно, «древность» «Свитка» получилась не слишком древней. Она ни в коем случае не дотягивает до древнерусских времен. В общем и целом грамота носит достаточно ярко выраженные черты «русского» языка конца XVI в. или скорее первой трети XVII в. Причем речь здесь должна идти о языке, который использовался в Великом княжестве Литовском, но который уже испытал определенное московское влияние. Это влияние нашло свое отражение, в частности, в использовании некоторых терминов, например термина «росийский» (русийский). В связи с этим отметим, что род Иосифа Вельямина Рутского, возможно, происходил из Московской Руси, а сам будущий униатский митрополит в 1606 г. посетил Москву<sup>14</sup>. Здесь стоит также упомянуть тот факт, что, когда в 1624 г. все тот же Иосиф Рутский готовил совместный

<sup>11</sup> Акты, относящиеся к истории Западной России. Т. 3. СПб., 1848. С. 292–293. Отметим, правда, что король Стефан Баторий подтвердил не собственно «Свиток Ярославль», который в его грамоте 1585 г. даже не упомянут, а лишь некоторые права православной церкви. Однако это были в Т. 4. и те права, которые подтверждали вместе со «Свитком» его предшественники Александр и Сигизмунд.

<sup>12</sup> Русская историческая библиотека (РИБ). Т. 4. СПб., 1878. Стб. 1034–1035.

<sup>13</sup> Архив Юго-Западной России. Ч. 1. Т. 7. Киев, 1887. С. 539, 543.

<sup>14</sup> Турук Ф. Ф. Униатский митрополит Иосиф Вельямин Рутский (1613–1637) и его значение в истории Униатской Западной русской церкви. Петроград, 1916. С. 10, 19–20.



примирительный церковный собор униатов и православных Речи Посполитой, он высказывал горячее желание объединить последователей обеих этих конфессий, «яко зъ сынами и братьею, въ единомъ народе российскомъ рожденою»<sup>15</sup>. Судя по всему, московское языковое влияние проникало на земли Великого княжества Литовского во многом благодаря церковным связям.

Как следует из сказанного, в первой трети XVII в. вопрос о «Свитке» снова актуализировался, и связано это было с обострением отношений между христианскими конфессиями в Речи Посполитой. Копии «Свитка» подтверждались в судах разных инстанций, памятник неоднократно упоминался в полемической литературе, причем представителями разных конфессий.

Еще раз особо отметим, что и в униатской, и в православной публицистике первой трети XVII в. со всей определенностью обозначилась тенденция относить представителей обеих этих конфессий к одному народу – «рускому» или «росийскому», на что уже указывали исследователи<sup>16</sup>. В этом можно увидеть приметы зарождения в украинских и белорусских землях Речи Посполитой современной «русской» нации, которая носила, таким образом, надконфессиональный характер. Также стоит подчеркнуть, что эта идея была высказана в среде церковных интеллектуалов, и по крайней мере некоторые из них получили очень хорошее западное образование. Например, тот же Иосиф Вельямин Рутский, который более двенадцати лет провел в различных католических учебных заведениях Чехии, Германии и Италии, совершенно обоснованно признается церковно-религиозным деятелем западного типа<sup>17</sup>.

Вообще же, как видно, сильнейшими импульсами к генерированию этих новых национальных идей становились конкретные исторические события, вроде той же Брестской унии 1596 г., и порожденные ими вполне определенные исторические потребности. Следует отметить также, что фактически новая национальная идентичность формировалась, апеллируя к древней исторической традиции и идейно опираясь на нее.

Строго говоря, нет никаких доказательств того, что великие князья литовские Александр и Сигизмунд Старый подтвердили именно тот «Свиток Ярославль», который дошел до нас, а не какую-то другую

<sup>15</sup> Акты, относящиеся к истории Западной России. Т. 4. СПб., 1851. С. 513.

<sup>16</sup> Флоря Б. Н. Осмысление конфликтов, вызванных Брестской унией 1596 г., верхами православного белорусского и украинского общества // Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – первой половине XVII в. Ч. 2. М., 1999. С. 78–80.

<sup>17</sup> Дмитриев М. В. Уния и порожденные ею конфликты в осмыслении лидеров униатского лагеря // Там же. С. 92–93.

редакцию Устава Ярослава Мудрого о церковных судах, которому «Свиток», собственно говоря, и наследует. Более того, сличение вероятных цитат из «Свитка Ярославля», содержащихся в подтверждениях конца XV – начала XVI в., с сохранившимся текстом «Свитка» со всей определенностью указывает на то, что источником этих цитат или, вернее, пересказов были другие редакции памятника. Особенно это заметно по начальному протоколу. Например, в Пространной, Краткой и Румянцевской редакциях церковного устава Ярослава мы находим выражения, очень близкие к формулировкам подтверждений: «А се азъ... сложихом греческий номоканон»<sup>18</sup>. Что же касается текста того «Свитка Ярославля», который дошел до нас, то в нем этот фрагмент изложен несколько по-иному. Примерно то же можно сказать и о грамоте Юрия Лугвеньевича, которая содержит не только упоминание о «Свитке Ярославле», но и некоторые выдержки из него. Так, например, явной цитатой или, по крайней мере, близким к тексту пересказом представляются слова: «А владычнымъ десятиникомъ городскимъ тых людехи монастырьскихъ в духовныхъ делехъ не судити ани радити, и децкихъ не посылати, и винъ не имати на владыку». В известных на сегодняшний день «витебских» списках «Свитка» их нет. Зато соответствующие статьи можно без труда найти в Краткой редакции Устава Ярослава Мудрого о церковных судах<sup>19</sup>.

Исследователи уже давно и вполне обоснованно поставили под сомнение аутентичность дошедшего до нас текста «Свитка Ярославля». Так, например, крупнейший знаток истории Русской православной церкви митрополит Макарий (Булгаков) категорично заявлял: «О подлинности Ярославова свитка не может быть и речи». В обоснование этого тезиса он указал, в частности, на хронологические, языковые и исторические несоответствия, содержащиеся в тексте памятника<sup>20</sup>. Его поддержали и другие специалисты<sup>21</sup>. Действительно, в «Свитке» можно найти немалое количество несообразностей различного рода. Так, например, в качестве даты его создания указан 1032 год (6540 от Сотворения мира), что не соответствует историческим реалиям, зафиксированным в документе. В частности, митрополит Иларион, упомянутый в «Свитке» как один из его создателей, занял кафедру лишь в 1051 г. Особенности языка и лексики акта (в частности, исчисление денежных единиц в рублях грошей) заставляют считать местом его составления Великое кня-

<sup>18</sup> Щапов Я. Н. Указ. соч. С. 86, 91, 93–94, 110, 116, 121, 128.

<sup>19</sup> Там же. С. 114, 120, 124–125.

<sup>20</sup> Макарий. История Русской церкви. Т. 9. Кн. 4. СПб., 1879. С. 127.

<sup>21</sup> См., например, мнение на этот счет А. Л. Хорошкевич: Полоцкие грамоты XIII – начала XVI в. Т. 2. М., 2015. С. 239–240.

жество Литовское, а временем – вторую половину XV либо начало XVI в. Хотя нельзя исключать и более позднее его происхождение (вплоть до первой четверти XVII в. включительно), поскольку авторы «Свитка», как уже было сказано, сознательно архаизировали свое произведение. Тем не менее мы не можем называть «Свиток» подделкой в сегодняшнем понимании этого термина. Скорее, он был местами вольным пересказом, а местами – существенной переработкой церковного Устава Ярослава Мудрого, к тому же сильно модернизированной и дополненной рядом новых деталей. Так, например, очень часто епитимья и другие церковные кары заменены в памятнике денежными штрафами в пользу той же церкви.

Есть все основания считать, что появление «Свитка» в Великом княжестве Литовском было связано с князьями Лугвеньевичами-Мстиславскими, в частности с Юрием Лугвеньевичем. Напомним, что именно в его грамоте впервые упоминается «Свиток Ярославль». Лугвеньевичи-Мстиславские были очень знатным и влиятельным княжеским родом, который вел свое происхождение по прямой мужской линии от Ольгерда и, таким образом, находился в близком родстве с великими князьями литовскими из династии Гедиминовичей (а позднее Ягеллонов). Представители этого рода – Лугвень-Семен Ольгердович, Юрий Лугвеньевич и Иван Юрьевич – исповедовали православие, были людьми религиозными и искренне интересовались вопросами веры. А это наверняка означает, что их занимала и церковная книжность. Лугвеньевичи были хорошо известны и за границами своего государства, например в Северо-Западной и Северо-Восточной Руси, где они провели немало времени, будучи занятыми делами политическими, военными походами или же оказавшись в эмиграции. Как представляется, особого внимания заслуживает тот факт, что сначала Лугвень-Семен, а затем его сын Юрий княжили в Новгороде.

В Новгороде на протяжении столетий был очень распространен культ Ярослава Мудрого. И это особенно характерно для периода самостоятельности Новгорода, в т. ч. для XV в. Причем этот культ был востребован не только самими новгородцами, но также князьями, которые приезжали служить в великий город на Волхове. Например, когда у Лугвеня Ольгердовича в 1411 г. в Копорье родился сын, он получил княжеское имя Ярослав<sup>22</sup>.

Култ Ярослава Мудрого сформировался еще в древнерусскую эпоху и был широко известен уже тогда<sup>23</sup>. В источниках этот князь

<sup>22</sup> Софийская первая летопись старшего извода // ПСРЛ. Т. 6. 2-е изд. Вып. 1. М., 2000. Стб. 533.

<sup>23</sup> Котляр Н. Ф. Ярослав и его время в общественном сознании второй половины XI – XIII в. // Ярослав Мудрый и его эпоха. М., 2008. С. 202–214;

часто выступает как законодатель, создатель всевозможных «уставов» и «грамот», в которых он фиксирует свою «правду», т. е. закон. К примеру, те же новгородские летописцы многократно упоминают «Ярославли грамоты»<sup>24</sup>. А устав Ярослава о церковных судах дошел до нас сразу в нескольких редакциях и многочисленных списках. По всей видимости, Великий Новгород и был тем самым местом, откуда церковный устав Ярослава Мудрого через Лугвеньевичей попал в Великое княжество Литовское. Здесь он был официально признан на самом высоком церковном и государственном уровне.

Стоит особо отметить, что великий князь литовский Александр посчитал вполне приемлемым для себя подтвердить церковный устав киевского великого князя, жившего еще в XI в. Правда, несколько иную позицию занял его преемник – Сигизмунд. В своем подтверждении «Свитка» он последовательно и вполне сознательно не упоминал имени Ярослава Мудрого, хотя смысл его подтверждения несколько не отличался от смысла подтвердительных грамот Александра. Фактическая замена имени Ярослава Владимировича именами недавних великих князей литовских наглядно демонстрирует стремление Сигизмунда предать забвению древнерусскую государственно-церковную традицию, заменив ее традицией, связанной уже с другим, более молодым государством – Великим княжеством Литовским.

Однако «Свиток Ярославль», посвященный делам православной церкви, был не единственным памятником, который носил такое или, по крайней мере, очень похожее название. Среди дополнительных статей к т. н. «Летописи Авраамки» есть небольшое произведение, которое озаглавлено: «Оуставъ великаго князя Ярослава Свитокъ»<sup>25</sup>. Оно выполняет роль преамбулы к «Русской правде», и в нем идет речь о праведном суде, понимаемом на основе христианской морали и христианского богословия. Этот блок дополнительных статей, которые следуют за «Летописью Авраамки», состоит из произведений новгородского происхождения, перечень которых очень близок к тому, который мы находим в Комиссионном списке «Новгородской первой летописи»<sup>26</sup>. Отличие состоит лишь в том, что в заголовке соответствующего произведения из «Новгородской первой летописи»

Франклин С., Шепард Дж. Начало Руси: 750 – 1200. СПб., 2009. С. 375, 386–387.

<sup>24</sup> НПЛ. С. 67, 68, 70, 161, 176, 273, 274, 278, 350, 465, 470, 560.

<sup>25</sup> Библиотека Академии наук Литвы им. Врублевских. Отдел рукописей. F 22–49. L. 384v–386; публ.: Летопись Авраамки // ПСРЛ. Т. 16. СПб., 1889. Стб. 275–276.

<sup>26</sup> См.: Предисловие // ПСРЛ. Т. 16; публ.: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 488–489.

нет слова «Свиток». «Летопись Авраамки» и дополняющие ее статьи, в т. ч. «Устав Свиток», датируются концом 1460-х – началом 1470-х гг.<sup>27</sup> К сожалению, неизвестно, где была переписана эта копия памятника. Однако в 7003 (1494/1495) г. заключительную часть летописного сборника, в который вошли все эти произведения, переписал «въ граде Смоленске» некий Авраамка<sup>28</sup>. Напомним, что в то время Смоленск был частью Великого княжества Литовского. Это не преминул отметить и переписчик, выполнивший свою работу «при дръжавѣ велик(о)го кн(я)зя Александра». Еще большую важность для нас представляет другое его замечание: книга была переписана «повелением г(о)с(поди)на вл(а)д(ы)кы еп(и)с(ко)па смоленьского Иосиф(а)»<sup>29</sup>. Смоленский владыка Иосиф – это уже известный нам Иосиф Болгаринovich, будущий митрополит, по просьбе которого всего через несколько лет будет впервые подтвержден «Свиток Ярославль».

Вряд ли использование именований «Свиток» и «Ярославль» в заголовках двух таких, в общем-то, разных произведений было простым совпадением. По всей видимости, их составители либо переписчики были каким-то образом связаны между собой или, по крайней мере, знали работы друг друга. В этом нет ничего удивительного, поскольку они жили в одно время – в третьей четверти XV в. В общем и целом «движение» произведений с заголовками «Свиток Ярославль» и «Оуставъ великаго князя Ярослава Свитокъ» вполне может быть обозначено линией Новгород – Смоленск – Мстиславль. И здесь снова обращает на себя внимание то обстоятельство, что все эти города были связаны с деятельностью князей Лугвеньевичей-Мстиславских. Напомним, что Юрий Лугвеньевич в 1440 г. на короткое время вокняжился в Смоленске. Похоже, что название «Свиток» в заголовках обоих произведений появилось уже на территории Литовско-Русского государства, вполне возможно в Смоленске.

Как видно, древнерусская традиция вовсе не была забыта в Великом княжестве Литовском. Особенно устойчивой она была в церковных кругах. Православная церковь Великого княжества Литовского прилагала большие усилия к тому, чтобы поддерживать духовную и интеллектуальную связь с древней русской традицией. И эта связь прослеживается в т. ч. в бытовании того же «Свитка Ярославля».

<sup>27</sup> Клосс Б. М. Предисловие (к изданию 2000 года) // ПСРЛ. Т. 16. 2-е изд. М., 2000. С. VI.

<sup>28</sup> Там же. С. VI, VII.

<sup>29</sup> Библиотека Академии наук Литвы им. Врублевских. Отдел рукописей

Можно привести и другие примеры на этот счет. Показательно, что они прямо или косвенно связаны опять-таки с именем Ярослава Мудрого. Так, в форме церковного отлучения, которая была составлена в 1544 г. иерархами православной церкви Великого княжества Литовского, утверждается: «А въ нашей Руси, какъ приняли святое крещение, вжо тому есть пятсотъ 20 и 6 летъ, царь великий Володимиръ и по немъ сынъ его Ярославъ... уставу положили съборной церкви съблюдати и судити неразрушимо никимъ и о всемъ священническомъ чину устави и утвердили»<sup>30</sup>. Здесь мы снова сталкиваемся с упоминанием о церковном уставе Ярослава и его отца Владимира. Но не только. Если произвести простые арифметические вычисления, то окажется, что Русь, по мнению православных книжников ВКЛ, была крещена в 1018 г. Таким образом, фактически мы имеем дело с альтернативной датировкой крещения Руси, бытовавшей только в Великом княжестве Литовском<sup>31</sup>. И это крещение, хотя и с некоторыми оговорками, приходится на время княжения Ярослава Мудрого.

Католическое крещение Литвы в 1387 г. официально сделало Великое княжество Литовское в лице западного мира христианским государством. И именно католичество заняло в нем главенствующее место. Однако большинство его жителей к тому моменту вот уже четыреста лет как исповедовали христианство иного толка – православие. Правящие круги ВКЛ много делали для того, чтобы представить едва ли не главным событием в истории страны именно ее католическое крещение. В то же время история ее православных регионов и православной церкви всячески затушевывалась. В этой ситуации православным самим приходилось отстаивать и свою историю, и свои интересы. И здесь со временем сложилась весьма своеобразная ситуация, в которой поддержанию древнерусской традиции отводилась очень заметная роль.

Изучая эту традицию, важно учитывать, что ее истоки для православных Великого княжества Литовского находились не только в Киеве или Москве. Влиятельным ее центром был также Великий Новгород, хотя его роль прослеживается, возможно, и не так явно. Очевидно, что эти истоки имели самую тесную связь с православной церковью. Однако и сама православная церковь Великого княжества Литовского прилагала определенные усилия по осмыслению

<sup>30</sup> Архив Юго-Западной России. Ч. 1. Т. 7. Киев, 1887. С. 17.

<sup>31</sup> Правда, нельзя исключать вероятность ошибки в копии рукописи. В оригинале могло быть указано и другое число прошедших со времени крещения лет – 556. Тогда мы получим общепринятую дату этого события – 988 год.

древнерусского наследия. Плодом этих усилий была, в частности, версия о крещении Руси в 1018 г. А если учесть уставной характер «Свитка Ярославля», то вполне возможно, что князем-крестителем считали здесь не Владимира Святославича, а его сына Ярослава Мудрого.

Древнерусская традиция не транслировалась через столетия в неизменном виде. Она перерабатывалась, переосмысливалась и по-новому интерпретировалась разными политическими, церковными, интеллектуальными кругами так, чтобы служить решению новых задач, которые вставали перед обществом, церковью, государством.

«РУСЬ» И «ЛИТВА» ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА  
ЛИТОВСКОГО В XVI–XVII вв.  
КАК ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ  
И СОЦИАЛЬНО-ГЕОГРАФИЧЕСКИЕ РЕГИОНЫ

---

### Казус Скорины

**В** 1504 г. в первое ректорство Яна Приятеля из Кракова (Jan Przyjaciół z Krakowa / Johannis Amicini de Cracouia) в Краковский университет записался Франциск, сын Луки из Полоцка, он внёс одну из самых скромных плат за учебу – 2 гроша: “Franciscus Luce de Ploczko 2 gr”<sup>1</sup> (ил. 1). Все студенты обозначались в университетской метрике не по стране, выходцами из которой были, а по городу, из которого приехали, – Краков, Львов, Волковыск, Нойштадт и др. Но уже в актовой записи Краковского университета от 14 декабря 1506 г. о присвоении степени бакалавра artes liberales Франциск из Полоцка был обозначен как «литвин»: “Fran[ciscus] de Poloczko Litphanus”<sup>2</sup>.

После учебы в Краковском университете в биографии будущего белорусского первопечатника случится еще и экзамен на получение степени доктора медицины в Падуанском университете. В актовых записях университета 5, 6 и 9 ноября 1512 г. и протоколе Падуанской епископальной курии от 9 ноября 1512 г. Франциск Скорина фигурирует как «русин»: “Franc[iscus] q[uon]d[am] d[omi]ni Luce

---

<sup>1</sup> Biblioteka Jagiellońska (Kraków). Rkp. 258: Metryka Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1400–1508. S. 500; Metryka Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1400–1508: Biblioteka Jagiellońska, rkp. 258 / wydali: Antoni Gąsiorowski, Tomasz Jurek, Izabela Skierska; przy współpracy Ryszarda Grzesika. Kraków: Tow. Nauk. “Societas Vistulana”, 2004. T. I: Tekst. S. 612.

<sup>2</sup> Францыск Скарына: Зборнік дакументаў і матэрыялаў / прадмова, укладанне, каментары, паказальнікі В. І. Дарашкевіч. Мінск: Навука і тэхніка, 1988. С. 58.



Scorina de Poloczko, Ruthenus"; "Tentatiuu[m] in Medicinis, d[omini] magistri Franc[isci], Rutheni"<sup>3</sup>.

Как русин Франциск Скорина фигурировал и в последний, пражский, период своей жизни. В 1541 г. чешский хронист Вацлав Гаек из Либочан по горячим следам опубликовал книжицу о катастрофическом пожаре, случившемся 2 июня 1541 г. в Праге на Малом Месте, на Граде св. Вацлава и на Градчанах. Вацлав Гаек сообщал, что в доме ксендза Яна из Пухова погиб «мальчик Франтишек, сын некоего доктора Руса» ("pacholátko František, syn někdy doktora Rusa")<sup>4</sup>. Считается, что под «доктором Русом» здесь подразумевается именно доктор Скорина.

Эта догадка подтверждается грамотой короля Фердинанда I от 29 января 1552 г., выданной сыну Франциска Скорины Симеону. В ней королевский садовник Франтишек Рус Скорина и его сын Симеон Рус идентифицированы весьма точно: "někdy doctor Frantissek Rus Skoryn s Poloczko, zahradník nass, w tomto kralowstwij Czeskem jsa czyzozemecz, z tohoto swieta sessel a po sobie syna Symeona Rusa... zanechal"<sup>5</sup>. Из этого текста следует, что этническое обозначение «рус» стало антропонимом как в отношении самого Франциска Скорины, так и его сына Симеона. Но на этом трансформация экзоэтнонимов не прекратилась.

Чешский хронист Вацлав Бжезан, сообщая под 1577 г. о смерти крумлевского священника Иржика Четла, указывает, что тот «пользовался услугами лекаря, какого-то поляка Симеона по фамилии Рус с Полоцка»: "Užíwal lékaře nějakého Poláka Simeona, přijměním Rusa, z Polocka"<sup>6</sup>. Очевидно, что Симеон выступает тут «поляком» как подданный короля польского и великого князя литовского. Для Чехии первостепенное значение имело соседство с Польшей, что обусловило подобное восприятие происхождения Симеона.

Таким образом, Франциск Скорина в разных источниках мог выступать и как «русин», и как «литвин», а его сын Симеон – и как «поляк». Следует отметить, что во всех этих случаях мы имеем дело с внешними этнонимами или политонимами. Один и тот же человек мог выступать под разными этническими маркерами государств Ягеллонской унии. Возможно ли провести классификацию этнических сообществ Великого княжества Литовского, исходя из представлений самих его жителей?

<sup>3</sup> Францыск Скарына... С. 63, 66, 68–69, 72.

<sup>4</sup> *Hájek z Libočan, Václav. O nešťastné příhodě, kteráž se stala skrze oheň v Menším Městě Pražském a na Hradě Svatého Václava i na Hradčanech. Praha, vyd. B. Netholický, 1541. S. 6v; Францыск Скарына. С. 184.*

<sup>5</sup> Францыск Скарына. С. 185.

<sup>6</sup> Там же. С. 187.

Государство, возникшее в середине XIII в. и известное нам после титулатурно-династической реформы Витовта – Ягайло как Великое княжество Литовское<sup>7</sup> [более широкие версии названия – Великое княжество Литовское, Русское и Жемойтское; Великое княжество Литовское и Русское; (далее – ВКЛ)] в смысле региональном, конфессиональном и этническом было многокомпонентной структурой. Можно говорить о существовании на протяжении XV–XVII вв. нескольких основных регионов, среди которых в первую очередь выделяются «Русь» и «Литва». Эти два региона не имели четких границ между собой, но именно они в первую очередь и составляли ядро государства. Серьезной научной проблемой остается смысловое наполнение этих терминов. Рассмотрим, что же представляли собой эти условные (ментальные?) или реальные образования.

### «Русь» Великого княжества Литовского

Многокомпонентность ВКЛ была ясна уже для многих историков XIX в. Так, профессор Киевского университета им. св. Владимира Николай Дашкевич, который во многом полемизировал с Владимиром Антоновичем<sup>8</sup>, отмечал, что «и в первой половине XIII в. не всегда имела место политическая разрозненность, а развивалось нечто вроде федерации, в которую входили Литва и Жмудь», а позже вошли и «русские земли»<sup>9</sup>.

Российский историк Матвей Любавский был первым, кто поставил вопрос о значении терминов – названий разных регионов («областей») ВКЛ<sup>10</sup>. По его мнению, ВКЛ («Литовско-Русское государство») образовалось в результате объединения «собственно Литовской земли», а также «русских земель». В числе последних Любавский выделял территории:

1) которые попали под контроль Литвы еще в XIII в. и полностью слились с «Литовской землей», став к XVI в. также частью «Литвы» (Верхнее Понеманье, т. н. Черная Русь от Гродно до Новогрудка, а также район Браслава);

<sup>7</sup> Дзярновіч А. І. Фрэскі гісторыі: артыкулы і эсэ па гісторыі і цывілізацыі Белаўрсі і Цэнтральна-Усходняй Еўропы. Мінск: РІВШ, 2011. С. 24–72.

<sup>8</sup> Антонович В. Б. Монографии по истории Западной и Юго-Западной России. Киев. Типография Е. Я. Федорова, 1885. Т. 1.

<sup>9</sup> Дашкевич Н. П. Заметки по истории Литовско-Русского государства. Киев, 1885. С. 11.

<sup>10</sup> Любавский М. К. Областное деление и местное управление Литовско-Русского государства ко времени издания Первого Литовского Статута: Исторические очерки. М.: Университетская типография, 1892. С. 1–26.

2) которые тесно примыкали к «собственно Литовской земле» – «земля Берестейская или Подляшье», «Литовское Полесье», «Литовская Русь в отдельном, частном смысле»;

3) которые имели привилегии на определенное самоуправление – Полоцкая, Витебская, Смоленская, Киевская, Волынская и другие политически обособленные (автономные) земли.

Под «Литовской Русью в отдельном, частном смысле» Любавский понимал группу волостей по среднему Днепру, Березине и Сожу: Бобруйскую, Борисовскую, Кричевскую, Любошанскую, Менскую, Мстиславскую, Пропойскую, Речицкую, Свислочскую и некоторые другие. Вместе с «Литовской землей», «Берестейской землей» и «Литовским Полесьем» они входили в состав Виленского и Троцкого воеводств XV – начала XVI в. – Великого княжества Литовского «в узком смысле».

Говоря о подчинении Подвинской и Поднепровской Руси литовским князьям, историк отмечал, что «западная Русь не только не теряла своего исторического наследия, но и передавала его господствующей земле, которая сама во многом устраивалась по образцу этой Руси»<sup>11</sup>.

Выводы Любавского были значительным шагом вперед в изучении этимологии названий различных областей и регионов ВКЛ по состоянию на первую четверть XVI в. Его критики справедливо отмечали, однако, что названия «Литовская Русь» и особенно «Черная Русь» были внешними терминами, они не использовались самими жителями этих регионов. Кроме того, Любавский не решил вопроса о принадлежности к «Руси» XVI в. Витебской и Полоцкой земель. Вячеслав Носевич и Михаил Спиридонов объясняли это ограниченным числом использованных Любавским источников<sup>12</sup>.

Взгляды Любавского на соотношение «Литвы» и «Руси» в ВКЛ разделял и польский историк Станислав Кутшеба<sup>13</sup>. А вот его соотечественник Оскар Халецкий дал свою интерпретацию понимания «Руси» ВКЛ. Он полагал, что всю территорию Виленского и Троцкого воеводств до административной реформы 1565–1566 гг., включая Поднепровские и Подвинские волости, современники считали «Литвой», а под «Русью» или «Русью Литовской» понимали только автономные земли (Полоцк, Витебск, Киев, Волынь и т. д. – «аннексы»),

<sup>11</sup> Любавский М. К. Областное деление и местное управление Литовско-Русского государства ко времени издания Первого Литовского Статута: Исторические очерки. С. 34.

<sup>12</sup> Насевич В., Спиридонов М. «Русь» у складзе Вялікага княства Літоўскага ў XVI ст. // 3 глыбі вякоў. Гісторыка-культуралагічны зборнік. Т. 1. Мн., 1996. С. 5.

<sup>13</sup> Kutrzeba S. Historia Polski w zarysie. Wyd. 2. T. 2: Litwa. Lwów; Warszawa.

«федеративный» статус которых определялся великокняжескими привилегиями<sup>14</sup>. Интерпретация Халецкого объяснялась прежде всего набором источников, на которые он опирался, – преимущественно законодательных актов; при этом он практически игнорировал многочисленные случаи употребления терминов «Русь» и «Литва» в менее «статусных» документах как публичного, так и частного характера, например в хозяйственных и судебных, а также дневниках и частной переписке и др.<sup>15</sup> Вспомним, например, про владения Скиргайлы, сохранившего за собой при заключении Кревской унии (1385) право на православное вероисповедание. В конце его жизни, в 1393–1396 гг., когда ему при содействии Ягайло и Витовта удалось завоевать Витебск, Киев, Овруч, Житомир, они как раз и составляли «Русь», отличную от «Литвы», где после Островского соглашения (1392) правил Витовт.

Но к каким выводам относительно разграничения Руси и Литвы можно прийти, основываясь на делопроизводственной документации ВКЛ XVI–XVII вв. – официальных государственных и частных актах: завещаниях, заявлениях-жалобах, инвентарях, инструкциях, приказах, реестрах (залоговых, продажных, судебных и т. д.), сеймовых постановлениях («ухвал»), «Устава на волоки» 1557 г., переписи («пописы») войска ВКЛ 1528, 1567 г. Подобные исследования проводились в рамках изучения социальной истории<sup>16</sup>. В результате к «Руси» в узком (географическом) значении было отнесено 122 населенных пункта, которые занимали исключительно восточную часть Беларуси. Особенно часто «русские» дворы и села локализуют в верховьях Березины (Днепровской) и в северной части Оршанского повета – именно там находилось много магнатских и шляхетских вотчин, собственники которых одновременно владели имениями в других регионах ВКЛ<sup>17</sup> (ил. 2).

Именно это обстоятельство – широкая география распространения имений – вынуждало шляхту и писарей использовать при описании своих владений региональные маркеры. В этом смысле у полоцких и витебских бояр не было большой необходимости определять свои имения как «русские», так как они и так находились в исторической Руси. Это позволяет понять принцип региональной маркировки

<sup>14</sup> Halecki O. Litwa, Ruś i Zmudz jako części składowe Wielkiego Księstwa Litewskiego. Kraków, 1916. S. 7–25.

<sup>15</sup> Насевіч В., Спірыдонаў М. «Русь» у складзе Вялікага княства Літоўскага. С. 7.

<sup>16</sup> Спиридонов М. Ф. Закрепощение крестьянства Беларуси (XV–XVI вв.). Минск: Навука і тэхніка, 1993. Приложение.

<sup>17</sup> Насевіч В., Спірыдонаў М. «Русь» у складзе Вялікага княства Літоўскага. С. 11.

топонимических объектов в противовес другим именам, находящимся в традиционно понимаемой «Литве».

Но в подобной позитивистской методике есть и свои подводные камни – из проблемного поля такого исследования практически полностью выпадает Украина. По мнению авторов исследования, контекстуально название «Русь» встречается в источниках наравне с другими названиями регионов ВКЛ – Литва, Жмудь, Волинь, Киевщина, Подолия, Подляшье, Полесье<sup>18</sup>. Но интерпретация этих названий порождает проблемы археографического плана. Как известно, в текстах XVI в. редко встречаются знаки пунктуации. Исследователям надо быть осторожными, проставляя в старых текстах, например, запятые. Вот, например, как воспроизводится в издании начала XX в. цитата из послания Сигизмунда Августа от 1569 г. к своим воеводам и наместникам о том, что крымский хан “umysleł... ziemie nasze Ruskie, Podolskie, Kijowskie i Wołyńskie wojować”<sup>19</sup>. В приведенной формуле, когда после обозначения «русские» стоит запятая, может создаться впечатление, что украинские территории упоминаются отдельно от Руси как региона. Но мы знаем, что именно украинские «русские» земли были в первую очередь объектом нападений крымских татар. Возможно, определение «русские» в данном документе как раз и относится к украинским регионам, а не противопоставлено им.

В плане же разграничения регионов «Литва» и «Русь» в ВКЛ можно сделать следующие наблюдения. Еще в середине XVI в. граница между «Литвой» и «Русью» проходила по западной границе Полоцкой земли и далее в окрестностях Логойска и Менска. И если в конце XIV в. «Литовская земля» еще не охватывала район Менска, то в XVI в. этот воеводский центр уже принадлежал к «Литве». По наблюдениям Спиридонова, в XVI в. к «Литве» относились поветы Виленский, Вилькомирский, Ковенский, Троковский, Упицкий, Браславский, Волковысский, Городенский, Лидский, практически целиком Ошмянский и Слонимский, большая часть Новгородского и западная часть Менского<sup>20</sup>. Носевич и Спиридонов высказали мнение, что поглощение «Литвой» части Минщины связано, возможно, с распространением на ней новой системы обложения («литовской

<sup>18</sup> Насевич В., Спиридонай М. «Русь» у складзе Вялікага княства Літоўскага. С. 9.

<sup>19</sup> Archiwum książąt Sanguszków w Sławucie. T. 7: 1554–1572. Dyplomaturysz gałęzi Niesuchojeżskiej. T. 2. Lwów, 1910. S. 350. Nr. 280.

<sup>20</sup> Спиридонов М. Ф. «Литва» и «Русь» в Беларуси в XVI в. // Наш Радавод.

службы»)<sup>21</sup>. Таким образом, одним из основных признаков размежевания по состоянию на середину XVI в. была преобладающая там система повинностей зависимых крестьян. В «Литве» это преимущественно барщина (отработочная повинность), на «Руси» – традиционно натуральная и денежная дань (с середины XVI в. частично приобретающая форму чинша), что особенно ярко проявляется при анализе земельной собственности феодалов, имевших земельные владения как в «литовской», так и в «русской» частях ВКЛ.

Таким образом, можно сделать главный вывод: граница между «Русью» и «Литвой» не совпадала ни с этнической (в современном понимании), ни с административной границей (воеводств и поветов). «Русь» ВКЛ охватывала только часть территории, населенную «русскими» – потомками Киевской Руси. Жители других регионов – Верхнего Понемонья, Побужья, бассейна Припяти – также исповедовали православие, использовали «русскую мову» (варианты старобелорусского языка), но эти земли назывались «Литва», «Подлясье», «Полесье». По административному делению ВКЛ в дореформенный период (до 1565 г.) «Русь» охватывала некоторые «федеративные» земли (с начала XVI в. воеводства) – Полоцкую и Витебскую, а также восточную часть Виленского воеводства, в т. ч. Борисовскую волость, которой непосредственно управлял воевода. «Русь» включала и волости, которые со времен Ольгерда и Кейстута имели двойное подчинение – Вильне и Трокам<sup>22</sup>: Бобруйскую, Любашанскую, Свислочскую (бассейн днепровской Березины). Новое административно-территориальное деление (от 1565–1566 гг.) также не соответствовало границам «Руси», поделенной между Полоцким, Витебским (с Оршанским поветом), Мстиславским воеводствами, Речицким и Мозырскими поветами<sup>23</sup>. Западная окраина «Руси» попадала в Менский и Новгородский (Новогрудский) поветы. Эти выводы входят в противоречие с мнением белорусского этнолога Михаила Пилипенко о том, что в XVI в. термин «Белая Русь» определял всю этническую территорию белорусов<sup>24</sup>.

Можно предварительно подытожить: на рубеже XVI–XVII вв. жители ВКЛ выделяли следующие регионы: Жмудь, Литва (Вильно, Новогрудок, Менск), Русь (от Полоцка на севере до Любеча на юге), Полесье (Пинск, Мозырь, Овруч), Подлясье (Берестье, Доро-

<sup>21</sup> Насевіч В., Спірыдонаў М. «Русь» у складзе Вялікага княства Літоўскага. С. 13–14.

<sup>22</sup> Любавский М. К. Областное деление. С. 13–14, 103–106.

<sup>23</sup> Насевіч В., Спірыдонаў М. «Русь» у складзе Вялікага княства Літоўскага. С. 14.

<sup>24</sup> Пилипенко М. Ф. Возникновение Белоруссии: новая концепция. Минск: Беларусь, 1991. С. 105–106.

гичин, Бельск), Киевщина (Украина), Волынь, Подолье, Подгорье. Кроме того, в географических представлениях жителей Поднепровья сохранялся рудимент древнего деления на «верх» и «низ»<sup>25</sup> (ил. 3).

## **«Литва» Великого княжества Литовского**

Не менее сложной остается ситуация с дефинициями «Литвы» в Великом княжестве Литовском. В XIV–XVI вв. название «Литва» имело значение политонима и использовалось для обозначения всего государства, подвластного правящей династии Гедиминовичей – Ягайловичей. Ареал бытования названия в этом смысле совпадал с государственными границами и изменялся вместе с ними безотносительно их этнической составляющей. Но параллельно существовало региональное значение (хороним) названия «Литва», отличавшее ее от Жмуди и «Руси»<sup>26</sup>.

Происхождение значения названия «Литва» как хоронима можно объяснить двояко. С одной стороны, это были территории, которые прочно входили в состав ВКЛ с момента образования государства в отличие от других земель, которые либо были присоединены позже, либо временно выходили из-под власти литовских князей (Полотчина, Жмудь). Но не исключено, что «Литва» дополнительно ассоциировалась с территорией дисперсного расселения балтов (даже в виде небольших анклавов). Одновременно в Троцком и Виленском поветах (в меньшей степени в Вилькомирском) источники фиксируют значительную долю «русского» (восточнославянского) населения. В таком случае «Литва» приблизительно соответствует территории, на которой происходил балто-славянский синтез (ассимиляционные процессы)<sup>27</sup>. В отличие от «Литвы» название «Русь» обретает характер метаэтнонима – общего названия нескольких этносов, которые начали тогда формироваться. Одновременно в XVI в. название «Русь» использовалось и как региональное – применительно к Восточной Беларуси<sup>28</sup>. Фактически это тот регион, за которым в XVII в. закрепилось название «Белая Русь».

С учетом всего комплекса факторов социальной, экономической и политической истории последние исследования приносят в по-

<sup>25</sup> Łatyszzonek O. Od rusinów białych do białorusinów: U źródeł białoruskiej idei narodowej. Białystok, 2006. S. 112.

<sup>26</sup> Насевич В. Л. Беларусь: станаўленне этнасу і нацыянальная ідэя. Смаленск: Інбелкульт, 2015. С. 101.

<sup>27</sup> Там же. С. 101.

<sup>28</sup> Там же. С. 96.

нимание терминов «Литва» и «Русь» социокультурные и цивилизационные составляющие<sup>29</sup>. «Политическая Литва» середины XVI в., которую можно также назвать «коллективным доменом политического народа Литвы», – неоднородная в этническом и конфессиональном отношении, с существенной долей православного русинского населения на юге и востоке княжества, предстает во многом отличной от «Руси» в следующих правовых и социальных аспектах:

- здесь гораздо более развито частное землевладение, старинные волости в значительной мере подверглись разрушению;

- подавляющее большинство частных земельных владений принадлежит привилегированному сословию – «политическому народу Литвы», шляхте католического вероисповедания, по большей части этнического литовского происхождения;

- отличается система повинностей феодально-зависимого населения, по крайней мере после проведения аграрной реформы 1550-х гг. (в «Литве» это преимущественно барщина, на «Руси» — традиционно натуральная и денежная дань, позднее также чинш);

- на всей территории «политической Литвы» интенсивно развивается сеть католических парафий (приходов), включая и периферийные районы с преобладанием православного населения, в то время как в соседней «Руси» костелы основываются крайне редко и только в крупнейших городах, где имелись экстерриториальные общины католиков;

- цивилизационное преобладание католицизма облегчает рецепцию западноевропейских правовых норм, прежде всего магдебургского права в городах и местечках «Литвы»; магдебургское право в «Руси» распространяется только в нескольких крупных городах;

- во многих городах «Литвы» имеются легально оформленные иудейские общины;

- ни правительство, ни подданные не апеллируют здесь к «русской старине»;

- вся территория «Литвы» свободна от любых формальных обязательств по отношению к Орде и Московскому государству.

Эти достаточно резкие отличия «Литвы» от «Руси», которые не подвергались сомнению вплоть до начала Ливонской войны, в ходе которой выявилась острая угроза утраты Руси в пользу Московского государства, заставившая правителей ВКЛ, а затем Речи Посполитой отказаться от попечения «русской старины» и перейти к динамичному распространению перечисленных принципов устройства общества на всю территорию ВКЛ, что в целом и было достигнуто

<sup>29</sup> Бєлы А. Хроніка Бєлай Русі: імагалогія Бєларусі XII–XVIII стст. 2-е вид., папраўл. і дапоўн. Смаленск: Інбелкульт, 2013. С. 158–178.



к концу XVII в.<sup>30</sup> В этом смысле можно говорить, что все ВКЛ к концу существования его как самостоятельного государства стало «Литвой» (хотя смысл этого понятия претерпел существенное изменение по сравнению с XIII–XVI вв.), что выразилось в первую очередь в поглощении «политическим народом Литвы» православной русинской шляхты, не выдвинувшей альтернативной политической программы, кроме сохранения «старины».

## **«Литва» и «Русь»: этнокультурное наполнение терминов**

Предыдущие наблюдения относились к сфере регионального и отчасти социального разграничения. Но нам ведь важно и этническое наполнение терминов «Литва» и «Русь». Речь идет о восточной границе этнических литовцев в эпоху Средневековья<sup>31</sup>. В древнерусские времена эта граница проходила примерно по линии: оз. Освейское – Дисна – Плиса – Будслав – Заславль – Рубежовичи – Деревная – Белица – Слоним – Волковыск. К XIV в. она передвинулась с левого на правый берег Немана, т. е. на северо-запад, и проходила теперь примерно параллельно руслу этой реки, это т. н. линия Сафаревича, устанавливающая границу концентрации поселений с названиями на *-ишки*<sup>32</sup>.

Если перейти от темы разграничения к проблеме надрегиональных идентичностей, то тут больше вопросов, чем ответов. Существует консенсус относительно использования политонима «Литва»/«литвин» для всех подданных ВКЛ<sup>33</sup>. Но остается предметом дискуссии распространение этого экзоэтнонима (внешнего этнонима) на всех жителей ВКЛ, прежде всего на предков современных литовцев и белорусов.

Георгий Голенченко критически относится к пониманию этнонима «литвины» как эндоэтнонима (самоназвания) белорусов из т. н. исторической Литвы или западных земель Беларуси. Исследователь отмечает, что в источниках XIV–XVI вв. можно найти по край-

<sup>30</sup> Бель А. Хроніка Белай Русі: імагалогія Беларусі XII–XVIII стст. С. 178.

<sup>31</sup> Łowmiański H. Studia nad dziejami Wielkiego Księstwa Litewskiego. Poznań, 1983. S. 51–58; Ochmański J. Litewska granica etniczna na wschodzie od epoki plemienną do XVI w. Poznań, 1981.

<sup>32</sup> Safarewicz J. Studia językoznawcze. Warszawa, 1967. S. 257–259.

<sup>33</sup> Чаквин И. В., Терешкович П. В. Из истории становления национального самосознания белорусов (XIV – начало XX в.) // Советская этнография. 1990. № 6. С. 44–45.

ней мере восемь разных значений термина «Литва». Наиболее распространенными являются четыре, где «Литва» фигурирует как

1) маркер государственно-политической принадлежности литовцев, белорусов, украинцев и представителей других этносов, населяющих ВКЛ;

2) географическое обозначение западной части ВКЛ, в XVI в. охватывающей воеводства Виленское и Троцкое;

3) «собственно литовский этнос» (преимущественно на территории Аукштайтии);

4) литовский этнос в более широких границах, включая балтов Подляшья и западных земель Беларуси.

Политоним или территориально-политическое определение белорусов как «литвинов» в тот период не переросло в эндоэтноним. Эндоэтнонимом предков современных белорусов и украинцев в XIV–XVI вв., а в определенной степени и позже, по мнению Голенченко, был термин «Русь» («люди русские», «русины»). Исторической «Русью» в границах ВКЛ считались территории к востоку от Минска, в то время как сам этот эндоэтноним распространялся на весь белорусский (и восточнославянский!) этнос, в т. ч. на Подляшье<sup>34</sup>. До Реформации основные этносы и этнические группы ВКЛ сохраняли в основном свою монорелигиозную структуру, причем под «русской» верой понимали православие. В результате Реформации и после Брестской унии в кругах белорусской и украинской интеллигенции, образованных шляхты и мещанства укоренилось новое самосознание, основанное в большей степени на «этнодифференцирующих» компонентах – происхождении, «крови», языке.

К несколько иным выводам пришел Носевич. По его мнению, в XVI в. термин «Русь» имел два значения. С одной стороны, это был суперэтноним, общее название всех народов, которые возникли на территории Киевской Руси. Как и украинцы, предки современных белорусов назывались «рускими», «русинами» не потому, что отождествлялись с подданными Московской Руси, а потому, что считались потомками и наследниками Руси IX–XIII вв. Термин «русины» имел, кроме того, конфессиональное значение – православие было «русской» верой. С другой стороны, понятие «Русь», как и «Литва» и «Полесье», было субэтнонимом – названием одной из частей этнической территории белорусов. Эта «Русь» располагалась над Двиной и Днепром на восток от линии Браслав – Логойск – Петриков. Таким образом, названия «Литва» и «Русь» были субэтнонимами для части белорусов и литовцев<sup>35</sup>. Ни белорусы, ни литовцы не знали са-

<sup>34</sup> Галенчанка Г. Я. Царква, канфесія і нацыянальная свядомасць беларусаў у XV–XVI стст. // Наш радавод. Кн. 4. Ч. 1. Гродна, 1992. С. 45–48.

<sup>35</sup> Носевич В. Л. Беларусы. С. 125.

моназвания, которое охватывало бы полностью их этническую территорию, самоназваний на уровне этносов не существовало.

Игорь Марзалюк собрал и систематизировал обширный материал и пришел к выводу, что понятия «Литва», «литвины» и «Русь», «русины» в XVI в. относились к разным этническим группам. Важным тут выглядит противопоставление в документах «языка литовского» и «языка русского». По наблюдениям Марзалюка, нигде, кроме Вильно, Трок и Гродно, не проводится в «мейских» (городских магдебургских) книгах противопоставления этих народов. Обычно для разграничения католиков и православных здесь используются такие понятия, как «закон римский» / «вера ляхская» vs «закон грецкий» / «вера руская»<sup>36</sup>. Для Марзалюка предками белорусов являются только русины ВКЛ.

Публикация этой книги Марзалюка вызвала оживленную дискуссию. Довольно резкой и пространной рецензией отозвался на нее Генадзь Саганович, который назвал глубоко ошибочной исходную установку Марзалюка о тождественности этнического и конфессионального. Саганович считает, что Марзалюк использует «двойной стандарт, смешивая этнонимы и конфессионимы»<sup>37</sup>. Одновременно Саганович утверждал: «Если не подбирать источники только под свою конструкцию, то нетрудно увидеть, что термин “Русь” в те времена использовался как самоназвание и в Московском государстве, и на православных землях Речи Посполитой. Но, хоть элита Украины и Беларуси стремилась монополизировать права на его использование, она хорошо представляла религиозно-культурное родство с великоруссами»<sup>38</sup>. Основополагающая мысль Сагановича в этой дискуссии созвучна идеям Носевича – единого самоназвания белорусов во времена ВКЛ не существовало. «Коллективная идентичность, – пишет Саганович, – тогда и не могла быть единой, так как человеческие сообщества обычно владеют разноуровневой системой самоотождествления. В одном этносе могло существовать несколько форм самоидентификации». И далее: «В ВКЛ, думаю, можно было одновременно быть и “литвином”, и “русином” – это не вызывало конфликта в сознании того времени, и только в индустриальном обществе одновременная принадлежность к нескольким нациям стала невозможной»<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> Марзалюк І. А. Людзі даўняй Беларусі: Этнаканфесійныя і сацыякультурныя стэрэатыпы (X–XVII стст.). Мадзілёў: МДУ імя А. Куляшова, 2002. С. 56–58.

<sup>37</sup> Сагановіч Г. Прывід нацыі ў імгле стэрэатыпаў // Беларускі Гістарычны Агляд. Т. 10, сшытак 1–2, снежань 2003. С. 294.

<sup>38</sup> Там же. С. 296.

<sup>39</sup> Там же. С. 297–298.

Обобщая разные версии этнической идентификации, Олег Латышенок считает: «Исторические источники, касающиеся всей территории, на которой позже сформировались белорусы, рядом с русинами называют также литвинов в значении этническом»<sup>40</sup>.

Но следует сказать еще об одном измерении термина «литвин». Речь идет о своеобразном культурном метисировании, когда люди «балто-русского» происхождения исповедовали православную веру и были включены (и осознавали это) в сферу «русской» культуры (и шире *Slavia orthodoxa*)<sup>41</sup>. Возможно, именно на примере этой социокультурной группы Матей Стрыйковский в своей «Хронике польской, литовской, жмудской и всей Руси» (1582) относил «литвинов» к семье славянских народов. Этот феномен скрещивания «литовских» и «русских» компонентов в поэтической форме проиллюстрировал Ян Казимир Пашкевич. Об этом поэте конца XVI – начала XVII в. сохранилось совсем мало биографических сведений. Весьма вероятно, что именно он был слугой Канцелярии ВКЛ, 18 августа 1631 г. номинированным за свою службу на скарбовое дворянство<sup>42</sup>. Тогда становится понятным, почему во владении Пашкевича находилась рукопись Статута ВКЛ 1529 г., известная как Слуцкий список. В рукописи «рукою властною» поэт-канцелярист записал 22 августа 1621 г. стихотворные строки, ставшие программными для белорусской культуры раннего Нового времени<sup>43</sup>:

*Пол(ь)ска квитнет лациною,  
Литва квитнет русчизною;  
Без той в Пол(ь)ще не пребудеш,  
Без сей в Литве блазном будзеш.  
Той лацина язык дае,  
Та без руси не вытрвае.  
Ведзь же юж русь, иж тва хвала  
По всем свете юж дойзра.*

<sup>40</sup> Łatyszczek O. Od rusinów białych do białorusinów. S. 117.

<sup>41</sup> Левшун Л. Концепт «литвины» в этнокультурном самосознании белорусов. Свидетельства письменных источников XIV–XVII веков // Беларуская думка. 2009. № 11. С. 105.

<sup>42</sup> Галубовіч В. Матэрыялы па гісторыі скарбу ВКЛ у кнігах запісаў за перыяд праўлення Уладзіслава IV Вазы // Białoruskie Zeszyty Historyczne: Беларускі гістарычны зборнік. Białystok: Białoruskie Towarzystwo Historyczne, 2002. Z. 17. С. 74.

<sup>43</sup> Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург). Q 11.51. (Статут ВКЛ 1529 г.). Л. 13; Анталогія даўняй беларускай літаратуры: XI – першая палова XVIII стагоддзя / НАН Беларусі, Ін-т літ. імя Я. Купалы; падрыхт.: А. І. Богдан і інш.; навук. рэд. В. А. Чамярыцкі. Мн.: Бел. навука, 2003. С. 691.

*Весели ж се ты, русине,  
Тва слава никгды не згине!*

\*\*\*

Завершая этот анализ использования названий «Русь» и «Литва» в Великом княжестве Литовском XVI–XVII вв., следует высказать несколько важных соображений общего плана.

1. В письменных источниках конца XV в. и особенно в XVI в. понятие «Русь» очень часто используют в региональном контексте.

2. И применительно к понятию «Русь», и применительно к понятию «Литва» существовал широкий спектр их прочтений. «Русь» могла выступать и как надрегиональное понятие, и как региональное (хороним), и как конфессионим. «Литва» – как политоним, региональное название и полисемантический этноним сложного и непостоянного состава. Степень наполнения термина «Русь» этническим содержанием остается дискуссионной.

3. Следует согласиться с утверждением, что всю территорию Беларуси (территорию расселения всех предков современных белорусов) невозможно применительно к XVI–XVII вв. охарактеризовать только одним понятием – «Русь» или «Литва».

СТАРАЯ, ЛИТОВСКАЯ, РЕЧЬПОСПОЛИТСКАЯ  
И МОСКОВСКАЯ РУСЬ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ  
ДВУХ КНЯЗЕЙ КОНСТАНТИНОВ  
ОСТРОЖСКИХ И ТВОРЦОВ ОСТРОЖСКОЙ  
КНИЖНОСТИ

---

«Русь» после «Руси» в восприятии и представлении разных слоев социума, этносов и государственных структур на ее бывшей макротерритории запечатлелась в первую очередь в представлениях книжников Литовской, Речьпосполитской и Московской Руси XV–XVII вв. Эти представления в основном имеют идеолого-политическую и религиозно-церковную окраску. Именно их тексты являются центральными для историографии, их активно исследуют, на их основе делают кардинальные выводы. Однако для верификации их идей и интерпретаций следует обязательно использовать не прямой материал индивидуального уровня из среды не интеллектуалов-создателей идеологических концепций, а элиты, в силу своего происхождения и деятельности имевшей родовую историческую память о «Руси». К ней в первую очередь относятся те, кто своими родовыми корнями уходит во «времена» Древней Руси.

Задача нашего исследования – проследить взаимозависимость восприятия «Руси» в разных ее ипостасях у двух ярких представителей одного княжеского рода, князей Острожских, создателей знаменитого кружка острожских книжников, чьи тексты давно стали отправной точкой для анализа «русских\*» идей в постдревнеруском пространстве Великого княжества Литовского и Речи Посполитой. Князья Острожские, вернее их «образы Руси», остаются, как правило, в тени либо рассматриваются в привязке к известным произведениям острожских интеллектуалов. Нас же будет интересовать

---

\* Здесь и далее везде употребляем этническое определение «русский» в той форме, которая существовала во времена обоих Острожских, дабы избежать двусмысленности восприятия и понимания этнической составной термина; в документах того времени чаще употреблялась форма «руський».

именно индивидуальный уровень восприятия «русской темы» со стороны князей Острожских.

В случае с двумя Константинами Острожскими мы имеем чуть ли не идеальный для исследования симбиоз родовых и личностных представлений о Руси, проявлявшихся косвенно, в т. ч. в текстах острожского кружка книжников. Эти тексты в известном смысле отражали и позицию самих меценатов. Но во многом она была внушена им их же интеллектуальным окружением.

Свое исследование об образе/образах Руси/руси в деяниях двух представителей дома князей Острожских мы разделим на несколько частей, которые либо предполагают «старорусские реминисценции» князей Острожских, либо демонстрируют их отношение к ним.

### **Генеалогические модели: генетическая и конструируемая**

Для князей Острожских «Русь» начиналась с их генеалогии. На генетическом уровне принадлежность к древнерусской княжеской аристократии фиксировалась в XV в. в репрезентации рода через печати-символы и поминальные списки в синодиках. Ко времени Константина Ивановича Острожского (1460–1530) в русском социуме Великого княжества Литовского генеалогического древа как доказательства знатного происхождения не требовалось. Княжеский титул и гербовая печать, а также обширные землевладения говорили сами за себя. Гербовая печать князей Острожских известна по сохранившимся оттискам середины XIV в., т. е. со времен кн. Данила Васильевича: два объединенных столбом полукружия, обращенных книзу, над восьмиконечной звездой<sup>2</sup>. Привязка этого гербового знака к «тризубу» Владимира Великого условна, но почитание Константином Ивановичем культа свв. Бориса и Глеба явно свидетельствует в пользу первоначального представления о происхождении Острожских из рода Рюриковичей. Некоторые исследователи полагают, что уже тогда, в XIV в., Острожские считали себя потомками волынских Мономаховичей и вели род от Романа Даниловича, сына короля Данила Галицкого<sup>3</sup>.

В сохранившихся оттисках герб Острожских времен Данила, Федора Даниловича вплоть до Константина Ивановича оставался упрощенным, он мало изменился. Это был, как считают геральдисты,

---

<sup>2</sup> *Однороженко О.* Князівська геральдика Волині середини XIV–XVIII ст. Харків, 2008. С. 10–12, 16–17.

<sup>3</sup> *Войтович Л.* Князі Острозькі: спроба відтворення генеалогії династії // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Історичні науки. Острог, 2008. Вип. 13. С. 45–46.

приватный родовой герб. Его символы заняли свое место на видоизмененном гербе Василия-Константина Острожского (1526–1608). Упрощенный герб символизировал не род, а его конкретного представителя, его прямую связь с домом Острожских<sup>4</sup>. Даже на печатях Константина Ивановича важна не прямая генеалогия и символ «первопредка», а личность владельца гербовой печати.

Прямую генеалогию следует искать в поминальных записях рода Острожских в синодиках волынского и киевского происхождения. Однако К. И. Острожский создавал их не по генеалогически-родовому принципу. Он вносил в них церковных деятелей и близких ему лиц, а среди них и представителей рода. Идентифицировать популярные на то время имена исключительно с именами конкретных представителей рода не корректно<sup>5</sup>. И только из синодика Киево-Печерского монастыря, который был возобновлен после пожара в 1483 г., притом сохранил предшествующие записи, в т. ч. рода Острожских времен кн. Василия Федоровича (умер между 1446 и 1450 г.), мы почерпнем важную генеалогическую информацию. Василий Федорович сделал в нем родовую поминальную запись, первым поименовав известного князя на Остроге Данила, – от него идет непрерывная цепь наследования «по мечу», т. е. по мужской линии. А запись в том же синодике, произведенная по приказу самого Константина Ивановича, содержит имена тех, за чье упокоение следовало молиться, включая королеву Елену (дочь Ивана III)<sup>6</sup>. Молитвы за души не только родственников, но и близких – важный показатель «исторической памяти», генеалогических связей князей Острожских и духовных приоритетов лично князя Константина. Вместе с тем сам Константин Иванович и его дед Василий Федорович, осуществившие записи в Печерском синодике, помнили в качестве основателя рода лишь первого князя на Остроге Данила (впервые упоминает-

<sup>4</sup> Лукомский В. К. Медаль з гербом князя Костянтина Костянтиновича Острозького // Институт рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского (далее – ИР НБУВ). Ф. Х. Д. 14964. Л. 14.

<sup>5</sup> См. обзор поминаний в синодиках Острожских: Ульяновський В. Князь Василь-Костянтин Острозький: історичний портрет у галереї предків та нащадків. К., 2012. С. 108–110.

<sup>6</sup> Голубев С. Т. Древний помянник Киево-Печерской лавры (конца XV и начала XVI ст.) // Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца. К., 1892. Кн. 6. С. 10–11, 79; Де-Витте Е. И. Комментарии к древнейшим помянникам Киево-Печерской лавры и Киево-Златоверхо-Михайловского монастыря // Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца. К., 1912. Кн. 23. Вып. 1. С. 49–58 (оригинал древнего Печерского синодика хранится в Отделе рукописей и редких книг Национальной исторической библиотеки Украины в Киеве).



ся в источниках под 1344 г.). Это имя провоцирует исследователей вести генеалогию Острожских именно с Данила Галицкого. Упоминание князя Данила в одном ряду с галицким боярином Дмитрием Детьком (они вдвоем привели татар на помощь литовскому князю Любартасу-Дмитрию, пожелавшему расширить свои владения за счет Галиции) также косвенно говорит об этом<sup>7</sup>.

Чтобы понять, как оба Константина Острожских связывали свою генеалогию с Древней Русью (реальная генеалогия Острожских нас здесь не интересует<sup>8</sup>), следует обратить внимание на документы того времени из родовых архивов князей Острожских и родственных им князей Сангушков. Так, в архиве Острожских отложилось соглашение между королем Казимиром III и Любартасом-Дмитрием от 1366 г. о разграничении их владений. Оно заверено пятью печатями. Единственная княжеская среди них – печать Данила Острожского («князь Данилий»). Этот князь происходил из местных правителей княжеской крови – не Гедиминовичей, а Рюриковичей. (По соглашению между королем Казимиром III и Любартасом-Дмитрием, Острог и его волость отходили к Луцкой земле и князь Данило становился вассалом Любартаса<sup>9</sup>.) Недавно установлено, что геральдический символ князя Данила имел сходство с гербом «страны Роксии», описанным в 1350 г. кастильским монахом-францисканцем в его «Книге знаний всех королевств, стран и владений, какие есть в мире, и штандартов и гербов каждого края и владений, также и королей и господ, какие ими владеют»<sup>10</sup>. О праве Данилы на Острог свидетельствовал еще один документ княжеского архива. В привилеее короля Владислава-Ягайло и литовского князя Витовта/Витаутаса от 4 ноября 1386 г. на имя сына Данилы Федора говорилось, что Любартас «дарует» Даниле Острог и волости (Корец, Заслав, Хлапотин, Иванин, Крестовичи, Красное и Крупы)<sup>11</sup>. Оба упомянутых документа, конечно, были известны К. И. Острожскому. Из них он и знал о своем предке – первом князе на Остроге. Традиция требовала в то время полной «родовой генеалогии» владений. А то, что князья Острожские владели землями на Волыни и носили княжеский титул «издревле», т. е. еще до перехода под власть литовских князей, указывало на их прямую связь с княжеским родом Рюриковичей, со «старой Русью».

<sup>7</sup> Kronika Jana z Czarnekowa. Kraków, 2001. S. 14–15.

<sup>8</sup> Обзор мнений по этому поводу см.: Ульяновский В. Князь Василь-Костянтин Острозький. С. 103–108.

<sup>9</sup> Archiwum książąt Lubartowiczów-Sanguszków w Sławucie. T. 1. Lwów, 1887. S. 1.

<sup>10</sup> Однороженко О. Князівська геральдика Волині. С. 12–13.

<sup>11</sup> Archiwum książąt Lubartowiczów-Sanguszków w Sławucie. T. 1. S. 2–5.

Интересно, что в документах кн. Федора Даниловича везде указано его отчество: древнерусская традиция, в отличие от польской и литовской, требовала этого. Это был некий «родовой код» власти, ее происхождения. Привилеи узаконивали владения «первого князя на Остроге» и вместе с тем закрепляли родовую память. Княжеское происхождение К. И. Острожского нашло свое косвенное подтверждение и в предсмертных словах великого гетмана литовского Петра Кишки. Великому литовскому князю Александру он рекомендовал вместо себя князя Константина Острожского, происходившего «из князей русских», не Гедиминовичей, но Рюриковичей старой Руси<sup>12</sup>.

Отношение рода Острожских к «генеалогии крови» изменилось при Василии-Константине после подписания Люблинской унии 1569 г. и включения Киевского, Волынского и Подольского воеводств в состав Польского королевства. Русские элиты этих воеводств, в т. ч. кн. Василий-Константин Острожский, вынуждены были «подстраиваться» под польские генеалогические стандарты. С этого времени начинается создание генеалогии рода Острожских «от корня», соответственно, начинается поиск этого «корня». Новые генеалогии, ориентированные на западные образцы и коронную шляхту, составляли специализирующиеся на них интеллектуалы – носители западной традиции. Это способствовало «разгерметизации» непубличной до тех пор русской традиции. При этом новые русские генеалогии под пером поляков-генеалогов неминуемо модернизировались<sup>13</sup>.

Такие новые генеалогические поиски были сложными и длительными. Первые их «следы» можно обнаружить в болонском издании «Польши» (1574) Яна Красинского. О князе В.-К. Острожском здесь сказано, что он «выводит свой блестящий род от старых киевских княжат, которые когда-то господствовали на Руси»<sup>14</sup>. Думаем, идея «старых киевских княжат» не принадлежит самому Красинскому. Это отправная точка поиска истоков генеалогии, которую предложили сам князь Острожский и его окружение. И вот уже в специальном издании Бартоша Папроцкого о шляхетских гербах в 1578 г. говорится, что Острожские происходят от потомков Рюрика, в частности владимиристо-волинского князя Давида Игоревича, лишённого княжества, зато взамен получившего Острог и другие города, как о том

<sup>12</sup> Strykowski M. Kronika polska, litewska, żmódzka i wszyskiej Rusi. T. II. S.305; Niesiecki K. Herbarz Polski. Lipsk, 1841. T. VII. S. 179–180.

<sup>13</sup> Яковенко Н. М. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. К., 2002. С. 244–245.

<sup>14</sup> Krasinski J. Polska czyli opisanie topograficzno-polityczne w wieku XVI. Warszawa, 1852. S. 112; Наливайко Д. Очима Заходу: рецепція України в Західній Європі XI–XVIII ст. К., 1998. С. 134–136.

говорится в «Повести временных лет»<sup>15</sup>. Исследователи считают, что Папроцкий сам работал с источниками, создавая генеалогические древа нобилитета<sup>16</sup>. Однако, полагаем, какой-то материал ему все же предоставляли представители знатных родов. В частности, портреты Василия-Константина и всех его сыновей (включая малолетнего Александра), племянницы Гальшки и старшего брата Ильи (сына Константина Ивановича от первого брака, отца Гальшки), которые Папроцкий поместил в своей книге, косвенно свидетельствуют об этом.

В следующей своей книге в 1584 г. Папроцкий предложил более подробную генеалогию Острожских: Давид Игоревич → Данило Романович → Роман Данилович → Василько Романович «князь острожский» → Данило Васильевич. Именно от Данилы Васильевича начинали ранее свою генеалогию князья Острожские, в т. ч. Константин Иванович<sup>17</sup>. Так, поиски «корня рода» Острожских привели к галицко-волынским Рюриковичам. Именно этот вариант родового древа сохранялся в архиве князей Острожских и был скопирован одним из исследователей в XIX в.<sup>18</sup> Его повторил в своей «Хронике» и Алесандро Гваньини<sup>19</sup>.

Поиски рускими княжескими родами Речи Посполитой «альтернативной генеалогии» отразил в своих текстах Мацей Стрыйковский. Примечательно, что Острожские, Василий-Константин и его старший сын Януш, были его меценатами. Об этом свидетельствуют посвящения обоим князьям соответствующих разделов хроники. В первой рукописной поэме-хронике, созданной при дворе князя Юрия Слуцкого (родственника В.-К. Острожского по материнской линии), хронист выводил Острожских и Заславских от последнего киевского князя Дмитрия, бежавшего от монголов в Друцк и основавшего там династию князей Друцких, от которой и «пошли» Острожские<sup>20</sup>. В своей «Хронике польской, литовской, жмудской

---

<sup>15</sup> *Paprocki B.* Gniazdo Cnoty z kąd herby rycerswa sławnego Królestwa Polskiego, Wielkiego księstwa Litewskiego, Ruskiego y inszych państw początek swój maia. Kraków, 1578.

<sup>16</sup> *Соболев Л. В.* Генеалогическая легенда рода князей Острожских // Славяноведение. 2001. № 2. С. 33.

<sup>17</sup> *Paprocki B.* Herby rycerstwa polskiego na pięćcio ksiąg rozdzielone. Kraków, 1858. S. 448.

<sup>18</sup> Львовская национальная библиотека им. В. Стефаника. Отдел рукописей (далее – ЛНБ ОР). Ф. 91 (Радзими́нские). Д. 181/VI-4. Ч. 1–16. Л. 36–39.

<sup>19</sup> *Гваньїні О.* Хроніка європейської Сарматії. К., 2007. С. 404–405.

<sup>20</sup> *Strykowski M.* O początkach, wywodach, dzielnościach, sprawach rycerskich i domowych sławnego narodu litewskiego, żemojdzkiego i ruskiego Warszawa, 1978. S. 167–168.

и всей Руси» (1582) Стрыйковский приводит несколько вариантов генеалогии Острожских. В первой книге он заявляет, что Острожские произошли от галицко-волинских Мономаховичей – от Давида Игоревича (на самом деле не Мономаховича), первого владельца Острога, при этом предком Острожских называет Василька Ростиславича. Во второй книге «Хроники» первопредком Острожских назван «монарх и царь всея Руси» Данило Романович, а в качестве его преемников – вновь князя Друцкие<sup>21</sup>. Подобные противоречия связаны с тем, что Стрыйковский использовал разные источники, информацию из которых не сверял, а воспроизводил.

Версия о происхождении Острожских от Данила Романовича более всего отвечала поставленной задаче – увязать начало рода с самым известным из правителей земель, находившихся на тот момент во владениях Острожских. К тому же как забыть, что сам понтифик вручил Даниле Романовичу королевскую корону, – это прибавляло княжескому дому Острожских политического веса, особенно в периоды бескорольева. «Хроника» Стрыйковского нашла распространение в среде польской элиты, которая знала о Даниле Романовиче и его государстве, а также его связях со Священной Римской империей, папской курией и Польским королевством. Подобная «вестернизация» родовой легенды помогала Острожским интегрироваться в новую для них среду польской католической элиты<sup>22</sup>.

Эти генеалогические опыты 1570-х – 1580-х гг. подтверждают, что Острожские находились тогда в поиске своих генеалогических корней. Это связано еще и с тем, что после 1569 г. князь Василий-Константин Острожский стал одним из наиболее видных и влиятельных сенаторов от Руси в Польском королевстве, а с 1574 г. превратился в богатейшего землевладельца государства. Все это требовало адекватных внешних символов власти: новой генеалогии и нового герба. Именно тогда окончательно оформился большой герб В.-К. Острожского, растиражированный впоследствии острожскими книжниками: символ Рюриковичей (св. Георгий) – родоначальников по линии отца, символ Гедиминовичей (наездник с мечом в правой руке) – по линии матери, дополненные древними гербами предков по обоим линиям в нижнем поле<sup>23</sup>.

К 1590 г. генеалогическая легенда В.-К. Острожского сложилась. Об этом свидетельствует официальная отсылка к ней на судебном

<sup>21</sup> Strykowski M. Kronika polska, litewska, żmódzka i wszystkiej Rusi. Warszawa, 1846. T. 1. S. 177, 179, 228, 249, 286, 291, 303.

<sup>22</sup> Соболев Л. В. Генеалогическая легенда. С. 35–37.

<sup>23</sup> Однороженко О. Герб князів Острозьких // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Історичні науки. Острог, 2008. Вип. 13. С. 65–71.

процессе вокруг богатой Степанской волости, на которую претендовали Заславские, Радзивиллы, Гольшанские, Чарторийские. Чтобы распутать клубок родства, Константин Острожский представил на заседание Люблинского трибунала свою генеалогию «по полску писану»<sup>24</sup>. «Генеалогия крови» связала род Острожских с древними Юриковичами, а через них – со старой Русью. Эта «генетическая память» во многом обусловила будущие действия, заявления и даже оговорки обоих Константинов Острожских. Для них старая Русь – это их предки. Они сами – их продолжение в новых условиях существования Руси.

Иной была «генетическая память» острожских интеллектуалов. Ориентированные на православное русское население Речи Посполитой и всех православных, владеющих кириллицей, они апеллировали к старой Руси и ее историческим образам. Но старой Русью их связывала не «генеалогия крови», а «генеалогия деяний». Они поверяли дела «нынешние» свершениями выдающихся правителей старой Руси. Православные авторы опирались на историческую летописную традицию с ее героями-символами – крестителем Руси св. князем Владимиром Святославичем, книголюбом и просветителем Ярославом Владимировичем (Мудрым), а также Владимиром Мономахом, выдающимся полководцем, связавшем Русь кровными узами с Византийской империей. И лишь после них острожские книжники славили Романа и Данила Галицких. Именно эта «генеалогия деяний» задавала острожским интеллектуалам масштабы их прославления князей Острожских. Мы можем убедиться в этом из стихотворного предисловия Герасима Смотрицкого к «Острожской Библии» (1581), сравнившего Константина Острожского, издателя Библии, с императором Константином Великим. При этом Смотрицкий обратил внимание читателей на один из гербовых символов князя – крест под крышей (перечеркнутая стрела – так стилизовали старый упрощенный гербовый символ Острожских). А вот сравнение Константина Острожского с древнерусскими князьями имело для Смотрицкого исключительно духовную коннотацию:

*Владимир бо свой народ крещением просветил,  
Константин же благоразумия Писанием осветил,  
Тогда многобожие упразднися идоляския лести,  
Ныне же славится божество единого власти.  
Ерослав зиданием церковным Киев и Чернигов украси,  
Константин же едину сборную церковь Писанием взвыси*<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Опись архива князей Острожских 1627 г. подтверждает наличие таких материалов в специальном седьмом фасцикуле, где собраны «генеалогии все», см.: ЛНБ ОР. Ф. 5 (Оссолинские). Оп. 1. Д. II. 1802. Л. 4, 42.

<sup>25</sup> Вирши на герб князя К. К. Острожского Герасима Даниловича Смотрицкого в Острожской Библии. 1580 г. Публ. В. Н. Перетца // Известия

Но кн. Владимир и кн. Ярослав не предки Василия-Константина Острожского<sup>26</sup>. Между ними и Острожским не кровное, а духовное родство, наследственность благих деяний. Да и предисловие к Библии не место для экскурса в «генеалогию крови» Острожских. «Пригербовый текст» подчеркивал христианскую, даже христологическую символику их герба. Острожский приравнен здесь к князьям Владимиру и Ярославу в том смысле, что изданный им на русском языке полный текст Библии подобен новому крещению Руси и одновременно ее просвещению.

Дамиан Наливайко, автор предисловия и послесловия к дерманскому изданию 1605 г. послания Александрийского патриарха Мелетия Пигаса к Ипатии Потию, в стихах на герб Острожских также отталкивался от условного «креста» на гербе князя как символа его твердости в вере. К нему «привязывает» Наливайко и герб св. кн. Владимира:

*То греб предков его стародавних  
Владимира и потомков славных.*

Св. Георгия (символ Рюриковичей) на гербе князя Наливайко также интерпретирует во славу Острожских – радетелей за правослабие – и, как и Смотрицкий, акцентирует религиозно-духовный подвиг В. К. Острожского<sup>27</sup>.

Острожские книжники поддерживали «Владимирову» линию генеалогии Острожских и в отношении детей киевского воеводы. В частности, Герасим Смотрицкий в своем «Ключе Царства Небесного» (Острог, 1587), посвященном младшему сыну Василия-Константина Александру (оставшемуся в православной вере), напоминал ему, что тот происходит от крестителя Руси св. кн. Владимира, благим деяниям которого, как и всех своих православных предков, должен подражать<sup>28</sup>. «Генеалогия крови» и «генеалогия деяний» налагают двойную ответственность.

Эту линию православных панегиристов из кружка острожских интеллектуалов поддержали и их идейные противники – униаты. В частности, униатский митрополит Ипатий Потий в публичном послании к князю от 3 июня 1598 г. (тогда он уже был во враждеб-

Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук. 1899. Кн. 3. С. 871–873; Библия сиречь книги Ветхаго и Новаго Завета по языку словенску. М.; Л., 1988. Л. 7 об.

<sup>26</sup> Соболев Л. В. Генеалогическая легенда. С. 37.

<sup>27</sup> Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст. К., 1978. С. 156.

<sup>28</sup> Смотрицкий Герасим. Ключ Царства Небесного. Житомир, 2005. С. 5–9.

ных отношениях с Василием-Константином Острожским) писал, что Острожский – «леторосль благочестивая великого Владымера, крестившого Рускую землю»<sup>29</sup>. А Захария Копыстенский в «Палинодии» связывал Острожского (уже после его смерти) кровными узами с Владимиром Святославичем и Даниилом Галицким: «Подобен в благочестии монарсе Роскому Василью-Володимеру: той народ Росский крестил, а той благочестия и веры под час апостасии оборонил. Подобен и Василю Македонянину, царю греческому... подобен и оному благочестивому царю Андронику, который... веру туюж укрепил, а апостатов и папешников з Греции выгнал»<sup>30</sup>. Здесь мы вновь наблюдаем привычную для православного русина систему приоритетов, в которой крестителю Руси отведено главное место. Но кроме общего «дела» во славу веры этих князей объединяет еще тезоименитство (Острожский по крестильному имени тоже Василий). С этим, по-видимому, связано и упоминание здесь Василия Македонянина. Ссылка же на Андроника имеет явную идеологическую и полемическую окраску – тот изгнал «апостатов и папешников» [чем в свое время (после Брестской церковной унии) прославился и В.-К. Острожский].

Интеллектуалы «острожского круга» и их последователи не имели своей целью представить православному социуму «реальную» генеалогию Острожских. В ней не было необходимости – Острожские традиционно считались древнейшим и славнейшим православным княжеским родом. В сознании православных русинов бóльший отклик находило сравнение князя с тезоименитым обоим Константинам Острожским императором Константином Великим. Этот образ использовал в послании к Василию-Константину Александрийский патриарх Мелетий Пигас в 1597 г., обращаясь к князю как к «новому Великому Константину», равному святому равноапостольному императору «и по имени, и по силе, и по ревности» к Православной церкви<sup>31</sup>.

Между «кровной» и «деятельной» легитимацией древности и славы рода Острожских особняком стоит прославление князя польским интеллектуалом на его службе, выпускником Краковской Академии Шимоном Пекалидом, автором поэмы «Об Острожской войне под

<sup>29</sup> РИБ. Т. XIX. СПб., 1903. Стб. 994, 1000.

<sup>30</sup> Українська література XVII ст. К., 1987. С. 102; РИБ. СПб., 1878. Т. 4. Стб. 1135–1139.

<sup>31</sup> Малышевский И. И. Александрийский Патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской Церкви. К., 1872. Т. 2. С. 73, 94.

Пяткой с казаками» (1593, издана в 1600 г.)<sup>32</sup>. Пекалид посвятил свое сочинение краковскому каштеляну Янушу Острожскому (старшему сыну Василия-Константина, на то время уже перешедшему в католицизм). В нем подробно представлена не только «кровная», но и условная генеалогия дома Острожских. Этот латинский текст был рассчитан на польскую шляхту и интеллектуалов, посему создавался по иному шаблону. Уже в первой книге поэмы (всего их четыре) представлена подробная, чуть не 700-летняя история рода Острожских от легендарного Руса; за ним выстроен ряд из 19 князей, среди которых в т. ч. Кий, Рюрик, Аскольд и Дир; венчают его киевские и галицко-волынские князья. Особый акцент Пекалид сделал на галицко-волинских князьях Романе, Даниле и Льве. Такое удревление рода вкупе с «коронай Данила Галицкого» как бы уравнивали Острожских с наследниками Леха, польскими королями. И если преемственность династии последних нарушилась, то Острожские сохранили ее «со времен Руса»<sup>33</sup>. Пекалид не мог не имплементировать в свои генеалогические построения и концепцию православных острожских книжников, утверждавших богоизбранность, благочестие и христианность князей Острожских. «Местные тексты», использованные Пекалидом, подчеркивали, что само существование княжеского дома Острожских гарантирует преемственность «народа русского», он – «неотъемлемый элемент Руси», символ наследования ей. Благодаря Острожским идейно оформилась «русская идентичность» – «старожитный народ русский» со своей территорией и славным прошлым, не уступающая своими историческими корнями польской. Ее «отцом» был Рус, а его прямыми потомками – князья Острожские<sup>34</sup>.

## Русь/русь в деятельности двух Константинов Острожских

Чтобы понять, как ментально влияли образ/образы Руси на деятельность отца и сына Острожских, обратимся к «единоверию» Острожских с москвитями. Изучение военной истории ВКЛ показывает, что в действиях Константина Ивановича как военачальника нет места оппозиции «единоверной Руси» и «мусульманского Востока». Великий гетман литовский сражался на все стороны. Скорее его действия определяла иная дихотомия: «свой – чужой». «Свои-

<sup>32</sup> Українська поезія XVI століття. К., 1984. С. 196–243; Українські гуманісти епохи Відродження. Ч. 2. К., 1995. С. 40–77.

<sup>33</sup> Подробный анализ поэмы см.: Яковенко Н. М. Паралельний світ. С. 157–188.

<sup>34</sup> Там же. С. 245–251, 254.



ми» для него были подданные ВКЛ, а «чужими» – все те, кто нападал на ВКЛ. Единство в вере в данном случае отступало на второй план.

Негативное отношение К. И. Острожского к Московской Руси стало неотвратимым в результате более чем 6-летнего московского плена после битвы над р. Ведрошью (возле с. Лопасной) 14 июля 1500 г. 18 октября 1506 г., не видя иного выхода, князь Острожский дал «заручную запись» на верность великому князю московскому (правда, не пленившему его Ивану III, а его сыну – Василию III). Московская сторона неизменно делала акцент на этой присяге, скрепленной высокими церковными иерархами (митрополитом Симоном, епископом Сарским Трифоном, спасским архимандритом Афанасием, чудовским архимандритом Феогностом, симоновским архимандритом Варлаамом, спасо-андриковским архимандритом Митрофаном, богоявленским игуменом Нилом). В основе этой присяги лежал ориентированный на древнерусскую традицию обряд крестоцелования. Московская сторона считала единоверие главным в подобных отношениях, лишь затем оговаривались и закреплялись присягой обязательства подданного. В литовской модели того времени важны были исключительно личные обязательства. Для Острожского и то, и другое не имело столь большого значения, поскольку государственная традиция ВКЛ предполагала иные стандарты. Притом заприсяжную запись заверил и запечатал митрополит Симон, но не сам кн. Острожский, о его подписи и личной печати речь не шла<sup>35</sup>. Для московских властей сама святость храма, где князь присягнул, и целование им креста в присутствии высшего духовенства служили своеобразной гарантией нерушимости его слова. Для Острожского Божья помощь также имела определяющее значение, но он ждал ее не со стороны Москвы. Томясь в заключении, он взял обет (обетная молитва в традициях домонгольской Руси) в случае избавления передать свое единственное литовское владение, имение Здитель, Киевской митрополии, в частности виленскому Пречистенскому собору. Об этом по смерти отца сообщил (31 сентября 1531 г.) его старший сын Илья: «Будучи в везеньи неприятеля нашего московского, обещал дати на митрополию Киевскую ку церкви святое Пречистое у Вильни имение свое отчизное Здетель, яко ж был и дал»<sup>36</sup>. По возвращении он исполнил обет.

<sup>35</sup> Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной коллегии иностранных дел. М., 1813. Т. 1. № 146. С. 403. Т. 5. № 51. С. 34–35; Духовные и договорные грамоты князей XIV–XVI вв. М., 1950. С. 471.

<sup>36</sup> ЛНБ ОР. Ф. 91 (Радзими́нские). Д. 181/VI–4. Ч. 5. Л. 34.

После возвращения в ВКЛ в конце сентября 1507 г.<sup>37</sup> К. И. Острожский одержал «неисчислимые победы над москвой, татарами и другими неприятелями»<sup>38</sup>. Красноречива формула королевского привилея от 27 ноября 1507 г. на превращение Чуднова в город с замком и ярмаркой: «Иж вбачившы глубокость веры и непорухомую сталость и мужства терпливость и нелютованье горла напротивку неприятелеи наших светлороженого князя Костентина Ивановича Острожского... и хотячи ему з ласки наше панское некоторую потеху для таковых его высоких послуг вчинити и тым его накладом некоторую запла-ту вделати»<sup>39</sup>. С 1507 г. и до конца жизни военная деятельность К. И. Острожского была направлена в равной мере против татар и московитов «ку обороне отчизных панств наших»<sup>40</sup>. В многочисленных привилеях Острожскому король Жигимонт I указывал, что князь в верности своей власти великих литовских князей и польских королей «з своих молодых лет аж до тых часов николи не перестаючи», и «тепер его милость без престани чынит и напротивку каждого неприятеля нашего ся заставляет горла и розлитя крови и статков своих не литуючы для нас, господара и паньств наших»<sup>41</sup>. Как видно, в борьбе Острожского с Московским государством единоверие и общность исторической памяти «не работали».

Сын К. И. Острожского Василий-Константин не был, подобно отцу, деятелем общегосударственного уровня, но наладил «прямую связь» с главным центром древней Руси Киевом – в 1559 г. стал киевским воеводой и оставался им вплоть до самой своей смерти (1608). Это позволяло ему эксплуатировать образ старой Руси и историческую память о ней для прославления своего княжеского дома. Но он не стал развивать идею о происхождении Острожских от древних киевских князей или Олельковичей (по матери Александре Олелькович-Слуцкой), как и пестовать исключительно киевские старорусские традиции. В 1579 г. над могилой своего отца в Успенском соборе Печерского монастыря он поставил памятник в ренессансном стиле, внеся в древнюю обитель элемент «западной культуры».

<sup>37</sup> ПСРЛ. Т. 17. С. 185, 289, 344.

<sup>38</sup> Biblioteka Ordynacyi Krasieńskich. Muzeum Konstantego Świdzińskiego. Warszawa, 1915. Т. XXIII–XXIX. № 243. С. 355 (оригинал на польском языке).

<sup>39</sup> Литовская Метрика (1499–1514). Книга записей 8. № 285. С. 238; Акты, относящиеся к истории Западной Руси, собранные и изданные Археографическою комиссиею (АЗР). Т. 2. № 29. С. 30–31.

<sup>40</sup> Литовская метрика. Книга записей 8. № 409. С. 308–309; Книга записей 12. С. 539–540; Archiwum książąt Lubartowiczów-Sanguszków w Sławucie. Т. 3. Lwów, 1887. С. 341–342.

<sup>41</sup> Литовская Метрика. Книга записей 12. С. 192–193; АЗР. Т. 2. № 118. С. 146–147.

Киев стал владением ВКЛ, королевским городом, а Острожский был лишь представителем власти короля. И Жигимонт II Август постоянно напоминал воеводе об угрозе со стороны Московского царства «нашему» Киеву и требовал от князя «тот замок киевский, яко клейнот преднейший Украины нашею оборонити»<sup>42</sup>. Острожский, как и его православные современники, разделял убеждение Себастиана Кленовича из «Роксолании» в том, «что Киев у нас на Руси значит столько, как древний Рим для старых христиан». Согласен с ними был и иезуит Антонио Поссевино, напоминавший, что в Киеве «в старину Русские митрополиты имели свою резиденцию, и московиты также поныне почитают его»<sup>43</sup>. Сам Острожский нигде (насколько об этом можно судить по сохранившимся документам) не высказывал публично своего отношения к киевским древностям, если не иметь в виду дела православные. А вот на что он постоянно обращал внимание короля, испрашивая средств для укрепления киевского замка, так это на то, что Киев – как столицу древней Руси – намеревается присоединить к своим владениям православный московский царь Иван Грозный<sup>44</sup>. Острожский явно игнорировал и происхождение Грозного из рода Рюриковичей, и его претензии. Вместе с тем Острожский не заявлял и о правах Гедиминовичей (последним из которых был именно Жигимонт II Август) на Киев, лишь констатировал его принадлежность ВКЛ и необходимость оборонять город как от московских, так и от татарских войск. С начала 1560-х гг. Острожский не часто бывал в Киеве, оставив его под управлением своего наместника/подвоеводы.

Антимосковские настроения Острожского слабели в периоды опустошительных татарских набегов на его владения и подконтрольные ему территории. Так, 25 мая 1579 г. князь писал Кшиштофу Радзивиллу «Перуну»: татары убили и вывели в плен несметное количество людей, «но теперь вместо борьбы с этим самым главным врагом идем на христианина», имея в виду Московию (шла Ливонская война)<sup>45</sup>. Тем не менее в 1579 г., следуя королевскому приказу, Острожский принял участие в военных акциях против московитов.

<sup>42</sup> Archiwum książąt Lubartowiczów-Sanguszków w Sławucie. T. 7. Lwów. 1897. S. 10–12.

<sup>43</sup> Monumenta Ucrainae Historica. Romae, 1971. Vol. I. P. 5–6; Vol. IX–X. P. 141.

<sup>44</sup> Ульяновский В. Князь Василь-Костянтин Острожский. С. 417–420.

<sup>45</sup> Kempa T. Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525–1608), wojewoda kijowski i marszałek ziemi wołyńskiej. Toruń, 1997. S. 45; Hodana T. Między królem a carem. Moskwa w oczach prawosławnych Rusinów – obywateli Rzeczypospolitej (na podstawie piśmiennictwa końca XVI – połowy XVII stulecia). Kraków, 2008. S. 32.

В частности, в августе 1579 г. князь совершил рейд на Северщину, имея целью захват Чернигова, но ограничился лишь сожжением посада<sup>46</sup>. Затем с мечом прошел по землям Чернигово-Северщины до Стародуба, Радогоща и Почеп<sup>47</sup>. В письме к Радзивиллу он хвалился, что послал сына Януша и Василия Загоровского «на разорение земли неприятельской... Они по милости Божией здоровые счастливо вернулись, земли неприятельской более чем на 40 миль на Северщине опустошили, людей в неволю несколько тысяч и добычу немалую взяли и, насколько имею известия, сел несколько сот сожгли, начиная от Чернигова под Радогощу даже за Почеп изничтожили»<sup>48</sup>. Столь непримиримое отношение к «врагу» явно вступает в противоречие с его внутренним протестом идти в «поход против христианина». Однако в сознании Острожского нивелируется понятие «врага». У него нет врагов по религиозному или какому-либо иному признаку, есть «враг государства», кем бы он ни был и откуда бы ни пришел. Но угроза владениям Острожского со стороны татар, несомненно, была наиболее серьезной – ежегодно десятки раз они совершали свои набеги. Так же, но еще более резко, воспринимал врага и Константин Иванович Острожский, главный военачальник ВКЛ.

Если территории Московской Руси и были для Острожского напоминанием о древнерусском государстве князя Владимира и объектом приграничных военных акций, то его «Русь» – как древняя, так и новая – находилась в его волынских владениях. В своих письмах Василий-Константин довольно часто употребляет выражение «моя отчизна Русь», особенно когда «оплакивает» ее после татарских походов на Волынь. Дороги были ему «единоверцы», но в границах государства. Как и его отец, он оставался лоялен ВКЛ и Речи Посполитой, никакие иные соображения не препятствовали ему принимать участие в военных походах против того же Московского царства<sup>49</sup>. Общность вероисповедной и обрядовой системы – «голоса молитвы» – «срабатывала» лишь в периоды затишья на границах с ним.

Да и в том, что касалось его собственных владений, «голос молитвы» отступал на второй план. Как показывают судебные материалы, больше всего конфликтов Острожский имел именно с рускими магнатами и шляхтой Волыни и Подолии, соседями. Они возникали

<sup>46</sup> Бевзо О. А. Львівський літопис і Острозький літописець. К., 1970. С. 129; Софонович Ф. Хроніка з літописців стародавніх. К., 1992. С. 221, 248.

<sup>47</sup> Strykowski M. Kronika polska, litewska, żmódzka i wstyskiej Rusi. T. II. S. 431; Albertrandi, biskup Zenopolitański. Panowanie Henryka Walezyusza i Stefana Batorego królów Polskich. Warszawa, 1823. T. 1. S. 227; Гваньїні О. Хроніка європейської Сарматії. С. 237.

<sup>48</sup> Цит. по: Яковенко Н. М. Паралельний світ. С. 195.

<sup>49</sup> Kempa T. Dzieje rodu Ostrogskich. Toruń, 2003. S. 85–86.

преимущественно из-за новых земель и спорных владений. И тогда единство в вере и общность прошлого, даже кровное родство были второстепенны, что показали, в частности, долголетние судебные и физические «войны» Острожских с Заславскими, в конце концов, «отпочкование» Острожских. Главной ценностью для них оставались их земли – основа богатства, славы и могущества любого магнатского рода.

Почти всю свою долгую жизнь Василий-Константин Острожский провел в своих имениях на Волыни, с которыми был накрепко связан. Современные археологические исследования показали, что замок Острожских в Староконстантинове был поставлен в 1560-е – 1580-е гг. на старинном, еще домонгольских времен, городище (его связывают с летописным городом Кобудь). Это строительство на старом детинце, вероятно, было осуществлено сознательно: городище упомянуто в земельных документах на покупку села Колицинцев (древнее поселение). Может, князь хотел таким образом утвердить наследственную древность своего рода?<sup>50</sup>

В большой политике Острожский, как и вся шляхта, выступал защитником «тела государства»: рожденный русином, он был «политическим литвином» в ВКЛ и «политическим поляком» в Речи Посполитой. Понятие же «отечества» по мере его удаления от активных общегосударственных дел все более обретало у него региональную (русскую) окраску. «Милая отчизна Русь», – так именовал он «малое отечество» в письме к зятю Кшиштофу Радзивиллу от 25 мая 1579 г.<sup>51</sup>, тяготясь пребыванием в королевской столице.

Показательны действия Острожского во время Люблинского сейма 1569 г. Князь дистанцировался не только от поляков, но и от литвинов. Его главной заботой было отстаивание древних привилегий русского нобилитета, древних титулов и прав русских князей, а также православия<sup>52</sup>. Он разделял позицию кн. Константина Вишневецкого, заявившего на сейме перед королем: «Мы есть народом таким уважаемым, что ни одному народу мира в этом не уступаем, и убеждены, что каждому народу равны по достоинству». В своей речи на

<sup>50</sup> *Виноградська Л.* Історико-археологічні дослідження у м. Старокостянтинів Хмельницької області в 2002–2005 рр. // Кобудь. Костянтинів Старокостянтинів. Історія, археологія, культура, архітектура. Велика Волинь Старокостянтинів, 2006. Т. 34. С. 11–19; *III ж.* Археологічні дослідження у м. Старокостянтинів в 2006 р. // Археологічні відкриття в Україні. 2006–2007. К., 2007. Вип. 9. С. 114–118; *III ж.* Археологічні дослідження у літописному Кобуді // Болохівщина: осягнення історії. Старокостянтинів, 2009. Кн. 1. С. 10–11.

<sup>51</sup> *Kempa T.* Konstanty Wasyl Ostrogski. S. 44'.

<sup>52</sup> *Ульяновський В.* Князь Василь-Костянтин Острозький. С. 507–520.

сейме Острожский напомнил о знатности и древности своего рода, заслугах предков и собственных заслугах перед государством<sup>53</sup>. Примечательно, что при подготовке присоединения Киевского воеводства к Польской короне «всплыл» термин «княжество Киевское». Как и в случае с привилегиями Волынскому и Подольскому воеводствам, Киевское получило гарантии всех своих древних прав. Эти гарантии содержали в себе элементы «русского автономизма»<sup>54</sup>. [Подпись Острожского на акте Люблинской унии (1 июля 1569 г.) открывала список знати бывшего ВКЛ.] С того времени Острожский, будучи сенатором Речи Посполитой, уже никогда не склонялся восстановить ВКЛ в его прежних границах, включая русские земли. А на сейме 1574 г. К. Острожский осудил сепаратизм литовцев и их требование вернуть в состав ВКЛ три русских воеводства.

В то же время Острожский был недоволен использованием латыни в документах, направляемых в русские воеводства. Так, в 1579 г. он писал Кшиштофу Радзивиллу, что канцлер Ян Замойский даже воинам на пограничье шлет распоряжения на латыни; по его мнению, следовало бы писать «по-старосветски, русским языком и письмом, а не по-новосветски»<sup>55</sup>. Эта антиномия «старосветский – новосветский» выводит нас на новый уровень идентификации «старой Руси» в сознании Острожского – языковой. «Руська мова» всегда оставалась для князя основным признаком самоидентификации Руси из старины. Князь, любивший книжность, с интересом читал древнерусские тексты и был особенно рад получить из Московии рукопись Библии «времен самого кн. Владимира». Текст ее убеждал князя в том, что язык соединяет рускую древность и современность. Но и латынь он, будучи сенатором Речи Посполитой, не мог игнорировать, хотя в его понимании латынь была явлением «новожитним» для Руси.

Еще одним важным посылом для Острожского при обращении к старой Руси и ее традициям были ее древние права и привилегии. В частности, «старина» дала Острожскому повод воспротивиться распоряжениям самого короля и публично заявить о королевском своеволии «над право», когда в 1562 г. между первым (Григорием Ходкевичем) и вторым (Константином Острожским) опекунами из завещания кн. Януша Заславского возник спор об опеке над его

<sup>53</sup> Дневник Люблинского сейма 1569 года. Соединение Великого княжества Литовского с королевством Польским. СПб., 1869. С. 381–382, 384–385.

<sup>54</sup> Litwin H. Kijowszczyzna, Wołyń i Bracławszczyzna w 1569 roku. Między unią a inkorporacją // Проблемы інтеграції у развітті Центральної і Усхідньої Європи у першій половині Нового часу. Мінськ, 2010. С. 203.

<sup>55</sup> Mazur K. W stronę integracji z Koroną. Sejmiki Wołynia i Ukrainy w latach 1569–1648. Warszawa, 2006. S. 380.

детьми. Король Жигимонт II Август приказал до завершения суда передать все имения и детей Заславского под начало своих комиссаров. Но Острожский ослушался приказа, руководствуясь древним правом, устанавливавшим порядок опеки над детьми упокоившихся ближайших кровных родственников (Заславские и Острожские происходили из одного «корня» и рода). Князь заявил, что он слуга короля и послушен ему, но не нарушит старинное право и будет отстаивать его. На возражение комиссаров, дескать распоряжения короля не могут быть «над право», Острожский заявил: «сила листов с подписанем руки Его Королевской Милости ест и выданы бывають», но это не обеспечивает их главенства над традиционным правом, а потому он сам отправится к королю для разъяснений, с его ли ведома и позволения такой противоправный приказ издан<sup>56</sup>. «Право прирожденное», «звычай стародавний» Острожский ставил выше распоряжений любой избираемой и законной власти<sup>57</sup>.

И все же, наверное, правильно отмечать некий «модернизационный» вектор устроения Руси/руси в деятельности Острожского уже в Речь Посполитское время. Лишь в кардинальных вопросах права и религии предков он постоянно оглядывался в прошлое, в актуальной же политике жил настоящим в общем пространстве литовской и польской элит, «впуская» в личную жизнь (напр., через предметы быта) и жизнь своих подданных как западное, так и восточное влияние.

Созданная им в Остроге школа была ориентирована в том, что касалось ее организации, подбора учебных предметов и преподавателей, в т. ч. на западные образцы – протестантские и католические. Это свидетельствует о новом этапе культурного синтеза во владениях Острожских – осознанном стремлении соединить славяно-греческое наследие с достижениями «латинскими». Так двуязычная украинская культура стала триязычной. Притом язык здесь следует понимать как культурный код, систему ценностей и символов, присущую каждой из трех культурных традиций<sup>58</sup>. Проект Острожского – это «настоящая революция в образовательной православной традиции, впервые объединившая на порубежье греко-славянского культурного ареала и католической Европы византийский “Вос-

<sup>56</sup> Archiwum książąt Lubartowiczów-Sanguszków w Sławucie. T. 7. Lwów 1897. S. 55–58.

<sup>57</sup> Ibid. S. 60–63.

<sup>58</sup> Ісаєвич Я. “Lycæum trilingue”: концепція “тримовної школи” у Європі в XVI ст. // Острожська давнина. Дослідження і матеріали. Львів, 1995. Т. 1

ток" с латинским "Западом"»<sup>59</sup>. Острожская школа преследовала в значительной степени прикладные задачи, в частности подготовку слуг-шляхтичей для двора князя на основе образовательных и административных образцов Речи Посполитой. Здесь изучали латынь и польский, азы античной философии и литературы. Это было нужно для продвижения по карьерной лестнице и участия в политической жизни Речи Посполитой<sup>60</sup>. Как известно, концепция славяно-греко-латинской школы резко расходилась с идеями яркого православно-го полемиста того времени афонита Ивана Вышенского, требовавшего отказаться от западных «хитрости и художества», «латинских измышлений» и изучать лишь грамматику, Часослов, Псалтырь и Октоих. Но Острожский не поддержал Вышенского. Нельзя, однако, умолчать, что латынью занимались в Остроге на элементарном уровне – лишь для общего понимания юридических текстов, кодексов, королевских привилеев и пр. На латыни в Остроге не преподавали (в отличие от европейских школ и университетов)<sup>61</sup>. Да и уровень владения греческим здесь также оставался невысоким<sup>62</sup>, пусть Захария Копыстенский в своей «Палинодии» и убеждает нас в обратном: «Найдовалися на дворе его и мовцы оному Демосфенесови ровнии и Сафанове и иные различни любомудрцы. Найдовалися и докторове славнии в греческом, славенском и латинском языках выцвечонии. Найдовалися и математикове и астрологове превыборнии... Церкви и двор того княжати полнии православных учителей евангельских и апостолских, полнии и богословов истинных... знающих богословию и веру правую»<sup>63</sup>.

Острожский понимал, что его окружение должно соответствовать образцам магнатских дворов Речи Посполитой. В прагматическом плане важны были не «старина руская» и не практика времен Литовской Руси, тем более чужой Московской, а имплементация западноевропейских культурных стандартов в их польской версии

<sup>59</sup> Яковенко Н. М. Нарис середньовічної та ранньомодерної історії України. К., 2008. С. 212.

<sup>60</sup> Перечень шляхетских и мещанских семей Острога, которые могли обучаться в острожской школе во времена В.-К. Острожского см.: Тесленко І. Міщанські і шляхетські роди в Острозі часів Академії (спроба реконструкції персонального каталогу студентів) // Острозька Академія XVI–XVII ст.: Енциклопедія. Острог, 2010. С. 233–239.

<sup>61</sup> См.: Яковенко Н. М. Латинське шкільництво і «шкільний гумнізм» в Україні кінця XVI – середини XVII ст. // Київська старовина. 1997. № 1–2.

<sup>62</sup> В греческих текстах Острожской Библии Б. Л. Фонкич обнаружил большое количество ошибок, см.: Фонкич Б. Л. Греческие тексты Острожской Библии // Федоровские чтения 1981 г. М., 1985. С. 110–116.

<sup>63</sup> РИБ. Т. 4. Стб. 1136–1137.



через их непосредственных носителей. С другой стороны, деятельность интеллектуалов Острожского кружка была направлена на утверждение основ православного вероучения и служила ответом на вызовы западной теологии и церковной полемики. В предисловии к острожскому «Букварю» 1578 г. говорится, что князь «избравши мужей в божественном писании искусных, в греческом языке и в латыньском, паче же и в русском». Его целью было «насеять» в Руси адаптированные книжные знания Запада и помочь молодому поколению, будущему Руси, освоить их<sup>64</sup>. Автор полемического труда «Пересторога» констатировал в отношении острожской учености: «Зачим православие наше почало было росиявати яко солнце; люди учоные почали были в церкви Божией оказоватися, учителя и строители церкви Божией и книги друкованные почали множитися»<sup>65</sup>. Острожская школа встраивала Русь в речьпосполитское образовательное и интеллектуальное пространство.

Как видим, оба Константина Острожских имели как точки соприкосновения, так и расхождения в восприятии прошлого, настоящего и будущего Руси/руси, что проявлялось на государственном, региональном, поместном (в своих владениях) и индивидуальном уровнях. «Охранительная» функция закрепляла их кровное родство с Рюриковичами, древность их прав и привилегий, наследование землями. «Литовская Русь/русь» для обоих Константинов была современностью, в которой прижилась «древняя Русь». Для Василия-Константина такой современностью стала и «речьпосполитская Русь/русь», в которой сохранять исконно русское становилось все сложнее. Ему пришлось отвечать на вызовы модернизированной государственно-административной и правовой системы, нового интеллектуального поля. В этом смысле Василий-Константин пытался «подтянуть» Русь/русь к западным образцам. В этом – в образовании, науке, быту, культурном обмене – Василий-Константин Острожский способствовал модернизации Руси/руси, что отразилось на нем самом, его дворе и подданных, его городах. Но подавляющее большинство русского населения «империи» Острожских жило старыми традициями, постепенно принаравливаясь к новым.

## Константины Острожские и православие

Самым стабильным элементом старой Руси в сознании «бесмолвного большинства» социума «литовской» и «речьпосполитской» Руси/руси оставались православие и Православная Церковь.

<sup>64</sup> Азбука Ивана Федорова 1578. М., 1983. С. 1.

<sup>65</sup> АЗР. Т. 4. С. 206.

Овеществленный родовой символ веры Острожских – храм, где покоились основатели их дома. Искусствоведы подчеркивают традиционность выстроенного К. И. Острожским четырехстолпного, трехапсидного, пятикупольного Богоявленского собора в Острожском замке. Его архитектуру сравнивают с черниговской и волынской архитектурой периода домонгольской Руси (особенно с черниговской XI–XIII вв.). По мнению исследователей, древнерусская идея была реализована здесь через непрерывность ее церковной формы<sup>66</sup>. По старой традиции уже во времена Константина Ивановича (в 1521 г.) церковь была обновлена и расписана внутри фресками, а также, возможно, украшена мозаикой по примеру древнерусских храмов<sup>67</sup>. Для собора князь заказал копию «арабской» иконы Богородицы (по мнению И. Новицкого, оригинал был коптского письма), считавшейся древней христианской святыней<sup>68</sup>. Сын гетмана Илья в своем завещании от 1539 г. приказал использовать для ее украшения (оклада) драгоценный металл и камни своего парадного вооружения (уникальный случай особого почитания, свидетельствующий о глубокой религиозности князя)<sup>69</sup>.

Важнейшим доказательством особого почитания древнерусских сакральных памятников является сохранение при К. И. Острожском, знаменитого Туровского Евангелия XI в. На чистых полях книги были вписаны дарственные Острожского и его семьи туровской церкви Преображения Господнего<sup>70</sup>. Мы знаем, что записи в Священном Писании Церковь не разрешала, но эта традиция имела глубокие древнерусские корни. Такие пожертвования скреплялись «священной силой» Писания, что обещало дарителям постоянную молитву за них перед Престолом Господним. В записях Острожского в Туровском

<sup>66</sup> Флиер А. Я. Древнерусские традиции в зодчестве Великого княжества Литовского в XV в. (на примере храмостроительной деятельности князей Острожских) // Архитектурное наследство. М., 1986. Вып. 34. С. 152–155.

<sup>67</sup> Годованюк О. Памятки будівельної діяльності князів Острозьких в Острозі // Острозька давнина. Львів, 1995. Т. 1. С. 44–52.

<sup>68</sup> Бендюк М. Предмети декоративно-ужиткового та образотворчого мистецтва, що пов'язані з особою князя К. І. Острозького // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Історичні науки. Острог, 2011. Вип. 18. С. 128.

<sup>69</sup> См.: Ульяновский В. І. Велика передсмертна молитва князя Іллі Острозького: форми і прояви релігійності та есхатологічні мотиви // Український історичний журнал. 2013. № 6. С. 72–91.

<sup>70</sup> Археографический сборник документов, относящихся к истории северо-западной Руси, издаваемый при Управлении Виленского учебного округа. Вильно, 1867. Т. 4. № 1. С. 1; № 2. С. 2; Лабынцев Ю. А. Туровское Евангелие как особо чтимая святыня во времена Константина Острожского // Благоверный князь Острожский. Минск, 1998. Т. 1. С. 79–86.

Евангелии есть и прямая отсылка к Древней Руси: «Мы тым же обычаем фундушов давных князя Ярослава Володимировича и иных князей русских», а также литовского князя Витовта «и иных князей давных» и королей Казимира и Александра. Очень важно выделение среди Рюриковичей именно Ярослава Владимировича, а среди Гедиминовичей – Витаутаса. С ними был связан кровными узами род Острожских: по мужской линии – с Ярославом, по женской – с Витаутасом. На их авторитет («наследуючи оных») Острожский ссылаясь, объясняя свою запись на страницах Евангелия: «к утверждению и непоручению на часы вечные»<sup>71</sup>. Это соединение князей-родоначальников Древней и Литовской Руси показательно. Сохранение в дарственной Острожского памяти по себе – пример почитания им старой традиции как в старорусском, так и в старолитовском ее вариантах (Витаутасу приписывали знаменитую сентенцию в отношении Руси: «Старины не рушим, новин не вводим»).

Не менее интересен факт заказа К. И. Острожским ряда икон Богородицы – Межирецкой (она стала чудотворной и родовой для князей Острожских) для Свято-Троицкого Межирецкого монастыря, Доросинской Страстной Богородицы – для церкви св. Луки в Доросине, наместных образов Спаса и Богородицы – для Камень-Каширского храма Рождества Богородицы, Дубенской Богородицы – для дубенского Крестовоздвиженского монастыря и др.<sup>72</sup> Почитание образов Богоматери также коренится в древнерусской традиции. О ее поддержании со стороны К. И. Острожского говорит и византийский стиль иконографии этих образов (особенно Межирецкой Богоматери).

Все это примеры «овеществленной веры» на индивидуальном уровне, включая круг семьи и приближенных. В плане же влияния на русский социум показательно (в т. ч. для демонстрации «древнерусских ориентиров» самого Константина Ивановича) история его патроната над Свято-Николаевским Жидичинским монастырем под Луцком. В 1507 и 1511 гг. гетман выхлопотал у короля Жигимонта I два привилея на монастырь с передачей обители в свое пожизненное распоряжение. (Следует указать, что тексты привилеев чуть не дословно повторяли просьбы получателей.) В соответствии с ними он устанавливал киновитный (общежительный) устав жизни монастыря в противовес распространенной тогда идиоритмии (отдель-

<sup>71</sup> АЗР. Т. 2. № 105. С. 128–129; Востоков А. Ф. Описание рукописей Румянцевского музея. № 72. С. 126.

<sup>72</sup> Александрович В. Віленський слід малярських інтересів князя Коснятина Івановича Острозького // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Історичні науки. Острог, 2011. Вип. 18. С. 113–124.

ножительству) и, что важнее всего, коллективные выборы игумена (а не назначение патроном, что было правилом в ВКЛ и Польском королевстве). Назвать игумена должны были православная волынская шляхта, паны, земяне и жидичинские монахи. Тем самым Острожский хотел превратить Жидичинский монастырь в неформальный духовный центр Волыни. Это было возможно лишь в том случае, если вся волынская православная шляхта заедино выберет своим духовным отцом уважаемого всеми настоятеля. Но почему именно Жидичинский монастырь? Он находился на государственной земле, не был родовым. Зато пользовался славой древней обители, а ее чудотворному образу св. Николая Мирликийского в свое время приезжал поклониться Данило Галицкий<sup>73</sup>. В этом, на наш взгляд, косвенно прослеживается тенденция поддержания древнерусской духовной традиции как нормативной для региона.

В 1522 г. К. И. Острожский выхлопотал подобный привилей и для Киево-Печерского монастыря. Согласно ему, архимандрит монастыря также должен был быть избран всей шляхтой Киевской земли и насельниками обители. При этом оговаривалось, что король обязан утвердить избранного архимандрита, даже если другой кандидат предложит бо́льшую плату за «надание»<sup>74</sup>. В 1525 г. Острожский поддержал перед королем просьбу печерских монахов о замене недостойного архимандрита Антония, к тому же назначенного без выборов, предыдущим настоятелем Игнатием. Антоний, как свидетельствовали монахи и Острожский, искоренил древнее общежитие монашеское, а Игнатий, наоборот, «общину в нем держал»<sup>75</sup>.

Не менее значимой была и поддержка К. И. Острожским культа свв. Бориса и Глеба – в 1517<sup>76</sup> и 1519 г.<sup>77</sup> он передал земли в дар новогрудскому Борисоглебскому храму. Это был кафедральный храм, поэтому акцент нужно делать на кафедре. Однако наличие в самом Остроге храма, посвященного свв. Борису и Глебу, несомненно, говорит о многом. Такое «двойное» (Вильно, Острог) утверждение борисоглебского культа, по мнению И. З. Мыцька, указывает не

<sup>73</sup> Подробный анализ привилеев см.: Ульяновский В. Князь Василь-Костянтин Острозкий. С. 241–244; Горін С. Жидичинський Свято-Миколаївський монастир (до середини XVII сторіччя). К., 2009. С. 16–17.

<sup>74</sup> АЗР. Т. 2. № 112. С. 140–142.

<sup>75</sup> Там же. № 126. С. 155; № 135. С. 161–162; Литовская Метрика. Книга записей 12 (1522–1529). С. 385.

<sup>76</sup> АЗР. Т. 2. № 99. С. 123–124.

<sup>77</sup> Российский государственный исторический архив в Санкт-Петербурге [далее – РГИА (СПб.)]. Ф. 823. Оп. 1. Д. 15. Л. 1–7; Д. 17. Л. 1–2; Санкт-Петербургский институт российской истории (далее – СПб. ИРИ). Архив. К. 52. Оп. 1 (Книги). Д. 340. Л. 102, 111–111 об.

только на почитание Острожским первых русских святых князей, но и на подчеркивание их кровной связи с Острожскими: в память об одном из патронов первопредка Острожских – сына Данила Галицкого Мстислава-Глеба<sup>78</sup>.

Напомним и о «священном обетовании» К. И. Острожского. В частности, в 1514 г. после победной битвы с москвитями под Оршей гетман выделил средства на строительство церквей св. Троицы и св. Николая в Вильно<sup>79</sup>, а в 1518 г. – на возведение Николаевского монастыря на месте битвы с москвитями на р. Кропивне<sup>80</sup>. Для этого он добился королевских привилеев, фактически нарушив запрет на строительство и возобновление каменных православных храмов (распоряжение Казимира IV от 1481 г. и Городельский привилей от 1413 г.) в Литве, да еще в столице ВКЛ<sup>81</sup>.

Храмы, строительство которых поддержал К. И. Острожский, чаще всего были посвящены св. Троице. Напомним в первую очередь о Троицкой церкви в Остроге и Троицком соборе в Вильно в свете утверждения основного догмата христианства (перед лицом распространения антиринитаризма), а также усиления позиций православия в ВКЛ (через столичный храм). После Троицких по размерам внесенной Острожскими в их строительство лепты выделяются храмы Пречистенские и Успенские. Среди них особое место занимает Успенский Киево-Печерский монастырь, где принял постриг прадед гетмана Федор/Феодосий, похоронен его брат Михаил с женой и куда гетман перенес останки деда Василия Красного. В 1516 г. вместе с женой Татьяной-Анной из Гольшанских гетман Острожский передал монастырю местечко Городок с селами на Волини, а также земли Гольшанских в Глуской волости<sup>82</sup>. И себя тоже гетман завещал похоронить в Успенской обители, а не в родовой усыпальнице – острожской Богоявленской церкви. Во всех этих случаях, как нам представляется, проявилась древняя традиция, зафиксированная в Киево-Печерском патерике, согласно которой погребенные в святой земле обители (а тем более в сакральном пространстве Успенского собора) будут спасены и попадут в рай, а грехи им будут отпущены.

Гетман хлопотал перед королем о подтверждении прав на владения и дальнейшее функционирование других древнерусских святынь

<sup>78</sup> Мицько І. Статті, написані після вигнання. С. 17. Примеч. 69.

<sup>79</sup> Archiwum Państwowy w Krakowie. Archiwum Sanguszków. Teka 202. Plik 25. K. 1.

<sup>80</sup> СПб. ИРИ. Архив. К. 52. Оп. 1 (Акты). Д. 297. Л. 62.

<sup>81</sup> Шлевис Г. Православные святыни Вильнюса: страницы истории Вильнюс, 2003. С. 36–37, 53–54.

<sup>82</sup> АЗР. Т. 2. № 96. С. 119–120.

в Киеве – св. Николаевского, Михайловского Златоверхого и Межигорского Спасского с церковью Николая монастырей<sup>83</sup>. Почитание культа св. Николая Мирликийского, храм которого также был возведен в Остроге, также можно отнести к старой традиции.

К. И. Острожский, повторим, завещал похоронить себя в Успенском соборе Киево-Печерского монастыря, где уже были погребены его брат Михаил с женой, а также дед Василий Красный. Факт погребения в монастыре, его главном соборе, Н. Н. Яковенко интерпретирует как указание на принадлежность к традиции «старой киевской династии» и власти над подчиненной ей когда-то территорией<sup>84</sup>. Однако «старая княжеская династия» считала главными сакральными символами Десятинную церковь и Софийский собор, где и были погребены воспетые в летописях княжны и князя, начиная с Ольги и Владимира; а гробница Ярослава и во времена Константина Ивановича продолжала «хранить» идею древнего сакрума «всея Руси» в Софии Киевской. Именно священное пространство этих двух храмов могло символизировать «единение» со старой княжеской династией и быть символическим центром ее владетельной территории. Загородный Печерский монастырь не был княжеским, он не являлся усыпальницей династии и исполнял совсем иные функции, «заложены» его свв. основателями Антонием и Феодосием. Но «отсылка» К. И. Острожского, как и других князей и именитых людей того времени, включая Гольшанских и Олельковичей, представлявших род Гедиминовичей, к древности все же имела место. Она та же, что и для погребенных в Успенском соборе Острожских. Согласно «Киево-Печерскому патерику», Господь «обещал» основателю обители Антонию, что его молитвами все погребенные в монастыре грешники обретут прощение и увидят Царствие Небесное. А князья обладали привилегией вдвойне: они могли быть погребены в самом сердце обители – в Успенском соборе, который, согласно «Патерику», был выстроен на указанном самой Богородицей месте и посвящен Ее Успению, т. е. собор дважды благословенен. Избрание кн. К. И. Острожским места погребения ориентировано на духовную систему ценностей (а не наследование «пространства власти» старой киевской династии), декларируемую монастырем и тесно связанную с древнерусской традицией, зафиксированной в «Патерики».

Церковные проекты Василия-Константина Острожского (а о них сохранилось несравнимо больше документов) свидетельствуют о

<sup>83</sup> АЗР. Т. 2. № 121–122. С. 151–153; № 170.

<sup>84</sup> Яковенко Н. М. «Погреб тілу моему вибираю с предки моєми»: місця поховань волинських князів у XV – середині XVII століть // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. Львів, 2011. Вип. 20. С. 788.

многовекторности его поведенческих и ментальных установок в отношении религии и Церкви. Вызовы его времени были иными, нежели во времена его отца, да и взгляды Острожского эволюционировали, они были неоднозначны и многоуровневы. Исследователи же, в большинстве своем, имеют дело лишь с их «верхним», проявленным, уровнем, а потому упрощают историческую ситуацию и собственные возможности реконструкции прошлого.

Прежде чем мы обратимся к «осознанному периоду жизни» В.-К. Острожского, зрелого мужа и государственного человека, подчеркнем, что еще с детства, проведенного с матерью в Турове, его окружала древнерусская традиция: старинный кафедральный собор, Борисо-Глебский монастырь времен Ярослава Мудрого, а также обитель св. Николая. Княжеская семья не могла не знать сочинений Кирилла Туровского, погребенного в кафедральном храме. Конечно, четырехлетнего Василия мать брала с собой и на погребение отца в Киев, в Печерский монастырь. Все это создавало своеобразный «код религиозности» в сознании мальчика. В дальнейшем Василий-Константин следовал примеру отца и родовой традиции в том, что касалось веры предков и Православной Церкви. Во главе православной Руси он встал в 1580-е гг., уже в 50-летнем возрасте. Именно тогда – не в последнюю очередь благодаря острожскому кружку интеллектуалов – формируется его образ «ревнителя православия». За православием стояли поколения его предков. Упадок или нарушение традиции могли в принципе разрушить мир и устои княжеского дома.

Выборочно остановимся на актах на церковные владения, ранее специально исследовавшихся нами в хронологической и региональной перспективе<sup>85</sup>. Сосредоточимся лишь на тех, где звучит обращение к прошлому Руси/руси. Начнем с важной констатации: в одном из даров дубенскому Крестовоздвиженскому монастырю от 15 июля 1599 г. князь подчеркивал свою мистическую связь с предками через Церковь: «Мы хотячи мети предков наших Богу умиленное изволение ни в чем не порушенное»<sup>86</sup>. Эта мысль глубинного ментального уровня «диктует» ему придерживаться «праотеческой» веры, в первую очередь в молитве. Поддержание Церкви жизненно важно для ее непрерывности и мистического единства покойных и здравствующих представителей дома Острожских.

В других случаях киевский воевода поддерживал «стародавний обычай», утверждая владения церковных структур на государствен-

<sup>85</sup> Ульяновский В. Князь Василь-Костянтин Острозький. С. 867–988.

<sup>86</sup> Щеглов М. Историческая записка о Дубенской Крестовоздвиженской пустыни. Почаев, 1884. С. 11.

ных землях. Например, в 1560 г. он подтвердил «ведле стародавнього обычаю» владения киевского Михайловского Златоверхого монастыря<sup>87</sup>, а в 1578 г. – право монастыря на Лыбедьский грунт (дарованное еще княгиней Ириной) и Борщовское селение (дарованное вел. кн. Михаилом-Святополком). Об основателях монастыря и его первых дарителях говорилось именно в акте Острожского<sup>88</sup>. Конечно, всю эту информацию он получил от самих насельников монастыря, но ее официальное подтверждение со стороны Острожского, несомненно, свидетельствовало о его «древнерусских» приоритетах. О том же говорит и возрожденный им Успенский собор в Переяславе, построенный еще Владимиром Мономахом<sup>89</sup>.

На этом фоне не может не вызвать удивления, что Острожский даже не поднимал вопроса о возобновлении службы в главном сакральном центре древнего Киева – Софийском соборе, стоявшем тогда в запустении (с одним действовавшим приделом). Князь не оставил и своего молитвенного граффити на святых стенах собора, как было принято. Это сделали Анна Кишка (жена виленского воеводы Кшиштофа Радзивилла) в 1599 г., кн. Федор Ружинский, братья Окольские и др. В алтаре храма в 1590 г. нацарапал молитву даже протестант Мартин Броневский из Острожского кружка книжников (вероятно, он прибыл в Киев в свите киевского воеводы, своего патрона)<sup>90</sup>. Полагаем, именно из-за этих польско- и латиноязычных граффити, оставленных в главном алтаре и даже над самим синтроном, где незримо восседал Христос, произошла десакрализация святыни. Допускаем, это и стало причиной, по которой Острожский не обращал на Софию особого внимания, не стал меценатом ее возрождения. Да и возрождать кафедральный собор призваны были сами митрополиты, а они к этому не стремились.

<sup>87</sup> Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею (АЮЗР). Т. 1. № 139. С. 151; ИР НБУВ. Ф. КДА. Д. 535-П/1763. Л. 7; Сборник материалов по исторической топографии Киева и его окрестностей. К., 1874. Ч. 3. № 25. С. 46.

<sup>88</sup> Сборник материалов для исторической топографии Киева и его окрестностей. Ч. 3. С. 46–47; СПб. ИРИ. Архив. Кол. 68. Карт. 1. Д. 25; АЗР. Т. 3. № 70. С. 195–196.

<sup>89</sup> Максимович М. А. Письма о князьях Острожских к графине А. Д. Блудовой. К., 1866. С. 52–53.

<sup>90</sup> Полный перечень софийских граффити XVI–XVII вв. см.: Корнієнко В., Сінкевич Н. Написи-графіті XVI–XVII століть центральної нави Софії Київської як джерело до біографістики та генеалогії // Український археографічний щорічник. К., 2010. Вип. 15. С. 117–127; Корнієнко В. В. Корпус графіті Софії Київської (XI – початок XVIII ст.). К., 2011. С. 58, 72–79, 81–83, 87–95, 348–352.



Интерес для нас представляет вопрос о храмовых посвящениях, важнейших для княжеского дома патрональных острожских церквей (особенно в сравнении с временами Константина Ивановича). Они утверждали главные культы (Успение, Троица, Воскресение, Преображение), культы особо почитаемых святых (св. Николая, архангела Михаила, св. Василия, св. Иоанна Богослова) и специальные культы (св. Онуфрия, св. Параскевы, свв. Бориса и Глеба)<sup>91</sup>. Все они отражали общую систему распространенных в русских землях, в частности Волини, культов. Можно особо отметить почитание Острожским культа архангела Михаила, в этом он поддержал отцовскую традицию (вспомним родовые иконы архангела Михаила для Богоявленской Острожской замковой церкви и Троицкой в Межирицком монастыре). Василий-Константин посвятил архистратигу Михаилу церковь в нововозведенном Степанском монастыре. [Любопытно, что именно в этот монастырь Острожский назначил игуменами греческих и балканских иерархов, в частности белградского митрополита Луку Сербина Албанчика (с 1599 г.), пелагонского митрополита Иеремию (с 1603 г.), могочевского митрополита Сергия Тисмянского<sup>92</sup>. Не менее любопытно, что в описании ценных икон иконостаса храма указано наличие занавесей, которыми прикрывали наместные иконы после окончания литургий, – это старая византийская традиция, давно не действовавшая на Руси<sup>93</sup>.] Храм имел отдельный придел св. Георгия Победоносца, которого особо почитали Рюриковичи, а Василий-Константин поместил его изображение в свой расширенный герб. В 1604 г. в Любартове князь основал Георгиевский монастырь<sup>94</sup>. Эти два воинских культа (Михаила и Георгия) были весьма популярны в княжеской среде домонгольского времени.

В княжеском медном складне-триптихе главное место занимал Ченстоховский образ Богоматери, приписываемый традицией апостолу Луке<sup>95</sup>. Межирицкая и Дерманская родовые чудотворные иконы Богородицы ориентированы на афонскую иконографическую традицию. К ним примыкают и другие почитаемые иконы из владе-

<sup>91</sup> См. подробнее: Ульяновский В. Князь Василь-Костянтин. С. 1177–1183.

<sup>92</sup> Мицько І. З. Острозька слов'яно-греко-латинська академія. К., 1990. С. 90, 98, 110–111.

<sup>93</sup> Александрович В. Инвентар Степанського Михайлівського монастиря 1627 року // Український археографічний щорічник. К., 2006. Вип. 10/11. С. 423–449.

<sup>94</sup> Бевзо О. А. Львівський літопис і Острозький літописець: джерелознавче дослідження. К., 1970. С. 130.

<sup>95</sup> *Obraz obozowy ks. Ostrogskiego* // *Sprawozdania Komisji do badania historii sztuki w Polsce*. Kraków, 1889. T. IV. S. XIV.

ний Острожских, известные во времена Василия-Константина, – св. Николая Мирликийского из Николаевской церкви в с. Кунин, Богородицы Елеусы из церкви апостола Луки в Доросине, Богородицы Одигитрии из Стадников, Георгия Победоносца из Точевыков и несколько дубенских икон<sup>96</sup>.

С 1580-х гг. Василий-Константин стал (по примеру отца) более настойчиво выступать в защиту Православной Церкви – добиваться у королей специальных привилегий. Так, в 1589 г. он исколотал у Сигизмунда III подтверждение привилегий 1523 и 1572 гг. об уравнивании в правах православных и католиков<sup>97</sup>, а в 1592 г. получил от него же привилей, по которому официально признавался покровителем православного населения с правом рекомендации лиц на высшие духовные должности в Церкви для дальнейшего их утверждения королем<sup>98</sup>. За полгода до смерти (в 1607 г.) Острожский смог получить подтверждение Сигизмундом III добытого еще Константином Ивановичем привилея от 1511 г. на охранение прав и древних установлений Православной Церкви и людей «греческой веры», в т. ч. о запрете переводить в унию православные храмы и монастыри и о неподчинении православного духовенства униатским епископам<sup>99</sup>. Острожский констатировал, что в вопросе защиты веры речь идет «о древних княжеских домах почти всего Великого княжества Литовского, а также о простолюдинах, верных греческой вере»; и если религиозные свободы не будут соблюдены, то король лишит себя «русской части» своего титула (послание к Кшиштофу Радзивиллу от 31 января 1598 г.)<sup>100</sup>. На сейме 1607 г. благодаря усилиям Острожских и их союзников-протестантов был принят статут «О религии греческой», который признавал правовой статус Православной Церкви<sup>101</sup>. Василий-Константин поддержал и охранявшийся отцом обычай избрания игумена самой монашеской общиной. В частности, 8 августа 1572 г. он предоставил такое право дубенскому Спасскому монастырю<sup>102</sup>.

<sup>96</sup> Пархоменко І. Три шкiци про iкони // Пам'ятки України. 2001. № 4; Луц В. Ікона Богородиці Одигітрії з Троїцької церкви Межиріцького монастиря // Zamojszczyzna i Wołyń w minionym tysiącleciu: Historia, kultura, sztuka. Zamość, 2000. S. 117–119; Ричков П. А., Луц В. Д. Архітектурно-мистецька спадщина князів Острозьких. С. 109.

<sup>97</sup> ИР НБУВ. Ф. І. Д. 414. Л. 1–1 об.

<sup>98</sup> РИБ. Т. 7. СПб., 1882. С. 1294.

<sup>99</sup> Archiwum Państwowy w Krakowie (Wawel). Archiwum Sanguszków Papiery. № 909.

<sup>100</sup> РНБ ОР. Ф. Автографы. Д. 240. Л. 56; Жукович П. Сеймовая борьба. С. 328–330.

<sup>101</sup> АЗР. Т. 4. № 171. С. 258–259.

<sup>102</sup> СПб. ИРИ. Архив. Кол. 52. Оп. 1, книги. Д. 341. Л. 167 об.

Как и отец, он записывал свои дарственные на рукописях священных текстов. Например, 27 декабря 1582 г. дарственную договоробужскому Успенскому (Пречистенскому) монастырю в старинном Дорогобужском Евангелии: от «благодарного и христоролюбивого князя Василия Костянтиновича княжати Острожского старосты владимирского». Там же он зафиксировал свое пожелание монахам жить по Уставу Василия Великого и постоянно молиться: «Хочем также и тое мети, абы в том монастыри чернцов дванадцеть оуставы светого Великого Василиа при архимандрите подлуг греческого набоженства мешкали для отправоу хвалы Божое и для богомольства за нас, предки наши и потомство наше вечно и неодменно»<sup>103</sup>. Не преминем подчеркнуть, что возвращение дорогобужских монахов к древнему Уставу и символике (12 монахов + игумен) возрождало не только древнерусскую, но и раннехристианскую традицию (как ее понимал князь). Кроме того, во времена В.-К. Острожского (1577–1582) дорогобужский Успенский храм был перестроен с использованием плинфы и с сохранением древних голосников в стенах и подкупольном пространстве<sup>104</sup>. А в 1586 г. он приказал все привилегии на землю Крестовоздвиженской церкви в Петровцах на Киевщине, записанные в напрестольном Евангелии, переписать в подтвердительный документ, который сам и заверил с припиской, что «трудно есть ему (священнику. – В. У.) з Евангелиею до врьдов ходити»<sup>105</sup>.

В 1592 г. Острожский озаботился упорядочением монашеской жизни любимого им дубенского Спасского монастыря. Он утвердил устройство обители по Уставу Василия Великого, т. е. киновию при полной общей собственности. В княжеском документе подробно были расписаны повседневная жизнь монахов и избрание ими игумена. Острожский собственноручно приписал клятву для всех светских и духовных лиц, строго запрещающую именем Святых Богоносных Отцов нарушать монастырский устав<sup>106</sup>. В 1598 г. князь приказал своим урядникам ежегодно давать на Спасский и Крестовоздвиженский дубенские монастыри мед и воск, а также утвердил право обителей сытить на церковные праздники свой мед<sup>107</sup>. В подтвердительном акте от 6 июля 1600 г., где речь о Крестовоздвижен-

<sup>103</sup> РГИА (СПб.). Ф. 823. Оп. 1. Д. 42. Л. 17; *Теодорович Н. И.* Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии. Почаев. 1889. Т. 2. С. 723–724; *Девятисотлетие православия на Волыни.* Житомир 1892. С. 1.

<sup>104</sup> *Годованюк О. М.* Монастирі та храми Волинського краю. К., 2004. С. 38

<sup>105</sup> ИР НБУВ. Ф. II. Д. 27704. Л. 45–46.

<sup>106</sup> Архив Юго-Западной России, издаваемый Киевской археографической комиссией. К., 1883. Ч. 1. Т. VI. С. 93–95.

<sup>107</sup> ИР НБУВ. Ф. 14. Д. 6905. Л. 68; СПб. ИРИ. Архив. Кол. 52. Оп. 1 (Книги). Д. 343. Л. 244 об., Д. 339. Л. 367 об., 372 об., Д. 341. Л. 165 об., 203 об.

ском монастыре, Острожский подчеркивает свой «добрый помысел с старане маючи о порядку а добром шафунку церквей Божиих, нами и продками нашими фундованых» в стремлении вернуть монастыри к древнерусской традиции<sup>108</sup>.

Подобную же практику киевский воевода проводил, хотя и не так настойчиво, в отношении важнейших духовных центров Киевской митрополии. Стоит вспомнить историю его борьбы за печерскую архимандрию в 1574–1575 гг., когда Острожский поддержал Сильвестра Ерусалимца – монаха с высокой духовной репутацией, совершившего паломничество в Святую Землю, против Мелетия Хребтовича-Богуринского, «святокрадца манастиря Печерского, который перво сего скарбу церковного немало покрал» (характеристика из письма Василия Острожского к виленскому воеводе и маршалку Яну Ходкевичу от 14 марта 1575 г.)<sup>109</sup>. Василий-Константин продолжил дело отца и в отношении Жидичинского Николаевского монастыря. Почти десять лет им, а точнее его именами, руководил Владимиро-Берестейский епископ Иона Борзобогатый-Красенский, полностью разоривший обитель. Но в 1580 г. Острожский добился королевского привилея о передаче обители под управление меглинского епископа Феофана Грека, известного духовного деятеля, с помощью которого князь надеялся возродить былую славу монастыря<sup>110</sup>.

И все же в дискурсе длительной перспективы особое значение имеют просветительно-образовательные и книгоиздательские проекты Острожского. Самым значимым из них была публикация полного славянского перевода Библии. В предисловии к ней говорится о широком поиске древних текстов в «римския пределы», «кандийския острова», «паче же много монастыреи грецких, сербьских и болгарских», «даже и до самого апостолов наместника и всея церкви Восточныя строению чиноначалника пречестного Иеремия архиепископа Константина-града, нового Рима вселенныя патрыарха высокопрестолныя». Острожский умалчивал о собственных разысканиях священных текстов в «первом Риме», о переписке с понтификом и др. Однако князь не забыл подчеркнуть поддержку «благочестивого и в православии изрядно сиательного» московского царя Ивана

<sup>108</sup> *Пероговский В. И.* Бывшие православные монастыри в г. Дубне Волынской губернии, основанные князьями Острожскими // Волынские епархиальные ведомости. 1880. № 34. С. 1540–1543; ИР НБУВ. Ф. 14. Д. 6905. Л. 116.

<sup>109</sup> См.: *Ульяновский В.* Князь Василь-Костянтин Острозький. С. 887–891.

<sup>110</sup> Подробно о борьбе за монастырь см.: *Ульяновский В.* Князь Василь-Костянтин Острозький. С. 917–920.

Васильевича через «богоизбранного мужа» писаря ВКЛ Михаила Гарабурду. Именно из Московии, по словам предисловия Острожского, он получил уникальную рукопись времен самого крестителя Руси кн. Владимира: «Сподобихомся приятии съверьшенную Библию з греческа языка седмьдесят и двема преведеную еще за великого Владимира, крестившаго землю Рускую». Это был т. н. Геннадиевский кодекс конца XV в., признанный переводом Септуагинты времен кн. Владимира<sup>111</sup>. Этот якобы освященный самим Владимиром текст был представлен как основа для перевода и исправления многочисленных ошибок в разных рукописях, где «обретесе много различно, не токмо разньствия, но и развращения, чего ради велие смущение прияхом». Так креститель Руси и главный ее авторитет актуализировался здесь в контексте кириллической письменной культуры. На ее носителей и рассчитана Библия, как указывает в предисловии сам князь: «вам же о Христе избранным прежде век... в народе руском сыном церкви восточныя», добавляя к этому и «всех съгласующихся языку словенскому и съединяющимся тояжде церкви православию всяческаго чина христоименитым людям». Князя волновала необходимость религиозного просвещения русских, «новой христианизации» Руси/руси через унифицированный текст Библии. Форма воплощения этой идеи была современной (книгопечатание), но в основе ее лежала владимирова древнерусская традиция, верифицированная греческими и другими старинными кодексами.

В 1594–1595 гг. из острожской типографии вышли важные для нормирования христианского образа жизни сочинения Василия Великого («Книга о постничестве», 1594) и Иоанна Златоуста («Маргарит», 1595). Активно была задействована типография и в полемике с униатами и католиками, к которой Острожский привлекал даже протестантских интеллектуалов. В частности, «брат чешский» Мартин Броневский под псевдонимом Христофор Филалет (Крестоносец Правдолюб) создал знаменитый «Апокризис» (в 1597 г. вышел на польском языке в Кракове, в 1598/1599 гг. по-руски в Остроге), где излагались события православного Брестского собора 1596 г. В конце своей жизни Острожский вновь обратился к воспитанию религиозных чувств и поведения православных Руси. В 1606 г. в Остроге были напечатаны «Молитвенник» и «Требник», в 1607 г. «Лекарство на оспалый умисл человеческий». Они настраивали верующих и священство «на одну линию» ежедневных духовно-сакральных практик и молитв. «Лекарство», основанное на текстах Иоанна Златоуста и

<sup>111</sup> См.: *Исаевич Я. Д.* История издания Острожской Библии. Острожская Библия. М., 1990. С. 3–17; *Немировский Е. Л.* Иван Федор<sup>ов</sup> (около 1510–1583). М., 1985. С. 169–189.

завете императора Псевдо-Василия I сыну Льву Философу, предлагало даже конкретные рецепты христианской морали в повседневной жизни. Острожские книжники ориентировали своих читателей на раннехристианский и афонский аскетизм, постулировали необходимость развивать заложенные Богом способности и тем быть полезными в земной жизни. Так князь имел возможность влиять на своих подданных. В целом эти тексты должны были способствовать сохранению и развитию духовного и интеллектуального русского мира Речи Посполитой, его православной самоидентификации в условиях активного наступления «западного мира» с его ценностями.

Конечно, духовные и интеллектуальные приоритеты князя менялись: от интеллектуальных проектов до духовных – от Острожской школы и ее ученого кружка 1570–1590 гг. до духовного «оазиса» Дерманского монастыря начала 1600-х гг. Именно в Дерманском монастыре Острожский основал в 1602 г. новую школу, типографию и интеллектуальный кружок. Князь хотел видеть здесь идеальное монашеское сообщество киновитного образца по Уставу Василия Великого, высоко моральное и интеллектуальное. И здесь игумен избирался самый братией из числа достойных. Община имела полную автономию, в т. ч. собственный суд над нарушителями Устава. В монастырь запрещено было принимать монахов-беглецов, а также неграмотных и неблагочестивых<sup>112</sup>. Фактически речь шла о возрождении quasi киево-русской обители, в которую стекались бы духовно устремленные и соответствующие монашескому чину лица, которые занимались бы книжностью, создавали полемические трактаты, переводили важнейшие вероучительные и святоотеческие тексты. Такой духовный центр должен был стать «фиалом» знаний и «островом» благочестия, свет которого проникал бы в окружающий мир и освещал в первую очередь русских подданных князя Острожского. Об этом в предисловии к дерманскому изданию Октоиха 1604 г. образно писал пресвитер Дамиан: «Монастырь свой, глаголемый Дермань с всеми доволствы отлучив, киновию той утрово, иноком предает на свокупление в нем богобоязненных мужей и иноков искусных в житии и разуме имже и типарное се дело присокупив, яко да трегубо и сугубо пользующее церковное благочестие будет»<sup>113</sup>. Исследователи считают, что «дерманский проект» Острожского возник под влиянием двух Александрийских патриархов – Мелетия Пигаса и Кирилла Лукариса, которые просили открыть в Дермани школу для подготовки священнослужителей и по-

<sup>112</sup> РГИА (СПб.). Ф. 797. Оп. 6. Д. 22387. Л. 18–22 об.; ИР НБУВ. Ф. II. Д. 22557. Л. 17–20.

<sup>113</sup> Памятники, издаваемые Временною комиссиею для разбора древних актов. К., 1859. Т. 4. Отд. 1. С. 34–38, 103–106.

лемистов<sup>114</sup>. Дермань должна была благодаря подбору насельников стать идеальным духовно-интеллектуальным образцом для всей православной Руси/руси, притом образцом действенной инициативы, предлагающим и живой пример православной духовности в каждом ее насельнике, и воплощение этой духовности в текстах и книгах. Если изначально Острожским двигал интеллект, стремление к новым знаниям и их передаче максимальному числу православных русинов, то в последние годы жизни – вера в воплощение высоких духовно-моральных принципов в обыденной жизни.

Особо следует подчеркнуть веротерпимость Острожского. В его владениях, в частности в самом Остроге, бесконфликтно сосуществовали православные храмы, католический костел, протестантские соборы (кальвинисты и антитринитарины), татарская мечеть с медресе, синагога с эшибой-школой (комментаторов Талмуда). При дворе князя одновременно служили православные, кальвинисты, антитринитарины, католики, иудеи, армяне-григориане, мусульмане<sup>115</sup>. Никого князь не пытался склонить в православие, не вмешивался в религиозную жизнь своих клиентов, слуг и подданных. Более того, во исполнение своей обязанности патрона удовлетворять религиозные потребности слуг он выделил средства на восстановительные работы в Острожском костеле. Еще один пример: не восприняв реформы календаря в церковной жизни, Острожский пользовался в своей переписке одновременно двумя календарными системами (в зависимости от адресата).

Однако в выходивших из его типографии книгах критиковали и протестантов, и католиков; а Герасим Смотрицкий в «Ключе Царства Небесного» (1587) именовал папу римского «антихристом». Князь, поначалу склонявшийся к принятию календарной реформы, под влиянием патриарха Константинопольского Иеремии резко отказался поддержать ее и занял традиционно-консервативную позицию. В связи с этим нунций Болоньетти в июле 1583 г. писал в Рим, что Острожский «всегда имеет принцип избегать нововведений как в делах политики, так и Церкви»<sup>116</sup>. Эта охранительная позиция князя была подкреплена острожским изданием трактата «Календарь римский новый» (1587) Герасима Смотрицкого с критикой реформы. Острожский принял к своему двору противника реформы, уво-

<sup>114</sup> *Малышевский И. И.* Александрийский Патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской Церкви. К., 1872. Т. 2. Прил. № XXII–XXIII. С. 74–76

<sup>115</sup> См. списки: *Мицько І. З.* Остро́зька слов'яно-греко-латинська академія. С. 84–103.

<sup>116</sup> *Monumenta Poloniae Vaticana.* Kraków, 1915. Т. VI. Р. 224–225, 383–388.

ленного из Краковского университета профессора Яна Лятоса, и профинансировал в 1602 г. издание в Вильне его сочинения против реформы.

В школьном деле, просвещении духовных лиц, проповедничестве и религиозной полемике Острожский считал поучительным для Православной Церкви пример ариан.

А протестантов в лице клана Радзивиллов Острожский привлекал в качестве союзников для отстаивания религиозных свобод на государственном уровне – в сеймах и перед королем. При этом князь апеллировал к общему «Христову делу»: «Немного нас таких, которые с радостью хотели бы видеть добро и спокойствие в милой отчизне, но ничего – ведь и Господь Христос немногих имел при себе, но всегда был верен своему делу, на то была Его воля святая»<sup>117</sup>.

Подчеркнем, все образовательные, просветительские и духовно-развивающие проекты Василий-Константин Острожский осуществлял исключительно в собственных владениях. Он не стал меценатом возрождения интеллектуально-духовного центра в Софии Киевской или Печерском монастыре, не поддержал материально инициативу духовных властей по созданию церковных школ, лишь скромно помог Львовскому и Виленскому православным братствам. Свои поиски интеллектуалов в Кракове, Вильно, Константинополе, Риме, Александрии и на Балканах князь осуществлял для пополнения и развития своего Острожского интеллектуального центра, активнее всего в период подготовки к изданию Острожской Библии. Для Острожского замка этого периода был характерен симбиоз старорусской и западной архитектуры: благодаря итальянскому архитектору Пьетро Сперендио с 1570-х гг. «русские одежды» замка украсили яркие западные формы, в частности знаменитая зубчатая корона башен.

В целом для «возрождения» Православной Церкви Острожский стремился использовать все самое ценное и значимое, что было выработано в т. ч. католиками и протестантами. Незадолго до смерти, 4 августа 1606 г., в письме к Исае Балабану князь констатировал, что «большую часть своей жизни посвятил Церкви»<sup>118</sup>, а раньше, в своем послании от 25 июля 1595 г. ко всей православной Руси, писал, что православная Русь/русь «мене некако в здешнем краю за начальника в православии бытии ценят», объясняя это тем, что «чрез весь час живота моего» трудился на благо православия, «розмножению святых писаний и книг, так и в прочих благочестивых вещах...

<sup>117</sup> Цит. по: Жукович П. Сеймовая борьба. С. 590–591.

<sup>118</sup> ЛНБ ОР. Ф. 91 (Радзимицкие). Д. 181/VI-4. Ч. 3. Л. 1 об. (копия письма датирована 8 августа 1607 г.); *Kempa T.* Konstanty Wasył Ostrogski. S. 170.



трудом и накладом своим служил»<sup>119</sup>. Это подтверждал и перешедший в унию бывший ставленник князя Ипатий Потий в послании от 1598 г.: «Вся немал Русь наша на тебе огледаются»<sup>120</sup>. В 1599 г. Александрийский патриарх Мелетий Пигас в послании к князю задавался риторическим вопросом, что было бы, если бы Острожский не защищал православия на Руси<sup>121</sup>. Даже король Сигизмунд III именовал Острожского «опекуном и охранителем Церкви Восточной», а патриарх Константинопольский Иеремия величал его «стражем Святой Церкви». Да и его сподвижники, православные книжники, наградили его титулом «атланта православия»<sup>122</sup>. Он единственный из светских православных деятелей получил от Константинопольского патриарха официальный титул экзарха.

\* \* \*

Подведем краткий итог. Старая Русь для обоих Константинов Острожских начиналась и была актуальна с генеалогического уровня – отсюда происходили их предки, следовательно, и они сами. Преемственность Старой Руси распространялась для них и на древность их правящего дома, и на княжеский титул от Рюриковичей, и на древние привилегии, и на родной язык и, главное, на само православие. Все это охранялось обоими Константинами бескомпромиссно, активно, постоянно. Литовская Русь/русь была для обоих современностью. Притом литовские Гедиминовичи, в частности Витаутас, закрепили статус их княжеского дома. Оба князя осознавали себя составной частью ВКЛ и защищали его государственную целостность. Даже православное Великое княжество/царство Московское в периоды военного противостояния они воспринимали в контексте дихотомии «свой – чужой».

Василий-Константин поместил в расширенный вариант своего герба также символ Гедиминовичей, связав две древние правящие династии старой и новой Руси. Второму Константину (Василию) Острожскому пришлось отстаивать «древнерусское» уже в Речи Посполитой на путях модернизации Руси/руси. Он пытался «вмонтировать» Русь/русь в речьпосполитскую систему политических и культурных координат, инициировав новые просветительские проекты и

<sup>119</sup> АЗР. Т. 4. № 71. С. 99–104; Жукович П. Сеймовая борьба. С. 152. Примеч. 335 (уточнение даты послания).

<sup>120</sup> Українські гуманісти епохи Відродження. Ч. 2. С. 139.

<sup>121</sup> Малышевский И. И. Александрийский Патриарх Мелетий Пигас. Т. 2. Прил. № XXIX. С. 94–95.

<sup>122</sup> Kempa T. Konstanty Wasył Ostrogski. S. 93.

содействуя ее церковно-религиозному возрождению. В контексте общешляхетского политического патриотизма он, как и его отец, мыслил оппозицией «свой – чужой», где главным «своим» считал государство, в котором жил. А православный вектор его деятельности был направлен в первую очередь «на восток» – он часто прибегал к авторитету Константинопольского и Антиохийского патриархатов.

В отношении Московии оба князя занимали оборонительную позицию. Их связи с Москвией имели ситуативный характер с акцентом на единоверие, которое все же не являлось в этих отношениях определяющим фактором, в т. ч., вероятно, и потому, что московские церковные структуры при жизни обоих Константинов не имели прямых иерархических связей с Киевской митрополией.

## ПОИСКИ ДРЕВНЕРУССКИХ ПРЕДКОВ СО СТОРОНЫ СЕМЕЙ ВКЛ И МОСКОВИИ XVI – первой половины XVII в. (ИЗБРАННЫЕ ПРИМЕРЫ)

---

Создававшиеся в круге русской культуры средневековые генеалогические тексты (начиная с обычных родословных записей<sup>1</sup> и генеалогий<sup>2</sup> и заканчивая родословными книгами), несомненно, являются важными источниками. Они привлекали внимание многих исследователей в первую очередь с фактографической стороны. Однако их, как правило, не анализировали с источниковедческой точки зрения. Поэтому зачастую мы слишком доверяем тому, что эти генеалогии подсказывают нам. Мы сосредоточимся здесь на изучении социально-политического контекста, обстоятельств и механизмов их создания.

При обращении практически к любой родословной книге бросается в глаза поразительная, на первый взгляд, закономерность – некоторые (немногочисленные) древнерусские князья оказываются родоначальниками целого ряда влиятельных княжеских линий Московского государства. Например, от Михаила Всеволодовича Черниговского – святого русской православной церкви, мученика за веру, убитого монголами в 1246 г.<sup>3</sup>, и, согласно родословным кни-

---

<sup>1</sup> К ним относятся, например, сведения о конкретном Рюриковиче, при этом, как правило, упоминают 2–3 (иногда немногим больше, не считая отца) его предков. См., например, в «Киевской летописи» под 6707 г. генеалогию Василия Ростиславича, род которого ведется от Всеволода Ярославича (Ипатьевская летопись // ПСРЛ. Т. II. М., 2001. Стб. 709).

<sup>2</sup> См., например, запись с перечислением предков (начало от Михаила Всеволодовича!) сыновей князя Василия Ивановича Оболенского (Типографская летопись // ПСРЛ. Т. XXIV. М., 2000. С. 234).

<sup>3</sup> См. единственную научную биографию Михаила: *Dimnik M. Mikhail. Prince of Chernigov and Grand Prince of Kiev 1224–1246* (= Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Studies and Texts. 52). Toronto, 1981.

гам, отца пятерых сыновей, берут свое начало до 50 династических ветвей Рюриковичей, боярских фамилий Московского государства.

Проблема достоверности родословия Михайловичей стояла уже давно, однако некоторые исследователи все еще продолжают принимать его за чистую монету<sup>4</sup>. Сравнительно недавно его противоречивость неоспоримо и, на наш взгляд, окончательно, доказал Роман Беспалов<sup>5</sup>. По мнению российского исследователя (кстати, не первого, кто оспорил наличие у Михаила пятерых сыновей, якобы ставших родоначальниками многих знатных московских фамилий<sup>6</sup>), в действительности у него был лишь один сын, а именно Ростислав<sup>7</sup>. Справедливости ради заметим, что, вопреки родословным книгам, он не умер бездетным. Однако судьбы его детей связаны не с историей Руси, а Венгерского королевства, куда Ростислав эмигрировал вскоре после нашествия Батыя<sup>8</sup>. Но у Михаила были и дочери. Одну

<sup>4</sup> См., например: *Власев Г. А.* Потомство Рюрика. Материалы для составления родословий. Т. I: Князя черниговские. Ч. 1. СПб., 1906. С. 14–17; *Dworzaczek W.* Genealogia. Tablice. Warszawa, 1959. Tabl. 29; *Dimnik M.* Mikhail, Prince of Chernigov. Tabl. 2; *Europäische Stammtafeln. Stammtafeln zur Geschichte Europäischen Staaten. Neue Folge.* Hg. von D. Schwennicke. Bd. II. Marburg, 1984. Tafel 131; *Войтович Л.* Княжа доба на Русі: портрети еліти. Біла Церква, 2006. С. 418–419; *Донской Д. В.* Рюриковичи: Исторический словарь. М., 2008. С. 466.

<sup>5</sup> *Беспалов Р.* «Новое потомство» князя Михаила Черниговского по источникам XVI–XVII веков (к постановке проблемы) // Проблемы славяноведения. Сборник научных статей и материалов РИО БГУ. Вып. 13. Брянск, 2011. С. 63–97. URL: <http://gostunsky.blogspot.ru/search?updated-max=2013-04-23T19%3A55%3A00%2B04%3A00&max-results=10#PageNo=2> (13/03/2017).

<sup>6</sup> Мнение о том, что у Михаила Всеволодовича был один сын, ранее высказал: *Baumgarten N. de.* Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides Russes du X<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle // *Orientalia Christiana.* 1927. Vol. IX–1. Num. 35. Tabl. XII, P. 55–56.

<sup>7</sup> *Беспалов Р.* «Новое потомство» князя Михаила Черниговского. С. 63–64, 96.

<sup>8</sup> Этот князь уже давно привлекал внимание исследователей своей неординарной судьбой. Сегодня мы имеем дело с многочисленными посвященными ему работами, см.: *Палаузов С. Н.* Ростислав Михайлович, русский князь на Дунаѣ въ XIII вѣкѣ. СПб., 1851; *Wertner M.* Boris und Rostislav. Beitrag zur Geschichte der russisch – polnisch – ungarischen Beziehungen. Teil II: Rostislav von Halics und seine Familie // *Vierteljahrsschrift für Heraldik, Sphragistik und Genealogie.* XVII. 1889. S. 178–194; *id.* Az Árpádok családi története. Nagy-Becskerekén, 1892. S. 463–475; *Font M.* Rosztyszláv // *Korai magyar történeti lexikon (9–14. század) / Főszerkesztő G. Kristó Szerkesztők P. Engel, F. Makk.* Budapest, 1994. O. 581; *Hardi Đ.* Rostislav Michajlovič "Dominus de Machou" // *Studia Balcanica Bohemo-Slovaca.* VI. 2006. S. 59–72.

из них выдали замуж за Василько Константиновича Ростовского, другая – Ефросинья Теодула (Феодулия) – была причислена к лику святых<sup>9</sup>.

Проследим, ссылаясь на выводы Р. Беспалова и отчасти дополняя их, то, как родословные книги представляют генеалогию Михаила и происходящих от него ветвей Рюриковичей. За отправную точку, хорошо известную исследователям, возьмем относительно недавно изданную «Родословную книгу по списку князя М. А. Оболенского», составленную между февралем 1687 и июнем 1688 г. на основании протографа середины XVI в.<sup>10</sup> Попутно отметим, что и в других родословных книгах можно найти аналогичную информацию о Михаиле Всеволодовиче. По мнению М. Е. Бычковой, основой для родословия князя во всех источниках следует считать т. н. «Начало русских князей», известное по рукописи 1520-х – середины 1530-х гг., автором которого был монах Иосифо-Волоцкого монастыря Дионисий Звенигородский (в миру князь Даниил Васильевич)<sup>11</sup>.

Перейдем к анализу сведений, содержащихся в «Родословной книге по списку князя М. А. Оболенского». Уже в самом ее начале заявлено, что от рода черниговских князей происходят 50 княжеских семей Московского государства<sup>12</sup>. Тому, как именно выглядели генеалогические связи между членами этой многочисленной «семьи» Рюриковичей, посвящена глава 13, названная весьма красноречиво: «Род Михаила Черниговского» с пояснением «От него пошли князи Новосилские, Одоевские, Белёвские, Ворытские, Карачевские, Торуские, Оболенские, от тех и Мезецкие, и Боратинские». Здесь Михаил Всеволодович Черниговский – ключевая фигура. Согласно родословной, великий князь Ярослав Владимирович на правление в Чернигове посадил своего третьего сына Святослава. Сыном Святослава был Олег, сыном Олега – Святослав, который, в свою очередь, произвел на свет Всеволода Черного. У последнего был, как упоминается в источнике, «сын князь Михайло Всеволодич Черниговской»<sup>13</sup>. Добавим, что эта генеалогия князя совпадает с родословной книгой XVI в. Румянцевской редакции<sup>14</sup> и выглядела она следующим образом:

<sup>9</sup> Литература о Евфросинье Теодуле (Феодулии) см.: *Донской Д. В.* Рюриковичи. С. 304.

<sup>10</sup> Памятники истории русского служилого сословия / сост. А. В. Антонов М., 2011. С. 4–5.

<sup>11</sup> *Бычкова М. Е.* Состав класса феодалов России в XVI в. Историко-генеалогическое исследование. М., 1986. С. 39–44, 74–77.

<sup>12</sup> См.: Памятники истории русского служилого сословия. С. 11. Здесь перечислены отдельные роды.

<sup>13</sup> Там же. С. 57

<sup>14</sup> Редкие источники по истории России. Вып. 2 / под ред. А. А. Новосельского и Л. Н. Пушкарева. М., 1977 (= Новые родословные книги XVI в.

Ярослав Владимирович Мудрый (†1054) → Святослав (†1076) → Олег (†1115) → Святослав (†1194) → Всеволод Чермный (†1212) → Михаил (†1246).

Остановимся на достоверности и возможном происхождении приведенных сведений, а также серьезных ошибках в них. К наиболее существенным относится отсутствие в ней Всеволода Ольговича – деда интересующего нас князя. В действительности семейная линия от Ярослава Мудрого к Михаилу выглядит так:

Ярослав Владимирович Мудрый (†1054) → Святослав (†1076) → Олег (†1115) → Всеволод (†1146) → Святослав (†1194) → Всеволод Чермный (†1212) → Михаил (†1246)<sup>15</sup>.

Любопытно, что Всеволод Ольгович был хорошо знаком летописцам как видный представитель черниговской линии Рюриковичей. На протяжении без малого восьми лет он правил в Киеве и на Руси. Его женой была дочь Мстислава Владимировича (†1132) – одного из выдающихся Мономаховичей<sup>16</sup>. Случайно ли он был пропущен или преднамеренно, – может быть с целью «сократить дистанцию» между Ярославом Мудрым и Михаилом на одно поколение, – сложно сказать. Так или иначе, в данном случае проигнорированы весьма известные свидетельства летописей. Компильторы родословной, безусловно, без труда могли представить подлинную линию родства князя. Вероятно, составитель родословной Михаила целенаправленно стремился «укоротить» линию Михайловичей. При этом не подлежит сомнению тот факт, что авторы как первой, так и второй родословной книги, выстраивая род Михаила, должны были опираться (по меньшей мере опосредованно) на летописные данные (хотя конкретный источник установить сложно). По всей видимости, они следовали требованиям заказчиков, а потому опускали «лишнее».

Отметим, что в данной родословной, равно как и в преобладающем большинстве аналогичных памятников, отсутствует какая-либо информация о женах упомянутых князей – даже в тех случаях, когда они были выходцами из знатных семей. Но такова жанровая специфика родословий. Важно было засвидетельствовать происхождение князей по мужской линии. Женщины в генеалогиях, как, впрочем, и в летописях, упоминались лишь от случая к случаю.

сост. З. Н. Бочкарева и М. Е. Быкова). С. 111–112.

<sup>15</sup> По вопросу реальной родословной Михаила Всеволодовича см., например: *Baumgarten N. de. Généalogies et mariages*. Tabl. IV.

<sup>16</sup> О Всеволоде Олеговиче см., например: *Baumgarten N. de. Généalogies et mariages*. Tabl. IV; *Рапов О. М.* Княжеские владения на Руси в X – первой половине XIII в. М., 1977. С. 106; *Войтович Л.* Княжа доба. С. 397–398; *Донской Д. В.* Рюриковичи. С. 201–204.

Вернемся, однако, к первому поколению потомков Михаила Всеволодовича. Согласно «Родословной книге по списку князя М. А. Оболенского», у него было пять сыновей. Первым упомянут Ростислав: в 6637 г. он находился при отце в Великом Новгороде и якобы умер бездетным. Следующим – Роман; он якобы правил после отца в Чернигове и Брянске; от него пошли князья Осовицкие. Третьим сыном Михаила, согласно источнику, был Семен Глуховский и Новосильский, родоначальник Одоевских, Белёвских и некоторых других родов. Далее следует Мстислав. Наконец, самый младший – Юрий Тарусский и Оболенский<sup>17</sup>. От четырех Михайловичей (Романа, Семена, Мстислава и Юрия), если верить генеалогии, пошло несколько десятков родов<sup>18</sup>. Здесь снова бросается в глаза нарочитое отсутствие упоминаний женщин. На несколько сотен мужских представителей рода указано всего 11 женщин!

Но в каких случаях женщина вообще могла быть упомянута в генеалогии? Очевидно, роль мужчины – отца, брата, сына – была в глазах летописца заглавной. Меж тем высокое происхождение могло быть подкреплено и родством по женской линии. Так, в случае с выданной за Святослава Титовича Звенигородского дочерью великого князя литовского Ольгерда († 1377 г.)<sup>19</sup>. Князья Звенигородские, как видно из «Родословной книги», претендовали на линию родства не только от Рюрика, но и (пусть по женской линии) от литовского правящего дома. Такой прием, несомненно, тоже повышал престиж рода на фоне иных Рюриковичей, в т. ч. принадлежавших к линии «Михаила», но которые не могли похвастаться подобным родством.

Здесь мы позволим себе сделать генеалогически-историографическое отступление. В литературе существование Ольгердовны (Федоры), выданной за Святослава Титовича Звенигородского, не вызывает никаких сомнений<sup>20</sup>. Однако этот брак, насколько нам известно, подтверждается лишь более поздними сообщениями, в т. ч. родословных книг. Обратим внимание на обстоятельства, в которых появляется в «Никоновской летописи» информация о вступлении в брак Святослава Титовича. Мы находим ее в некрологе на смерть

<sup>17</sup> Памятники истории русского служилого сословия. С. 57.

<sup>18</sup> Там же. С. 57–67.

<sup>19</sup> Там же. С. 57.

<sup>20</sup> Wolff J. Ród Gedymina: dodatki i poprawki do dzieł K. Stadnickiego "Synowie Gedymina", "Olgiard i Kiejstut" i "Bracia Władysława Jagiełły". Kraków 1886. S. 27; Wdowiszewski Z. Genealogia Jagiellonów i Domu Wazów w Polsce Kraków, 2005. S. 38, 250 (со ссылкой на Вольффа); Wasilewski T. Daty urodzin Jagiełły i Witolda. Przyczynek do genealogii Giedyminowiczów // Przegląd Wschodni. T. 1. 1991. Z. 1. S. 34; Tęgowski J. Pierwsze pokolenia Giedyminowiczów. Poznań; Wrocław, 1999. S. 117–118; Войтович Л. Княжа доба. С. 639

Ольгерда Гедиминовича. Весьма неожиданно, именно благодаря интересующему нас упоминанию, этот некролог превращается в свод сведений о князьях Звенигородских, включая их родословие от Михаила Всеволодовича (притом линия предков этого Рюриковича приведена неверно)<sup>21</sup>. Возникает вопрос: может, этот брак просто вымысел, преследующий цель повысить ранг князей Звенигородских? Такое предположение небезосновательно. Особенно если учесть, что представители упомянутого княжеского рода непосредственно контролировали процесс создания интересующих нас фрагментов «Никоновской летописи»<sup>22</sup>. Совпадающее по сути, но расходящееся в деталях сообщение о родстве Звенигородских с Ольгердом мы находим и в «Летописном своде» 1518 г. На этот раз родословная интересующей нас княжеской линии приведена сразу вслед за фрагментом об убийстве в Орде Михаила Всеволодовича. Там мы находим: «Титовы сынове: Святослав, Олгердов зять»<sup>23</sup>. Можно ли усомниться в том, что и это сообщение было интерпретировано в интересах князей Звенигородских? Правда, в отличие от предыдущего примера, здесь невозможно достоверно установить, вмешивались ли представители рода и как в процесс создания этого генеалогического фрагмента в летописи.

Может сложиться впечатление, что мы имеем дело не с несколькими независимыми сообщениями о браке Святослава с дочерью литовского князя, а с целенаправленным утверждением родовой традиции Звенигородских, очевидно возникшей довольно поздно, но так или иначе сохранившейся до наших дней в оформленном в начале XVI в. виде.

Могут возникнуть сомнения относительно брака между Святославом Титовичем и литовской княжной. Тогда под вопросом оказывается и само существование Федоры Ольгердовны, ведь о ней мы узнаем лишь из составленных в круге Звенигородских сообщений в связи с ее помолвкой и браком. Разумеется, вопрос нуждается в прояснении – эту генеалогическую линию пока нужно рассматривать лишь как вероятную. Вместе с тем очевидно, что мы имеем дело с сознательным приемом компиляторов генеалогии Звенигородских, пытавшихся таким образом повысить значение рода, уя-

<sup>21</sup> Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью (= Патриаршая или Никоновская летопись) // ПСРЛ. Т. XI. М., 2000. С. 26.

<sup>22</sup> Митрополит Даниил, в скриптории которого была создана «Никоновская летопись», ранее являлся игуменом Иосифо-Волоцкого монастыря. Там, как известно, находился в этот период и составлял свое родословие Дионисий Звенигородский.

<sup>23</sup> ПСРЛ. Т. XXVIII. М.; Л., 1963. С. 214–215.



зав его с правящей литовской династией, пусть и враждебной Москве, но более значимой в принятой тогда иерархии династий, чем династия удельных князей.

Другой пример внесения женщины в родословие Михайловичей – Мария (†1625), дочь Владимира Тимофеевича Долгорукого. Упоминание о ней, несомненно, связано с тем, что она была выдана замуж за царя Михаила Федоровича Романова<sup>24</sup>. Вероятно, из аналогичных соображений упоминается и Авдотья – дочь Романа Ивановича Одоевского, выданная замуж за Владимира Андреевича Старицкого (†1586), одного из последних удельных князей государства московского<sup>25</sup>.

В обоих случаях мы имеем дело с женщинами, представлявшими видный род или выданными замуж за представителей знатного рода. Но все это примеры из относительно позднего времени. К ним можно отнести и Анну (†1561), дочь Петра Яковлева Захарына, жену Ивана Ивановича Белёвского (†1558)<sup>26</sup>, и трех дочерей Ивана Михайловича Воротинского (†1535)<sup>27</sup>, и дочь Владимира Ивановича Воротинского, выданную замуж за Ивана Мстиславского (†1586)<sup>28</sup>, и дочь Романа Ивановича Одоевского (†1552), жену Бориса Ивановича Сухого (Мезецкого) († после 1596)<sup>29</sup>, и дочь Бориса Васильевича Долгорукого, жену Петра Шереметьева (†1609)<sup>30</sup>, и уже упомянутых Марию Владимировну и Авдотью Романовну. Не совсем ясно лишь, как в «Родословную М. А. Оболенского» попала сравнительно давно жившая Евпраксия, сестра Федора и Василия Михайловичей Белёвских, выданная замуж за Василия Ивановича Косого († ок. 1464–1470)<sup>31</sup>.

Вернемся к основной нашей теме. В родословной книге Румянцевской редакции также упомянуты пятеро сыновей Михаила: бездетный Ростислав и оставившие потомство Роман, Семен, Юрий и Мстислав Карачевский. Как видим, по сравнению с «Родословной М. А. Оболенского» здесь порядок Михайловичей по старшинству другой. Юрий и Мстислав поменялись местами. Примечательно важно, что в источнике XVI в. указано намного меньше родов, происходящих от Михаила, чем в родословии, появившемся 150 годами

<sup>24</sup> Памятники истории русского служилого сословия. С. 66.

<sup>25</sup> Там же. С. 59.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Там же. С. 61.

<sup>30</sup> Там же. С. 66.

<sup>31</sup> Там же. С. 59.

позже. Прямо названы: Осовицкие, Глуховские, Новосильские, Тарусские, Оболенские, Карачевские, Одоевские, Белёвские, Воронинские, Звенигородские, Козельские, Горчак, Мезецкие, Боратынские, Одыревские, Конинские, Спасские, Долгорукие, Щербатые, Тростенские. Фактически в перечень попали князья с прозвищами, а также династы, позднее объявленные родоначальникам новых ветвей, якобы происходивших от Михаила Всеволодовича (например, Нагих, Телепнёвых или же Пенинских)<sup>32</sup>. Перечислим теперь вошедших в родословие Румянцевской редакции женщин. Первой из них стала дочь великого князя Литовского Ольгерда, которую якобы взял в жены Святослав Титович Звенигородский<sup>33</sup>. За ней следует Евдокия Михайловна Белёвская, выданная замуж за Василия Ивановича Оболенского (Косого)<sup>34</sup>. Далее – жена Ивана Ивановича Белёвского (†1558), дочь Петра Яковлева [Захарьина] (†1533)<sup>35</sup>. Наконец, дочь Ярослава [Васильевича] Оболенского (†1487), вышедшая за князя, имя которого не указано<sup>36</sup>. Лишь она не попала на страницы родословной М. А. Оболенского (правда, возможно, лишь из-за того, что упоминавший о ней абзац оказался дефектным), но не ускользнула от внимания исследователей<sup>37</sup>, хотя вероятность ее существования не больше, чем Федоры Ольгердовны.

Как видим, за исключением Ольгердовны, все перечисленные выше были современницами компилятора генеалогии или жили незадолго до ее создания. Вероятно, в этом и состоит причина упоминания в родословной М. А. Оболенского Евдокии Михайловны Белецкой. Просто ее имя сохранилось в более ранней традиции. Женщин, поименованных в Румянцевской редакции, меньше, чем в более поздней родословной М. А. Оболенского. Но «критерии их отбора» те же, что лишь подтверждает наши выводы о механизмах включения отдельных представительниц прекрасного пола в средневековые генеалогии Руси.

Перейдем к ключевому нашему вопросу. Согласно Р. Беспалову, с умозаключениями которого мы совершенно согласны, конструирование именно той, а не иной родословной потомков Михаила Всеволодовича обусловлено действием следующих факторов.

<sup>32</sup> Редкие источники. С. 115–116.

<sup>33</sup> Там же. С. 112.

<sup>34</sup> Там же. С. 112–113.

<sup>35</sup> Там же. С. 113. Она также приводится в родословной книге М. А. Оболенского.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> Она не упоминается в родословии Оболенских, см.: Власев Г. А. Потомство Рюрика. I: Князя черниговские. Ч. 2. СПб., 1906, С. 258–259, 391–392.

Во-первых, система местничества вынуждала московских бояр «искать» знатных предков. Во-вторых, Михаил Всеволодович был «выгодным» кандидатом на роль родоначальника – в начале XVI в., после победы Москвы над Ордой, росла его популярность как святого мученика за веру. Добавим, что Михаил выглядел предпочтительно в качестве родоначальника еще и потому, что принадлежал к старой Черниговской ветви Рюриковичей.

Перейдем теперь к механизмам создания «воображаемых» родословий в ВКЛ. Это явление хотелось бы проиллюстрировать памятником, к которому мы в свое время уже обращались, правда, невозможно умолчать о том, что его подлинность вызывает сомнения у исследователей (на наш взгляд, необоснованные)<sup>38</sup>. Речь идет о т. н. «Родословии князей витебских», сохранившемся исключительно в форме приписки, завершающей «Хронику Быховца». Приведем этот текст полностью: «A se jest radoslowle, kniazey Wytebskich: Wołodimir weliki, Igorewicz, umre 1005 roku bożeho narożenia. Jarosław I. Wołodimirowicz umre 1054 roku. Wsewołod Jarosławicz – Wołodimir reczeny Monomach Wsiewołodowicz, umre 1125 roku. Mstysław Wołodimirowicz, umre 1132 roku. Izjasław Mstysławicz, umre 1154 roku. Jarosław Izjasławicz. Izjasław Jarosławicz umre 1196. Jarosław Izjasławicz, umre 1231. Andrey Jarosławicz, umre 1265: żena jeha Nastazja Daniłowna, kniażna Holickaja, ona umre 1277. Wasiley Andrejewicz, umre 1297 roku. Jarosław Wasilewicz, posledniy kniaź Wytebskiy, umre 1320 roku. Maria Jarosławna, wyide za muź za Olkherda kniazia Krewskoho, Hedyminicza, 1318 roku, umre w Wilni, 1346 roku»<sup>39</sup>.

Попробуем установить, из каких источников автор этого текста, созданного, по нашему мнению, с целью обоснования политических прав Олельковичей на Киев и утверждения их высокого авторитета в иерархии ВКЛ<sup>40</sup>, мог почерпнуть свои сведения и каковы предпосылки и механизмы конструирования интересующей нас генеалогии.

Итак, сведения, касающиеся династов от Владимира Великого до Изяслава Мстиславича (†1154), относятся к категории хорошо известных в летописании и отмеченных во многих источниках.

<sup>38</sup> См.: *Dąbrowski D. Radosłowie kniazey Wytebskich – analiza porównawcza treści // Genealogia. Studia i Materiały Historyczne. T. 14. 2002. S. 32, 67–68.*

<sup>39</sup> Впервые интересующий нас текст был издан Т. Нарбуттом, см. *Pomniki do dziejów litewskich. Pod względem historycznym, dyplomatycznym, geograficznym, statystycznym, obyczajowym, orcheograficznym i t.p. / Zebrane przez Teodora Narbutta. Wilno, 1846. S. 81. Затем он был воспроизведен в ПСРЛ. Т. XXXII. М., 1975. С. 173. Притом он отсутствует в издании «Хроники Быховца» 1907 г., см.: ПСРЛ. Т. XVII. СПб., 1907. Стб. 571–572.*

<sup>40</sup> *Dąbrowski D. Radosłowie kniazey Wytebskich. S. 64–65, 67–68.*

Известие о смерти св. Владимира содержится как в различных редакциях «Повести временных лет»<sup>41</sup>, так и в ряде житий князя<sup>42</sup>. Аналогично, что касается масштабов распространения сведений о них, обстоит дело с Ярославом Мудрым<sup>43</sup>, Всеволодом Ярославичем<sup>44</sup>, Владимиром Мономахом<sup>45</sup>, Мстиславом Владимировичем<sup>46</sup> и Изяславом Мстиславичем<sup>47</sup>. Как нам представляется, разница в датах кончин Владимира Мономаха и Мстислава Владимировича в «Ипатьевской летописи» и «Лаврентьевской летописи» (в первой из названных 6634 и 6641 г. соответственно, во второй – 6633 и 6640 г.), недвусмысленно указывает на то, что автор «Родословия» (датирующий, как известно, в дионисийской системе летоисчисления смерть Владимира Мономаха 1125 г., а его сына Мстислава – 1132 г.), опирался на источник, представляющий традицию «Лаврентьевской летописи», а не южнорусскую – от «Ипатьевской». Обратим также внимание, что в рассматриваемом отрывке есть некоторые неточности. В частности, ошибочно приведены отчество и дата смерти Владимира, отсутствует дата смерти Всеволода Ярославича. Во всех названных случаях не удалось обнаружить источник отмеченных искажений. Можно лишь предположить, что автор «Родословия» ошибся не при переводе даты из византийско-русской системы в дионисийскую, а скорее по ошибке пропустил вторую единицу, записывая дату арабскими цифрами.

Применительно к интересующим нас вопросам показателен пропуск даты смерти Ярослава Изяславича. Вероятнее всего, это не просто ошибка автора «Родословия», хотя этого нельзя исключить с полной уверенностью. Как оказалось, ни один из сохранившихся древнерусских источников не зафиксировал даты смерти этого кня-

<sup>41</sup> Ипатьевская летопись. Стб. 115 (6523 г.); Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. Т. I. М., 2001. Стб. 130 (6523 г.)

<sup>42</sup> Шахматов А. А. Жития князя Владимира. Текстологическое исследование древнерусских источников XI–XVI вв. / подг. текста. Н. И. Милютенко. СПб., 2014. С. 189, 320, 349.

<sup>43</sup> Ипатьевская летопись. Стб. 149 (6562 г.); Лаврентьевская летопись. Стб. 161 (6562 г.)

<sup>44</sup> Ипатьевская летопись. Стб. 207 (6601 г.); Лаврентьевская летопись. Стб. 215–216 (6601 г.)

<sup>45</sup> Ипатьевская летопись. Стб. 289 (6634 г.); Лаврентьевская летопись. Стб. 293 (6633 г.)

<sup>46</sup> Ипатьевская летопись. Стб. 294 (6641 г.); Лаврентьевская летопись. Стб. 301 (6640 г.)

<sup>47</sup> Ипатьевская летопись. Стб. 468–469 (6662 г.); Лаврентьевская летопись. Стб. 341–342 (6662 г.)

зя<sup>48</sup>, хотя он, разумеется, был хорошо известен и не раз фигурировал в различных летописях<sup>49</sup>. Вероятно, это может служить косвенным доказательством подлинности данного памятника<sup>50</sup>.

Что касается происхождения сведений, используемых автором «Родословия», то еще более любопытен случай Изяслава Ярославича. Так, из всех сохранивших источников дата его смерти (февраль 6703 г.) упоминается только в «Киевской летописи» из группы летописных сводов, включающих также «Галицко-Волынскую хронику»<sup>51</sup> и относящиеся к этой традиции более поздние, датированные XVII в. «Густынскую летопись»<sup>52</sup> и «Хронику Феодосия Софоновича»<sup>53</sup>. Возможно, это свидетельство того, что создатель «Родословия» опирался на памятник, относящийся именно к этой традиции. Ответ на этот интригующий вопрос оставим открытым.

Следует подчеркнуть, что от Владимира Святого до Изяслава Ярославича (†1196) и ведется в «Родословии» генеалогическая линия предков. Ситуация меняется на стыке между упомянутым Изяславом и следующим за ним в списке Ярославом, умершим, согласно автору «Родословия», в 1231 г.; он был назван летописцем сыном Изяслава Ярославича. Это, разумеется, явная ошибка, поскольку, вероятнее всего, мы имеем дело с реально существовавшим и известным благодаря «Галицко-Волынской хронике», упомянутым единожды в «Лаврентьевской летописи» (под 6739 г.) Ярославом Ингваревичем. Справедливости ради отметим, что он был племянником (по брату) Изяслава Ярославича. При этом и в первом из названных источников<sup>54</sup>, и во втором его отчество не названо<sup>55</sup>. Зато сразу после Ярослава в списке князей в «Лаврентьевской летописи» упоминается Рюрикович Изяслав. Не стало ли это для автора «Родословия» основанием для «наделения» Ярослава отчеством «Изяс-

<sup>48</sup> См.: *Dąbrowski D. Genealogia Mścisławowiczów*. S. 232–236.

<sup>49</sup> *Dąbrowski D. Genealogia Mścisławowiczów*. S. 229.

<sup>50</sup> Отсутствие этой даты у Нарбутта, если предположить, что именно он сфальсифицировал рассматриваемый источник, кажется слишком тонким приемом.

<sup>51</sup> Ипатьевская летопись. Стб. 690.

<sup>52</sup> Густынская летопись // ПСРЛ. Т. XL. СПб., 2003. С. 106; *The Hustynja Chronicle. Compiled with an Introduction by Oleksyi Tolochko*. Harvard 2013 (= *Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts*. Vol. XI). P. 265–266.

<sup>53</sup> *Софонович Ф. Хроніка з літописців стародавніх*. Київ, 1992. С. 124.

<sup>54</sup> Ипатьевская летопись. Стб. 750–751, 753.

<sup>55</sup> Лаврентьевская летопись. Стб. 457. Идентифицируя династию, названного в списке князей – участников съезда в Киеве в апреле 1231 г., я слеую за М. Димником, см.: *Dimnik M. Russian Prince and their Identities in the First Half of the Thirteenth Century* // *Mediaeval Studies*. 1978. Vol. XL. S. 169–170.

славич»? Разумеется, мы не можем быть в этом абсолютно уверены, но перед нами открывается новая возможность для интерпретаций.

Здесь мы подходим к очевидному искажению со стороны автора «Родословия» действительного порядка поколений. Так, за Ярославом в нем следует Андрей Ярославич, умерший, согласно «Родословию», в 1265 г. Не подлежит сомнению, что речь идет о носившем эти имя и отчество сыне Ярослава Всеволодовича, представителе не волынской, а владимиристо-суздальской ветви Рюриковичей. Его появление в этом контексте, очевидно, не случайно. Во-первых, автор «Родословия» включил в генеалогию Олельковичей потомков Всеволода Большое Гнездо, обеспечивая им «близкое родство» с московской правящей династией. Во-вторых, благодаря упоминанию брака Андрея с Анастасией Даниловной (†1277), дочерью короля Руси Даниила Галицкого, он «породнил» Олельковичей с галицко-волыньскими Романовичами, что могло иметь особое значение, учитывая положение, которое занимал этот род на Волыни.

Пришло время обратить внимание на то, что все названные факты, за исключением дат смерти Изяслава Ярославича и Анастасии Даниловны, автор «Родословия» мог найти в летописях северорусской традиции, до нашего времени лучше всего сохранившейся в «Лаврентьевской летописи». Напомним, что именно этот памятник древнерусского летописания приводит под 6739 г. сведения о Ярославе, которого можно было бы отождествить с сыном Изяслава, хотя на самом деле он был Ингваревичем. Кроме того, в «Лаврентьевской летописи» обнаруживается датированное 6758 г. упоминание о женитьбе Андрея Ярославича на дочери Даниила Романовича<sup>56</sup>. Правда, там отсутствует информация о датах смерти Андрея и Анастасии, однако – и на это стоит обратить внимание – в тексте единственной из сохранившихся рукописей «Лаврентьевской летописи», охватывающем период 6772–6791 гг., есть пробел. В него и помещаются обе эти даты<sup>57</sup>. Возможно, мы имеем дело с использованием автором «Родословия» более полной версии «Лаврентьевской летописи», чем та, что дошла до нашего времени? Эта гипотеза весьма привлекательна и не лишена вероятности, но, к сожалению, не поддается верификации<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> Лаврентьевская летопись. Стб. 472.

<sup>57</sup> Там же. Стб. 481. В то же время некоторые летописи под 6773 г. (1265) сообщают о кончине Андрея, см., например: Московский летописный свод конца XV века // ПСРЛ. Т. XXV. М., 2004. С. 145. Впрочем, нигде не названы имя жены князя и дата ее смерти, см.: *Dąbrowski D. Rodowód Romanowiczow, książąt halicko-wołyńskich*. Poznań; Wrocław, 2002 (= Biblioteka Genealogiczna). Pod red. M. Gornego. T. 6. S. 147–153.

<sup>58</sup> Заметим, что Нарбутт в любом случае не мог бы воспользоваться «Лаврентьевской летописью», поскольку полная ее версия до публикации

Как уже говорилось выше, названный в «Родословии» следующим Василий Андреевич (†1297), вероятнее всего, является вымышленной фигурой, потребовавшейся для того, чтобы «соединить» Андрея Ярославича и Ярослава Васильевича, якобы последнего князя витебского, на дочери которого женился Ольгерд Гедиминович. Большие сомнения вызывают также имя, отчество и дата смерти витебского князя, как, впрочем, и имя его дочери. Однако пока невозможно проследить происхождение этих данных<sup>59</sup>.

Как бы то ни было, важно, что родословие «витебских Рюриковичей» доведено до периода, хорошо документированного другими источниками и закрепившегося в летописной традиции, т. е. до женитьбы Ольгерда Гедиминовича на витебской княжне. Таким образом, «Родословие» было вписано в генеалогическую традицию литовского правящего рода и стало орудием в борьбе за первенство в нем Ольгердовичей от первого, «витебского», брака отца; старшим среди его потомков от этого брака считался, согласно одной из традиций, Владимир, родоначальник Слуцких Олельковичей<sup>60</sup>.

\* \* \*

Изложенный материал подтверждает, что независимо от того, идет ли речь о Московском государстве или ВКЛ, механизм создания генеалогий был в них аналогичным. Нечему удивляться, ведь мы имеем дело с одним и тем же способом фиксации исторической памяти, что само по себе предопределяло стратегию компиляторов. Они были призваны представить *полный ряд* предков конкретного лица, часто жившего на многие столетия раньше<sup>61</sup>. Притом историческая память могла быть выборочной в зависимости от задач, которые преследовал автор конкретной генеалогии. Он мог счесть возможным дополнить пропуски и лакуны в летописях собственными догадками или даже сознательно сфабриковать некие события, если таковая «необходимость» возникала. А она, разумеется, возникала. Во-первых, доступные авторам источники не давали полной

«Хроники Быховца» (1846) еще не была издана (впервые в 1846 г., см *Лурье Я. С.* Лаврентьевская летопись – свод начала XIV в. // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР. Л. 1974. Т. 29. С. 50. Примеч. 1).

<sup>59</sup> *Dąbrowski D.* Radosławie książę Witebskich. S. 51–60.

<sup>60</sup> *Ibid.* S. 63–65. Здесь не рассматривается подробно борьба Ольгердовичей за старшинство за счет манипулирования родовой генеалогической традицией.

<sup>61</sup> Мы не затрагиваем здесь легенду о Палемоне.

картины, что объяснялось самой спецификой летописных сообщений и недостатком источников. Во-вторых, важна была мотивация; и в той, и в другой Руси стремились возвысить конкретные роды. Отсюда и вымышленные фигуры в генеалогиях. Например, по нашему мнению, Федора, дочь великого князя литовского Ольгерда, якобы выданная замуж за Святослава Титовича. Это, несомненно, должно было повысить авторитет князей Звенигородских путем установления их связи с литовской правящей династией. Другой пример – вымышленные династы, призванные стать связующим звеном между реально существовавшими, но не обязательно связанными друг с другом историческими фигурами. Пример тому, по нашему мнению, Василий Андреевич из «Родословия князей Витебских» и все, кроме Ростислава, сыновья Михаила Всеволодича Черниговского. Еще одним приемом, подкрепляющим авторитет рода, было (пусть и не подтвержденное фактами) включение в него реально существовавших, оставивших заметный след в истории фигур. Для «Родословия» таким примером может быть, скажем, Андрей Ярославич, связавший Олельковичей генеалогическими узами и с владимиристо-суздальским князем Всеволодом Большое Гнездо, и с Даниилом Романовичем, князем Галицко-Волинской Руси, королем и в определенный момент государем Киевским. Для родословных книг московской традиции таким типичным примером может служить основатель десятков боярских родов Михаил Всеволодович Черниговский.

Когда речь идет о конструировании генеалогий, нельзя не упомянуть о таких технических приемах, как пропуск представителей отдельных поколений с целью «укоротить» линию, добавив ей «родственной близости» к кому-то из выдающихся представителей клана; или манипулирование отчествами отдельных лиц; или «приписывание» имен тем видным историческим фигурам, кто выступал в источниках без имени (например, Ярослав Васильевич из «Родословия»); или пренебрежение хронологией. Исключительно инструментальным был подход к женщинам (реально существовавшим или вымышленным) в родословиях – они появлялись в них только тогда, когда возникала необходимость повысить авторитет рода за счет влиятельных матримониальных связей (напр., с правящими династиями или конкретными оставившими заметный след в истории людьми). Разумеется, все это делалось *ad maiorem Familiae gloriam*, а за этим стояли конкретные политические, общественные и культурные интересы.



## ОРДЫНСКОЕ НАСЛЕДИЕ И ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ МОСКОВСКОЙ РУСИ: МОГЛИ ЛИ ТАТАРЫ СТАТЬ ФАКТОРОМ ВОСТОЧНО-СЛАВЯНСКОГО ДИСКУРСА? (заметки на полях)

---

Завоевав «саблю» большинство княжеств Северо-Восточной и Южной Руси в 1237–1241 гг., правитель Улуса Джучи Батуб. Джучи б. Чингис ясно обозначил направленность связей между Ордой и Русью на время от 1240-х до 1540-х гг. включительно. В данной системе Орда стала бесспорным сюзереном русских земель, а Северо-Восточные русские княжества, «русский улус», как обозначали эти территории восточные источники, стали бесспорными вассалами Улуса Джучи. После дезинтеграции единого Улуса в первой половине XV в. его место в данной системе заняла Большая Орда как «тронный наследник» прежде единой Орды. А после ее политического уничтожения в 1502 г. крымским ханом Менгли-Гиреем место Улуса Джучи заняло Крымское ханство, удерживавшее эти позиции вплоть до 1700 г., когда Москва официально отказалась и далее выплачивать дань в Крым<sup>1</sup>.

Однако новые нюансы в систему этих межгосударственных связей внесли военные захваты (опять же «саблю») великим московским князем и уже самоназванным царем<sup>2</sup> Иваном IV Василье-

---

<sup>1</sup> Судьба крымской казны была решена турецко-русским Константинопольским мирным договором 1700 г. Один из его пунктов, с трудом давшийся русским дипломатам, гласил: «А понеже государство Московское самовластное и свободное государство есть, дача, которая по се время погодно давана была Крымским ханам и Крымским татаром, или прошлая или ныне, впредь да не будет должна от его священного царского величества Московскаго даваться, ни от наследников его», см.: Письма и бумаги императора Петра Великаго. СПб., 1887. С. 375.

<sup>2</sup> Многие окрестные государства долго не признавали царский титул Ивана IV. В частности, Крымское ханство, Османская империя, Речь Посполитая, Священная Римская империя, Шведское королевство.

вичем исконно татарских государств – Казани и Астрахани – в 1552–1556 гг. Это двойное событие фактически развалило прежде исправно работавшую систему. Весь поздnezолотоордынский мир изменился. По сути, у прежнего Улуса Джучи появилось два, а не один, как прежде, наследника – Крым и Москва. Если первый являлся таковым по праву наследования трона, по праву традиции, то второй начал претендовать на эту (не положенную ему) роль по праву фактического обладания бывшими золотоордынскими территориями и их тронами, по праву военной мощи, по праву захвата<sup>3</sup>. Фактически эти два государства после 1556 г. вышли на равные, уравнивающие друг друга позиции в плане претензий на золотоордынское наследство.

В результате монгольского завоевания значительная часть русских княжеств оказалась включенной в империю Чингисидов. Именно данный факт – военное завоевание – заложил основы отношений между совокупностью покоренных русских княжеств и сначала Улусом Джучи, а после его дезинтеграции – образовавшимися на его основе поздnezолотоордынскими государствами.

Московские и другие правители Северо-Восточной Руси потеряли суверенную легитимность после взятия их территорий «саблею», подчинившись монгольским завоевателям. Данное событие не было воспринято на Руси как катастрофа. Оправившись от первоначального шока, завоеванные восприняли монгольское нашествие как Божью кару за их же грехи, как явствует из летописей. Маркером этого является тот факт, что хронологически близкие к событиям летописцы не употребляли бранные эпитеты по отношению к правителям Улуса Джучи – ханам-Чингисидам<sup>4</sup>.

Итак, важнейшими событиями, заложившими и в дальнейшем изменившими принципы отношений между Москвой и татарским миром, были факты монгольского завоевания большинства русских княжеств и московского завоевания Казанского и Астраханского ханств. Захват «саблею» в средневековом мире считался обоснованной и достаточной легитимацией на владение. Поэтому можно утверждать, что сначала доминирующим партнером в отношениях между татарами и Москвой стала Орда и затем ее наследные ханства, а приблизительно начиная с XVII в. эта роль постепенно

<sup>3</sup> Исход вооруженной борьбы в Средние века считался выражением Божьей воли, поэтому в реальности представление о Божьей воле как непосредственном источнике власти государя часто сводилось к признанию права силы. Именно она делала «Божью волю» осуществимой, см.: Султанов Т. И. Чингиз-хан и Чингизиды. Судьба и власть. М., 2006. С. 63.

<sup>4</sup> См.: Горский А. А. Москва и Орда. М., 2005. С. 88–89, 106, 167–169.

переходит к Москве, хотя этот геополитический поворот не был однозначным.

При этом в отношениях Московского государства с татарским миром постоянно сосуществовали две разные линии: агрессивная, характеризовавшаяся стремлением к военному захвату, и прагматическая, гибкая, для которой было характерно желание обеспечить стабильность в пограничных и зависимых от Московского государства регионах методами сотрудничества с татарской элитой и относительной терпимостью к исламу<sup>5</sup>.

Основы амбивалентных отношений Руси-России с татарским миром были заложены именно в Средние века. Северо-Восточная Русь поддерживала тесные торговые и военные связи уже с поволжскими болгарами – оседлыми мусульманами с развитой культурой. С XIII в. Русь находилась под властью ханов Золотой Орды. При этом, с одной стороны, в написанных в христианском духе летописях татар называли «безбожными агарянами» и «окаянными кровопивцами», под игом которых страдали православные, а с другой, и церковь, и князья подчинились империи Чингисидов и прагматически сотрудничали с татарским ханом<sup>6</sup>.

Говоря о периоде XV–XVI вв., историки Великого Московского княжества и сложившегося на его основе Московского государства часто рисуют его как время освобождения русского народа от ненавистного «монголо-татарского ига», когда русские и их предво-

---

<sup>5</sup> Кappelер А. Две традиции в отношениях России к мусульманским народам Российской империи // Отечественная история. 2003. № 2. С. 130.

<sup>6</sup> Ostrowski D. The Mongol Origins of Muscovite Political Institutions // *Slavic Review*. 1990. Vol. 49. № 4. P. 525–542; Kappelер А. Moskau und die Steppe. Das Verhältnis zu den Nogai-Tataren im 16. Jahrhundert // *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte*. 1992. Nr. 46. S. 87–105; Трепавлов В. В. Россия и кочевые степи: проблема восточных заимствований в российской государственности // Восток. 1994. № 2. С. 49–62; Ostrowski D. *Muscovy and the Mongols: Cross-cultural Influences on the Steppe Frontier, 1304–1589* Cambridge, 1998; Rahimzjanov B. Наследие Золотой Орды в формировании Российского государства // *Cahiers du Monde russe*. № 46 / 1–2. Janvier–juin 2005. P. 29–38. Данный тезис подтверждают и изобразительные источники. В русских миниатюрах Лицевого летописного свода татары изображались вполне нейтрально, без демонизации, в отличие, например, от западноевропейцев. Это делает обоснованной постановку вопроса о том, что миниатюры Свода иллюстрируют представление о некотором единстве Руси и Орды, существовавшем, по мнению образованных людей средневековой Руси. См. подробнее: Martyniuk A. *Die Mongolen im Bild. Orientalische, westeuropäische und russische Bildquellen zur Geschichte des Mongolischen Weltreiches und seiner Nachfolgestaaten im 13.–16. Jahrhundert*. Hamburg. 2002. S. 144–153.

дители неистово сражались за тяжко добытую свободу, вырванную ими из рук татарских поработителей. Это верно лишь отчасти. В течение XV–XVI вв. мы можем наблюдать многочисленные рейды татар, продвигавшихся вглубь территорий русских княжеств, однако и русские силы неоднократно вступали с татарами в сражения, происходившие не только на московской, но и на ордынской территории. В XV–XVI вв. между государствами – наследниками Золотой Орды сохранялись довольно тесные связи, иногда даже затрудняющие определение степени их суверенности. Москва была одним из государств, боровшихся за доминирование на территории Джучидской империи<sup>7</sup>.

При всестороннем анализе даже русских источников становится ясно, что описание отношений между Ордой и Москвой и, шире, Русью в ключе «агрессивного противостояния» не совсем удовлетворительно. Отношения между этими политиями были весьма прагматичными и, можно сказать, «вынужденно-дружественными»; религиозный и этнический антагонизм не играл существенной роли в их дипломатии<sup>8</sup>. Политически и экономически Московия была интегральной частью тюрко-монгольского мира с самого его возникновения. Она продолжала оставаться таковой и в XV, и в XVI в. Особенно характерно это демонстрируют материалы дипломатической переписки между Москвой и татарскими позднезолотоордынскими государствами.

За время почти шестивековых (XIII–XVIII вв.) отношений с татарским миром Москва стала одним из членов этой системы, органически впитав многие ее принципы, особенно касающиеся внешней политики. Приняв ситуацию такой, какая есть, великие московские князья стали активно сотрудничать с татарами в XV–XVI вв., учась и набираясь у них специфического опыта. Татары же стали использовать своего «младшего брата» в ситуациях, когда им нужна была помощь.

Казалось бы, «татарский фактор» заслуживает того, чтобы его включили, хотя бы с оговорками, в общую канву восточнославянского дискурса, легитимирующего право Москвы на древнерусское наследие. Однако этого не произошло. В чем причины этого явления? Мне они видятся следующим образом.

Будучи когда-то покорены войсками внука Чингис-хана – хана Бату и другими Чингисидами, потеряв независимость и подчинив-

<sup>7</sup> Исхаков Д. М. Тюрко-татарские государства XV–XVI вв. Казань, 2009. С. 6.

<sup>8</sup> Keenan E. Muscovy and Kazan: Some Introductory Remarks on the Patterns of Steppe Diplomacy // Slavic Review. 1967. Vol. 26. No 4. P. 549.

шись, московские правители не могли забыть и простить завоевателям данного факта. Они всячески старались «дружить» с представителями сюзерена – династией Чингис-хана, вначале аккуратно приглашая их к себе «на опочив», затем «поднимая их истому» территориальными пожалованиями и используя их как своих кандидатов в позднесолотоордынской политике, наконец, в начале и в первой половине XVII в. просто выставляя их на тронных приемах как украшение московского двора.

Тем не менее монгольское завоевание Северо-Восточной Руси выводило Москву из ряда равных татарским наследникам Улуса Джучи. Татарский мир не мог принять в свои ряды покоренных в свое время и, соответственно, стоящих на ступеньку ниже их самих. Москва же с определенного времени не желала признавать факт завоевания и искала легитимацию своей возросшей мощи в нетатарской политической культуре.

Неудивительно, что после аннексии в середине XVI в. Казанского и Астраханского ханств и включения к концу века Сибири в свои домениальные владения, Москва стала позволять себе «забывать» свое прежнее зависимое положение от татар, открещиваясь от него как от чего-то никогда не существовавшего. Однако она делала это только в общении с третьими сторонами, но никогда в контактах с самим татарским миром. В 1566 г. в контексте притязаний Москвы на Ливонию литовский представитель трезво заметил: довод, что Ливония является вотчиной московских государей уже потому, что ее «воевывали» прежние московские правители, абсурден. Развивая свою мысль, он язвительно спросил московских послов: «А в крониках написано, что в прежние лета Татарове и Москву воевали и иные места, и Татаром те места вотчиною не называти ли?» Ответом ему была гневная отповедь: «Мы того не слыхали, чтобы Татарове Москву воевывали, *того не написано нигде* (курсив мой. – Б. Р.), а в свои кроники, что захотите, то пишете, тех речей бесплодных нечево и говорити»<sup>9</sup>.

К концу XVI в. более чем трехсотлетняя история взаимосвязей Степи и Москвы превратилась для последней в «бесплодные речи».

Летописные тексты отличает ярко выраженное негативное отношение к татарам, Орде и позднесолотоордынскому миру. В этом вопросе летописные известия входят в диссонанс с дипломатическими источниками, которые, замечу, являются единственными документальными текстами, что касается отношений Руси с татарским миром. Разгадка дилеммы кроется в том, кто писал эти тексты. Эд-

<sup>9</sup> Сборник императорского Русского исторического общества (далее –

вард Кинан отмечал, что дипломаты и духовенство представляли две разные группы московского общества, они преследовали разные практические цели. А потому радикально разнятся по содержанию и тексты, оставленные этими группами.

Летописи, являющиеся продуктом культуры духовенства, имели идеологическую функцию. Представители большинства религиозных учреждений зачастую предвзято настроены по отношению к людям иной веры; особенно это было характерно для Средних веков.

Восхождение Москвы к политическому первенству, как и упадок Золотой Орды, создали ситуацию, которая должна была привести к наложению культуры Православной Руси на культуру Москвы. Москва стала ощущать потребность в философской и исторической легитимации основ династии, зарождающейся империи, уже существующей автократии. Этой легитимации культура Улуса Джучи дать не могла хотя бы из-за конфессиональных различий. Именно в этом контексте мы можем искать частичное объяснение противоречивой природы источников о связях Москвы с татарским миром.

В историографии присутствует мнение, что данные источников отрывочны в т. ч. потому, что почти все они подверглись на протяжении XVI и XVII вв. тщательной церковной цензуре. Действительно, именно в XV–XVI вв. отказ от борьбы с татарами начал восприниматься русскими как недостойный поступок, и вместе с этим новым восприятием подверглось «пересмотру и редакции» поведение исторических лиц – героев летописей<sup>10</sup>. Редактирование затронуло не только материал, вошедший в летописи, но вообще почти все, что сохранилось в письменном виде, – за редким исключением в виде дипломатических документов. Целью православных цензоров «было вырвать с корнем любое благосклонное отношение к татарам или их традициям... любой признак ностальгии по... традициям Золотой Орды»<sup>11</sup>. Благодаря бдительности духовенства эта цель была достигнута.

При этом много мелких деталей даже летописных текстов, не говоря уж о дипломатической переписке, говорят нам о реальном положении дел в отношениях с татарским миром. Так, двор Елены Глинской, согласно летописному описанию приема касимовского хана Шах-Али б. Шейх-Аулияра в 1535 г., имел сильный татарский

<sup>10</sup> Зайцев И. В. Татары и русские друг о друге: *sine ira et studio* // Зайцев И. В. Между Москвой и Стамбулом. Джучидские государства, Москва и Османская империя (нач. XV – пер. пол. XVI в.). М., 2004. С. 189.

<sup>11</sup> Keenan E. *Muscovy and Kazan, 1445–1552: a study in steppe politics* / Ph. D. dissertation by Edward Louis Keenan, Jr. Harvard, 1965. P. 359. См. развитие этого тезиса Кинана Доналдом Островски: *Ostrowski D. Muscovy and the Mongols*. P. 133–248 (Chap.: Development of an anti-Tatar ideology in the Muscovite church).

«привкус»: три из шести женщин, составлявших свиту великой княгини, были татарками. Когда же пятилетний Иван (будущий Грозный. – Б. Р.) был представлен Шах-Али, он любезно приветствовал хана по-татарски: «Табуг салам»<sup>12</sup>. То, что это посовествовали молодому великому князю старшие, как и то, что это было занесено в официальный протокол, явно характеризует отношение московского великокняжеского двора к татарским традициям<sup>13</sup>.

Как образную квинтэссенцию вышесказанного приведу всего одно свидетельство переписки Москвы с Крымом, которое, на мой взгляд, суммирует весь контекст ее отношений с позднесолотоордынским миром. Сахиб-Гирей I б. Менгли-Гирей, являвшийся казанским (1521–1524), а затем в течение весьма длительного и сложного для взаимоотношений Москвы и татарских ханств периода крымским ханом (1532–1551), был грозным противником Москвы в вопросе влияния на Степь. Это не мешало ему, впрочем, называть великого московского князя «дядей»<sup>14</sup>.

При этом, будучи еще юношей, в 1510–1512 гг. он ездил вместе со своей мачехой, женой крымского хана Менгли-Гирея б. Хаджи-Гирея Нур-Султан, в Москву посетить сыновей ханши в Москве и Казани<sup>15</sup>. Как позже он заявлял Василию III, «мы твою хлеб-соль едали»<sup>16</sup>. Еще позже, в своем письме к Ивану IV, Сахиб с умильными подробностями вспоминал свое путешествие в Московское государство: «А отца твоего Василия князя яз сам видал, и на коленех у него сиживал, хлеб и сол его едал, а меня он любил (курсив мой. – Б. Р.)»<sup>17</sup>.

Несмотря на «сиживание» на коленях великого московского князя в детстве, крымский хан стал откровенным и весьма агрессивным антагонистом Москвы в зрелом возрасте. В 1538 г. он с не присущей дипломатам откровенностью писал Ивану IV, угрожая походом на его землю: «...Яз к тебе недружбу свою объявлю, и мне ни от коле страху нет... поиду на твою землю и государство твое возму, а ты и захочеш мне лихо чинити, на мою тебе землю не ити»<sup>18</sup>. «Любовь» и «недружба» тесно соседствовали в отношениях между Москвой и Степью на всем протяжении XV–XVI вв.

<sup>12</sup> Полное собрание русских летописей. М., 1965. Т. 29. С. 23.

<sup>13</sup> Keenan E. Muscovy and Kazan, 1445–1552. P. 388.

<sup>14</sup> Сборник РИО. СПб., 1895. Т. 95. С. 166, 308.

<sup>15</sup> Худяков М. Г. Очерки по истории Казанского ханства. М., 1991. С. 83

<sup>16</sup> Сборник РИО. Т. 95. С. 308.

<sup>17</sup> Российский государственный архив древних актов. Ф. 123. Оп. 1 Кн. 9. Л. 33.

<sup>18</sup> Там же. Кн. 8. Л. 489 об. – 490, цит. по: Флоря Б. Н. Две грамоты хана Сахиб-Гирея // Славяне и их соседи. Славяне и кочевой мир. М., 2001. Вып. 10. С. 238.

Как пример непредвзятого практического отношения к представителям других культур и религий можно привести свидетельства Афанасия Никитина, который в 1468–1474 гг. совершил путешествие по территориям современных Ирана (Персии), Индии и Турции (Османской империи) и составил знаменитое описание этого путешествия в книге «Хожение за три моря»<sup>19</sup>. В 1475 г. его рукопись оказалась у московского дьяка Василия Момырёва, и текст ее был внесен в Летописный свод 1489 г., продублирован в Софийской II и Львовской летописях. Также записки Никитина сохранились в Троицком сборнике XV в. Текст, вошедший в летопись, был подвергнут сокращению; более полный, но при этом сильнее отредактированный имеется в Троицком сборнике. По сути, выдающееся значение его рассказа, в отличие от огромного количества средневековой русской литературы, касающейся татар, в непредвзятости. Его рассказ прошел много редакций, которые показывают нам разницу во взглядах тех, кто, как сам Никитин, находился под влиянием тесных и практических контактов с татарской культурой, и тех, кто по причине предвзятости предавал анафеме пророка Мухаммеда, его деятельность и всех его последователей. Редакторские правки, наблюдаемые в последних версиях текста Никитина, имели целью вырвать с корнем те его установки, которые не соотносились с православием и свидетельствовали о терпимости к «поганым»<sup>20</sup>.

\* \* \*

Суммируя сказанное, я хотел бы отметить, что Москва многое заимствовала из татарской социальной *практики* (административной, фискальной, дипломатической), но не из татарской *культуры* в узком смысле (литературы, науки, философии), тесно связанной в XV–XVI вв. с исламом. Почему? Культура Улуса Джучи была монополией мусульманских религиозных учреждений. Образование, наука и книжность, правовые и духовные традиции находились в руках духовенства и людей, взращенных ими, и были глубоко отмечены их конфессиональными предпочтениями. Аналогичную ситуацию мы наблюдаем в Московском государстве, где духовная культура была по большей части во власти православного духовенства, столь же предвзятого, как и их исламские коллеги<sup>21</sup>. Возможно, именно благодаря ценностным установкам церковных ревнителей богослов-

<sup>19</sup> Хожение за три моря Афанасия Никитина 1466–1472 гг. 2-е изд. М.: Л., 1958.

<sup>20</sup> Keenan E. Muscovy and Kazan, 1445–1552. P. 373–374.

<sup>21</sup> Ibid. P. 352, 364.



ской чистоты заимствования из культурной сферы средневекового татарского мира стали затруднены.

Шлейф от событий первой половины XIII в., а также приверженность разным конфессиям – христианству и исламу – не позволяли как московской, так и татарской сторонам в полной мере принять и понять друг друга. Все прекрасно помнили, кто есть кто в этих связях. Сотрудничество и противостояние тесно соседствовали в отношениях между Москвой и Степью на протяжении всего долгого периода XIII–XVII вв.





Ил. 2. «Литва» и «Русь» Великого княжества Литовского в XVI в.  
(по результатам исследований Михаила Спиридонова  
и Вячеслава Носевича)

Условные обозначения:

- 1 – населенные пункты на «Руси»;
- 2 – названия историко-географических регионов;
- 3 – столица ВКЛ;
- 4 – центры воеводств ВКЛ;
- 5 – центры поветов ВКЛ;
- 6 – крупные города;
- 7 – граница ВКЛ и Речи Посполитой с Российским государством;
- 8 – границы между ВКЛ и Польшей в составе Речи Посполитой;
- 9 – границы воеводств ВКЛ;
- 10 – границы поветов ВКЛ;
- 11 – современные государственные границы;
- А – Великое княжество Литовское;
- Б – Герцогство Курляндское и Земгальское;
- В – Задвинское герцогство (Инфлянтское воеводство);
- Г – Российское государство;
- Д – Прусское герцогство;
- Е – Польское королевство.



Ил. 3. Историко-географические регионы Великого княжества Литовского в XVI в. (по данным Олега Латышонка)

--- государственные границы в середине XVI в.





Ил. 1. Князья-мученики Борис и Глеб. Гравюра.  
*Kalnofoyski A. Teraturgima lubo cuda, ktore byly tak w samym...  
Monastyr... Kiiowskim. K., 1638*



Ил. 2. Князь Владимир. Гравюра. *Kalnofoyski A. Teraturgima lubo cuda*,  
ktore byly tak w samym... Monastyru... Kiiowskim. K., 1638



Ил. 3. Князья-мученики  
Борис и Глеб. Гравюра.  
Bod. Inc. Blockbooks,  
woodcut and metalcut  
single sheets, Russkaia  
pravoslavnaia tserkov'.  
Arch. Bb. 4



Ил. 4. Князь Владимир.  
Гравюра. Анфологион.  
Киев, 1619



## К статье В. А. Ткачука



Ил. 1. Киевский гравер. Панегирик в честь гетмана И. Мазепы.  
Варшавская национальная библиотека. Между 1693–1696 гг.





Ил. 2. Царские врата. Борисоглебский собор в Чернигове. Аугсбург, нач. XVIII в.



Ил. 3. Геральдическая композиция с гербом Ивана Мазепы, который держат свв. Борис и Глеб, 1705 г. «Зерцало од писанія Божественного»



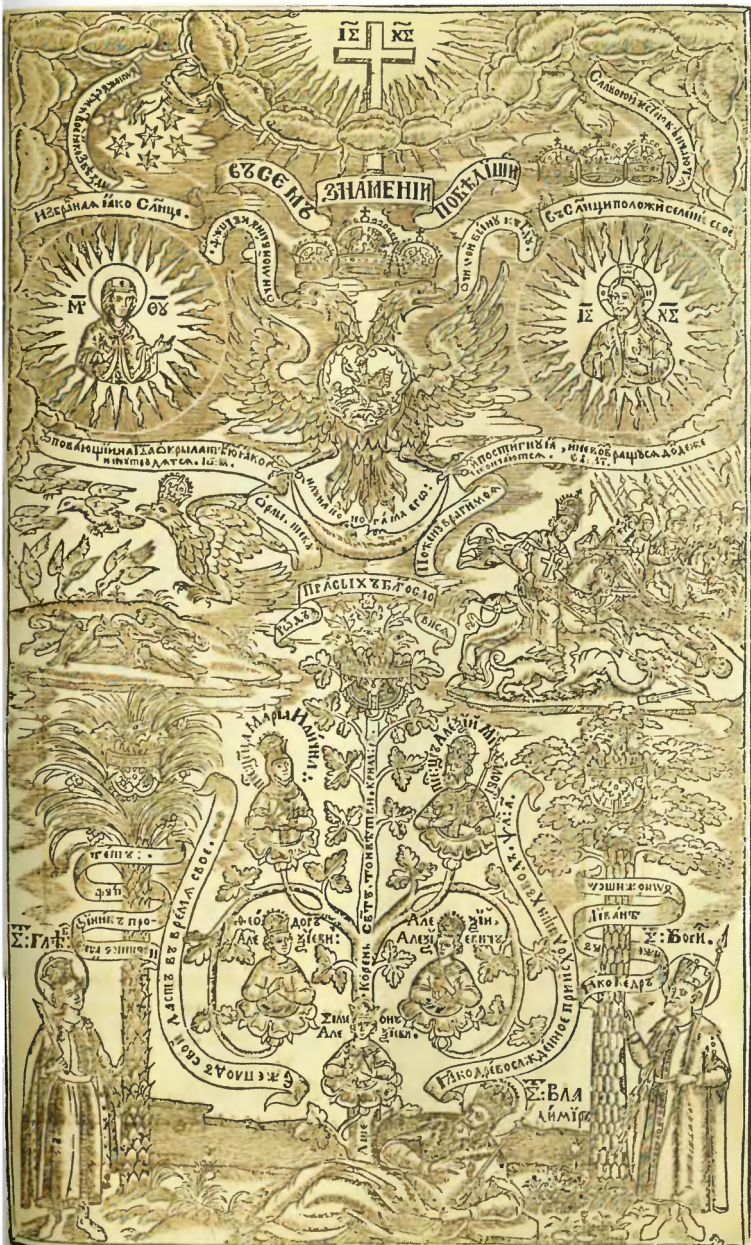
Ил. 4. Филигрань с изображением свв. Бориса и Глеба, держащих герб И. Мазепы. Черниговская типография. Нач. XVIII в.





Ил. 5. Оклад Евангелия (фрагмент нижней крышки).  
Вклад И. Мазепы в Переяславскую кафедру, 1701 г.  
Национальный художественный музей Украины





Ил. 1. «Род правых благословится». Гравюра из книги Лазаря Барановича «Меч духовный» (Киев, 1666)





Ил. 2. Икона Симона Ушакова «Древо Московского государства». 1668 (ГТГ)







Ил. 4. Символическое изображение генеалогии русских самодержцев в списке Степенной книги 1670 г. [РГБ. Ф. 178 (Музейное собр.) 4288]

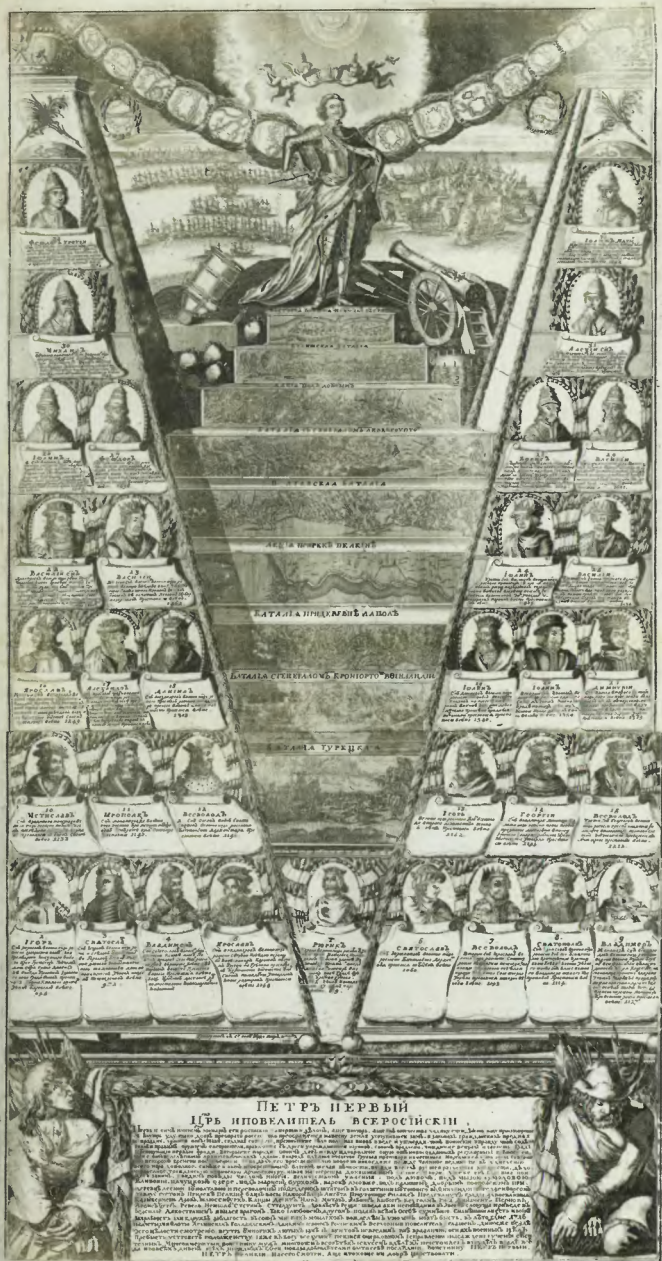


Ил. 5. Схема росписи галереи Новоспасского монастыря  
 (по книге: Родословное древо государей российских,  
 изображенное на своде паперти соборной церкви Новоспасского  
 монастыря / изд. архим. Аполлосом. М., 1837. С. VI)





Ил. 6. Композиция «Род царствия благословится» в галерее церкви Ильи Пророка в Ярославле, 1716 г.



Ил. 7. Пикарт П. Петр I в родословии. Гравюра, 1716 г.





Ил. 8. Зубов А. Ф. Портрет Екатерины I в окружении 56 медальонов с портретами русских князей и царей от Рюрика до Петра I. Гравюра, 1725 г.



Ил. 9. Никитин И. (?). Родословное древо русских государей.  
Х. м., 1731 г. (ГРМ)





Ил. 10. Миниатюра из Служебной чертежной книги С. У. Ремезова «Статья державств российских». Между 1701 и 1730 гг. (РНБ. Эрмитажное собр. 237)





ЗАХАРІИ  
СНЬ КНЗЯ РОМАНА  
ЯРОСЛАВЯТО  
И БОРИСА  
ВИЧЕВЪ  
ЯРОСЛАВ



РОМАНОВИ  
ВАСИЛСОВИЧ  
БРАТЪ ЯКОВИ  
РОМАН  
КНЯЗЬ  
СКИХЪ

Захаріи Романовичъ и дѣти сыновѣ якова

Ил. 12. Портрет легендарного родоначальника династии Романовых князя Захария Романовича из рукописи БАН 31.6.35

ПРАВОСЛАВНОЕ И «РУССКОЕ»  
В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ  
О «РУССКОМ НАРОДЕ» РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ  
(конец XVI – середина XVII в.)\*

---

В настоящей статье предпринимается попытка проанализировать, как в релевантных текстах первой половины и середины XVII в., исходивших из кругов православного населения Речи Посполитой (преимущественно его элиты), сочетаются и взаимодействуют отсылки к конфессиональным и «этническим» компонентам высказываний и представлений (дискурсов), касающихся «русской» идентичности<sup>1</sup>. Эта частная задача вписывается во много более широкую проблематику складывания дискурсов протонационального самосознания в украинско-белорусских землях в XV–XVII вв., которая, в свою очередь, особенно важна тем, что источники, создававшиеся в православной культуре Речи Посполитой (как и Московской Руси), позволяют увидеть существенные отличия

---

\* В данной работе использованы результаты проекта «Общее и особенное в динамике культурного и политического развития на Востоке и Западе Европы в X–XVII вв.», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2016 г.

<sup>1</sup> В данном случае, как и принято в настоящее время, под идентичностью понимается самосознание тех слоев населения той или иной территории, для которых представления о «нас» как носителях единой «протонациональной» или национальной культуры противопоставляют этих «нас» – «им», носителям другой «протонациональной» или национальной культуры. Иногда ментальные и идеологические конструкции такого рода обозначают понятием «Wir-Gefühl». Представления о «Руси» и «русском народе» понимаются как часть исторической памяти или исторической мифологии восточнославянских элит. О таком подходе см., в частности: *Le Goff J. Histoire et mémoire. Paris, 1988; id. Passé et présent de la mémoire // Lieux de mémoire et identités nationales. Publié par P. den Boer et W. Frijhoff. Amsterdam University Press, 1993. P. 33–46; Berkhofer R. F. Beyond the Great Story. History as Text and Discourse. Harvard University Press, 1995.*

между путями нациогенеза в восточнохристианских и западнохристианских культурах Европы<sup>2</sup>.

Названный аспект генезиса национальных дискурсов в культуре Западной и Юго-Западной Руси чаще всего не привлекает внимания исследователей, притом что публикуется громадное число книг и статей об истории украинского и белорусского национального самосознания<sup>2</sup>. Исключение составляют работы О. Б. Неменско-

<sup>2</sup> Различия между западнохристианскими и восточнохристианскими культурами в области генезиса и формирования национальных и протонациональных представлений – предмет международного исследовательского проекта «*Confessiones et nationes*». Сведения о проделанной работе, материалы дискуссий, а также некоторые из публикаций проекта см. на сайте Центра украинистики и белорусистики МГУ ([www.hist.msu.ru/Labs/UkrBel](http://www.hist.msu.ru/Labs/UkrBel)) в разделе «*Confessiones et nationes*». В рамках проекта опубликовано: Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – новое время / под ред. М. В. Дмитриева. М., 2008; *Confessiones et nationes. Discours identitaires nationaux dans les cultures chrétiennes: Moyen Âge – XX<sup>e</sup> siècle. Textes réunis par Mikhaïl V. Dmitriev et Daniel Tollet.* Paris, 2014; а также ряд статей. О проблематике проекта см.: *Дмитриев М. В.* Проблематика исследовательского проекта «*Confessiones et nationes*. Конфессиональные традиции и протонациональные дискурсы в истории Европы» // Религиозные и этнические традиции. С. 15–42.

<sup>2</sup> *Максимович М. А.* Об употреблении названий России и Малороссии в Западной Руси // *Максимович М. А.* Собр. соч. Т. 2. Киев, 1877. С. 307–311 (до этого напечатано в: Киевские епархиальные ведомости. 1868. № 1); *Stupperich R.* Kiev – das zweite Jerusalem. Ein Beitrag zur Geschichte des ukrainisch-russischen Nationalbewusstseins // *Zeitschrift für slavische Philologie* 12 (1935). S. 332–354; *Soloviev A.* Weiss-, Schwarz- und Rotreussen. Versuch einer historisch-politischen Analyse // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 7 (1959), S. 1–33 (Переиздано: *Soloviev A.* Byzance et la formation de l'Etat russe. Recueil d'études. London, 1979. XII); *Крип'якевич І. П.* До питання про національну самосвідомість українського народу в кінці XVI – на початку XVII ст. // *Український історичний журнал*. К., 1966. № 2; *Sysyn F.* Ukrainian-Polish Relations in the 17<sup>th</sup> century. The Role of National Consciousness and National Conflict in the Khmelnytsky Movement // *Poland and Ukraine: Past and Present* / Ed. by P. J. Potichnyi. Edmonton and Toronto, 1980. P. 58–82; *Флоря Б. Н.* Древнерусские традиции и борьба восточнославянских народов за воссоединение // *Пашуто В. Т., Флоря Б. Н., Хорошкевич А. Л.* Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982; *Chynczewska-Hennel T.* The National Consciousness of Ukrainian Nobles and Cossacks from the End of the 16<sup>th</sup> to the Mid-17<sup>th</sup> century // *Harvard Ukrainian Studies*. X (1986). No 3/4. P. 377–392; *Sysyn F.* Concepts of Nationhood in Ukrainian History Writing, 1620–1690 // *Harvard Ukrainian Studies*. X (1986) No 3/4. P. 393–423; *Czech M.* Świadomość historyczna Ukraińców pierwszej połowy XVII w. w świetle ówczesnej literatury polemicznej // *Slavia Orientalis* 38(1989). No 3/4. P. 563–584; *Sysyn F.* The Cossack Chronicles and the Development of Modern Ukrainian Culture and National Identity // *Harvard Ukrainian Studies*.

14 (1990). No 3/4. P. 593–607; *Chynczewska-Hennel T.* Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i Kozaczyzny od schyłku XVI do połowy XVII w. Warszawa, 1985 (книга вызвала очень плодотворную дискуссию, см. обширные критические рецензионные статьи С. Гавляса и И. Грали: *Gawlas S., Grala H.* "Nie masz Rusi w Rusi". W sprawie ukraińskiej świadomości narodowej w XVII wieku // *Przegląd historyczny*. 1986, № 2; *Gawlas S., Grala H.* "I na Rusi robić musi". Teresie Chynczewskiej-Hennel w odpowiedzi // *Przegląd historyczny*. 1987, № 3; см. также ответ на них Хинчевской-Хеннель: *Chynczewska-Hennel T.* "Ruś zostawić w Rusi": W odpowiedzi Sł. Gawlasowi i H. Grali // *Przegląd historyczny*. 1987, № 3; эти публикации составляют неперенное дополнение к самой книге; в письме в редакцию «Киевской Академии» Т. Хинчевская-Хеннель указала и на ряд позитивных откликов на её книгу, см.: *Chynczewska-Hennel T.* List do redakcji // *Київська Академія*. Вип. 4. Київ, 2007. С. 209); *Plochy S.* The Symbol of Little Russia: The Pokrova Icon and Early Modern Ukrainian Political Ideology // *Journal of Ukrainian Studies*. 17 (1992). No 1–2. P. 171–188; *Rubchak M. J.* From Periphery to Centre: the Development of Ukrainian Identity in Sixteenth-Century Lviv // *Canadian Review of Studies of Nationalism*. 1994. Vol. XXI, 1–2. P. 1–9; *Zięba A.* Gente Rutheni, nazione Poloni. Z problematyki kształtowania się ukraińskiej świadomości narodowej w Galicji // *Polska Akademia Umiejętności, Prace Komisji Wschodnioeuropejskiej*. 8 (1995). P. 61–68; *Bardach J.* Wieloszczeblowa świadomość narodowa na ziemiach litewsko-ruskich Rzeczypospolitej w XVII–XX w. // *Pamiętnik XV powszechnego zjazdu historyków polskich*. T. 1. Cz. 1. Gdańsk-Toruń, 1995. S. 25–38; *Isaievitch J.* Appartenance religieuse et identité nationale en Ukraine. Modèles traditionnels face aux problèmes nouveaux // *Identité(s) de l'Europe Centrale*. Sous la dir. de M. Masłowski. Paris, 1995 (= *Cultures et sociétés de l'Est*, 21). P. 169–177; *Мильников А. С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI – начала XVIII века. СПб., 1996; *Auerbach I.* Identity in Exile: Andrei Mikhailovich Kurbskij and National Consciousness in the 16<sup>th</sup> Century // *Московская Русь (1359–1584): культура и историческое самосознание* / под ред. А. М. Клеймола и Г. Д. Ленхофф. М., 1997. P. 11–25; *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. М., 1997. С. 9–28; *Котлярчук А. С.* Самосознание белорусов в литературных памятниках XVI–XVIII вв. // *Русь – Литва – Беларусь. Проблемы национального самосознания в историографии и культурологии*. По материалам международной научной конференции, посвященной 90-летию со дня рождения Н. Н. Улащика. М., 1997. С. 82–91 (см. комментарии Б. Н. Флори на статью Котлярчука: *Флоря Б. Н.* Некоторые соображения об этническом сознании предков современных белорусов (в связи со статьей Котлярчука) // Там же. С. 92–94); *Яковлева Т. Г.* Украинская шляхта и государственная идея в годы освободительной войны // *Национально-визвольна війна українського народу середини XVII століття*. К., 1998. С. 131–141; *Мильников А. С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации XVI – начала XVIII века. СПб., 2000; *Plochij S.* Między Rusią a Sarmacją: "unarodowienie" Kozaczyzny ukraińskiej w XVII–XVIII w. // *Między sobą*. Szkice historyczne polsko-ukraińskie / pod red. prof. T. Chynczewskiej-

го<sup>3</sup>, на которые мы откликнемся в данной статье, и Д. Ю. Степано-

Hennel i prof. N. Jakowenko. Lublin, 2000; *Марзалюк І. А.* Людзі даўняй Беларусі: этнаканфесійныя і соцыякультурныя стэрэатыпы (X–XVII стст.), *Мажилей*, 2003; *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, 2003. P. 19–56; *Kohut Z. E.* The Question of Russo-Ukrainian Unity and Ukrainian Distinctiveness in Early Modern Ukrainian Thought and Culture // Culture, Nation, and Identity. P. 57–86; *Sysyn F.E.* The Image of Russia and Russian-Ukrainian Relations in Ukrainian Historiography of the Late 17<sup>th</sup> and Early 18<sup>th</sup> Centuries // Culture, Nation, and Identity. P. 108–143; *Капраль М. М.* Національні громади Львова XVI–XVIII ст.: Соціально-правові взаємини. Львів, 2003; *Janeczek A.* Ethnicity, Religious Disparity and the Formation of the Multicultural Society of Red Ruthenia in the Late Middle Ages // On the Frontier of Latin Europe. Integration and Segregation in Red Ruthenia, 1350–1600 / ed. by T. Wünsch and A. Janeczek. Warsaw, University of Constance, 2004. P. 15–45; *Когут З.* Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної та модерної історії України. К., 2004; *Plokhly S.* The Origins of the Slavic Nations. Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus. Cambridge Univ. Press, 2006; *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; *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 (тезисы выступления на конференции); *Боднарчук Д. В.* Етнокультурная идентичность населения Руского воеводства Речи Посполитой в конце XVI – первой половине XVII в. Автореф. дис. ... канд ист. наук. СПб., 2012; *Флоря Б. Н.* «Русский народ» в Речи Посполитой и представления о нем в сознании социальных низов украинского общества первой половины 17 века (по материалам расспросных речей) // Средние века. Вып. 74 (1–2). М., 2013. С. 160–191; *Таирова-Яковлева Т. Г.* Представление казацкой элиты о подданстве русскому царю // Славяноведение. 2013. № 2. С. 34–40.

<sup>3</sup> *Неменский О. Б.* История Руси в «Палинодии» Захарии Копыстенского и «Обороне унии» Льва Кревзы // Україна та Росія: проблеми політичних і соціокультурних відносин. К., 2003. С. 409–434; *он же.* Воображенные сообщества в «Палинодии» Захарии Копыстенского и «Обороне унии» Льва Кревзы // Белоруссия и Украина: История и культура. 2005. М., 2006; *он же.* «Русское» и «русскость» в культуре Речи Посполитой конца XVI – первой половины XVII в. (по материалам полемических сочинений) // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – Новое время / под ред. М. В. Дмитриева. М., 2008; *он же.* Особенности этнического самосознания Мелетия Смотрицкого / Леу Сапега и яго час. Гродна, 2007. С. 304–309; *он же.* Формы русской идентичности у Мелетия Смотрицкого // Власть, общество, культура в славянском мире в Средние века. Славяне и их соседи. Вып. 12. М., 2008; *он же.* Об этноконфессиональном самосознании православного и униатского населения Речи Посполитой после Брестской унии // Между Москвой.

ва<sup>4</sup>. Попытки изучения данной проблематики на украинско-белорусском материале предпринимались и нами<sup>5</sup>. В научно состоятельной части этой обильной историографии признается более или менее очевидным тот факт, что по крайней мере до конца XVII в. говорить об обособлении дискурсов «украинского» и «белорусского» не приходится; что доминирующей формой идентичности православного населения Речи Посполитой (или по меньшей мере его идеологов) было представление о «русском/руськом/русинском/рутенском народе»; что принадлежность к Киевской митрополии (т. е. церковно-конфессиональный фактор) была конституирующим элементом

Варшавой и Киевом / под ред. О. Б. Неменского. М., 2008. С. 105–113; *Nemensky O. Discourses of rthno-confessional identity in Peter Mogila's circle // Les relations de la Russie avec les Roumains et avec le Sud-Est de l'Europe du XVIIIe au XXe siecle. Actes du colloque international. Bucarest, le 14 septembre 2010. textes reunis par E. Siupiuir et A. Pippidi. Bucuresti, 2011. P. 67–75; он же. Этноконфессиональная идентичность автора в сочинениях Иоанна Вишенского и Михаила Андреллы Оросвиговского // Православие Украины и Московской Руси в XV–XVII вв.: общее и различное / под ред. М. В. Дмитриева. М., 2012. С. 110–155.*

<sup>4</sup> *Степанов Д. Ю. «Русское», «малороссийское» и «московское» в представлениях элиты Гетманщины в 50-е – 60-е гг. XVII в. // Славяноведение. 2012. № 9. С. 12–21; он же. К вопросу о формировании протонационального самосознания украинской элиты в середине – второй половине XVII в. // Rzeczpospolita vs Carstwo. Rocznik instytutu Europy Środkowo-Wschodniej. Rok 9 (2011). Zeszyt 3. S. 99–111; он же. «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; он же. Этноконфессиональное самосознание православного населения Речи Посполитой и Гетманщины в середине – второй половине XVII в. Автореферат дис. ... канд. ист. наук. М.: МГУ, 2016. он же. Протонациональное самосознание украинской элиты кон. XVII – нач. XVIII в.: идейные истоки и политические факторы формирования казацкого автономизма // Взаимодействия и конфликты на конфессионально и этнические смешанных территориях Центральной и Восточной Европы. 1517–1918. СПб., 2016. С. 134–146.*

<sup>5</sup> *Дмитриев М. В. «Ваша» и «наша» Русь. Странники унии перед проблемой этноконфессионального самоопределения в конце XVI – начале XVII в. // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. Т. 5: Prosophonema. Історичні та філологічні розвідки, присвячені 60-річчю академіка Ярослава Ісаєвича. Уклад Б. Якимович. Львів, 1998. С. 231–244; он же. Киево-Могилянская академия и этнизация исторической памяти восточных славян (Иннокентий Гизель и Феодосий Софонович) // Київська Академія. Вип. 2–3. К., 2006. С. 14–31; он же. О формировании дискурсов общерусского самосознания в украинско-белорусской культуре конца XVI – XVII в. // Украина и Россия: история и образ истории. Материалы российско-украинской конференции. Москва, 3–5 апреля 2008 г. (электронную публикацию см. на сайте Центра украинистики и белорусистики Исторического факультета МГУ: [www.hist.msu.ru/Labs/UkrBel](http://www.hist.msu.ru/Labs/UkrBel)).*

в определении границ между «русским» и «не-русским»; что «русское», понятое как «русьское» или «русинское», противопоставлялось не только «польскому/ляшскому», но и «московскому». При этом практически все, кто пишет о данном предмете, исходят из посылки, что «этническая» идентичность отделялась и была отделима от конфессиональной, т. е. дискурс «мы – русские» отделялся и был отделим от дискурса «мы – православные»<sup>6</sup>. Но в самом ли деле это так? Этот вопрос и будет нас интересовать в дальнейшем.

К сомнениям на этот счет подталкивает тот факт, что в православной культуре украинско-белорусских земель встречаются такие тексты и дискурсы, которые или противостоят этническому<sup>7</sup> определению «русскости», или даже исключают его.

Источники, которые могли бы быть изучены (и отчасти изучаются), чтобы выяснить, как именно конструировались и эволюционировали представления о русском народе Речи Посполитой в

---

<sup>6</sup> Вызвавшие широкий отклик очерки Б. Н. Флори (*Флоря Б. Н. Древнерусские традиции и борьба восточнославянских народов за воссоединение; он же. О некоторых особенностях развития этнического самосознания восточных славян в эпоху средневековья – раннего Нового времени*) и С. Н. Плохия (*Plokhyy S. The Origins of the Slavic Nations*), как бы ни решался в них вопрос о «белорусском» и «украинском» в XV–XVII вв., – характерный пример того, что дискурсы «рутенского» или «руського» считаются именно или «этническими», или «национальными», или «этнонациональными», или «протонациональными»; ссылки наших источников на православность «русского народа» понимаются как ссылки на атрибуты его этнической идентичности или идеологические инструменты противопоставления русинов и поляков. Я. Д. Исаевич более чувствителен к сложности проблемы взаимодействия конфессиональных и этнических элементов в построении представлений о «русском народе» Речи Посполитой (*Isaievitch J. Appartenance religieuse et identité nationale en Ukraine*).

<sup>7</sup> Я имею в виду самое распространенное и прочно устоявшееся в нашем языке представление о том, что этнос – это «*осознанная культурно-языковая общность*» (см.: Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А. Народы. Расы. Культуры. 2-е изд., доп. М., 1985. С. 29); «Этнический (от греч. *ethnikos* – племенной, народный) – связанный с принадлежностью к какому-либо народу, относящийся к нему, например «этническая группа», «этнический состав населения» (см.: Словарь иностранных слов. 18-е изд., стереотип. М., 1989. С. 608). Характернейшим является мнение, что «язык и культура – вот что характеризует любой этнос, на какой бы стадии эволюции он ни находился. Они объединяют и роднят членов этноса перед силами природы и перед другими этносами. Язык и культура отличают один этнос от другого, и вместе с тем через них открываются способы общения и даже сближения разных этносов. До сих пор язык и культура никогда не были единообразными сущностями. Они жили вместе со своими народами» и т. д. (см.: Смирнов Ю. И. Язык, фольклор и культура // Язык. Культура. Этнос / под ред. М. Б. Ешич и др. М., 1994. С. 99).

XV–XVII вв., очень многочисленны и разнообразны. Это и эпистолярные памятники, и полемика, и правовые акты (нормативные и ненормативные), и исторические сочинения, и публицистика, и пр. Но в сложившейся к настоящему времени историографии либо используется та или иная узкая группа источников, либо априорно выстраиваемая общая линия описания развития национальных представлений (тут обыкновенно берется очень продолжительный отрезок времени) иллюстрируется ссылками на те или иные отдельно взятые тексты. Избегая умозрительности в наблюдениях, мы ограничиваемся зондажем, который представляет собой лишь небольшой шаг на пути к изучению всего массива доступных материалов.

В предпринимаемом зондаже мы задаемся двумя вопросами. Во-первых, насколько часто встречаются тексты, которые показывают, что значение понятий, которые мы понимаем как этнические, на самом деле не было этническим? При этом нас интересует семантическое поле лишь термина «русский» («руський» и пр.). Во-вторых, если некоторые дискурсы «русскости» были внеэтническими, то какими именно они были и какую роль в определении «русского» в этих текстах играли отсылки к христианству?

## Православное как «русское»?

Начнем с некоторых парадоксальных (с точки зрения сегодняшнего словоупотребления) формул наших источников.

В супрасльской рукописи 1578–1580 гг. мы встречаем раздел, начинающийся очень неожиданным утверждением: «И не токмо Муровляне, Чехи, Козари, Карвати, Серби, Болгари, Ляхи, и земля Мутяньская, вся Дальматия и Диоклития, и Волохи *быша Русь* (курсив мой. – М. Д.). Славянским языком и писмом Бога хвалиша, веру греческую держаша, но и король Венгерский веру греческую держал»<sup>8</sup>.

Л. Татаренко обратил внимание на письмо И.-В. Рутского 1616 г., где передано мнение некоего студента Афанасиевского коллегиума в Риме, в котором понятие «рутен» однозначно противопоставлено понятию «латинин» (т. е. католик), соответственно, оказывается конфессионимом: «*Praeterea, ut mihi scribitur, est homo rudis in latino, forte etiam in Graeco ferme alphanabetus, et annorum ferme 30. Fratres*

<sup>8</sup> Попов А. Предисловие // Обличительные писания против жидов и латинян. Изд. А. Попов // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских. 1879. Кн. 1. Январь–март. С. XI. А. Попов отмечает, что данная рукопись отличается от предшествующих иным почерком, и, судя по палеографии, «писана она на исходе XVI в.» (см.: Там же).



nostros coram illis in illo Collegio vocat lachos, id est latinos, se esse verum Ruthenum, non illos»<sup>9</sup>.

Б. Н. Флоря в 1982 г. заметил, что А. Кальнофойский в «Тера-тургиме» (1638), в рассказе об обращении в православие некоего кальвиниста Мартина из «Поморской земли», пишет, что названный Мартин после обращения стал «церкви восточной послушным русином»<sup>10</sup>.

Боплан сообщал в середине XVII в., что казаки, исповедуя греческую веру, называют её «на их языке» русской<sup>11</sup>.

Во всех случаях объем понятия «русский» совпадает с объемом понятия «православный». Но очень ли редка такая ситуация? И. Н. Данилевский обратил внимание на то, что «прилагательное «русский», по крайней мере в ряде древнерусских источников, вполне может соответствовать конфессиональному, а не этническому определению»<sup>12</sup>. Один из ярких аргументов в пользу этого тезиса – выдержка из «Тверского летописного сборника» второй половины XV в.: «Того же лета 1453 Царьград взят от царя Турского от салтана а веры Рускыя не преставил, а патриарха не свел, но один во граде звон отнял: у Софии Премудрости Божия, и по всем церквам служат литургию Божественную, и заутреню, и вечерню поют без звону, а Русь к церкви ходят, а пения слушают, а крещение Руское есть»<sup>13</sup>. А как выглядят в этом отношении украинско-белорусские источники конца XVI – середины XVII в.?

Обратимся сначала к документам времени восстания 1648–1654 гг. – например, к такому релевантному источнику, как тексты, вышедшие из канцелярии Богдана Хмельницкого.

## **Русь как «православнии християне» в документах времени Богдана Хмельницкого**

Разумеется, все, что касается Богдана Хмельницкого, особенно тексты, им подписанные, издавна находится в поле при-

<sup>9</sup> Татаренко Л. Духовное образование в Греко-Католической церкви Речи Посполитой: успехи и неудачи начального периода (1596–1632) // Православие Украины и Московской Руси в XV–XVII веках: общее и различное / под ред. М. В. Дмитриева. М.: Индрик, 2012. С. 165, примеч. 42.

<sup>10</sup> Флоря Б. Н. Древнерусские традиции и борьба восточнославянских народов за воссоединение. С. 180, примеч. 89.

<sup>11</sup> [G. de Beauplan]. Description d'Ukraine qui sont plusieurs Provinces du Royaume de Pologne... Par le Sieur de Beauplan. A Rouen, 1660 (фототип. изд. К., 1990). П. 5–6 («Ils sont Grecs de Religion appelez en leurs langues Rus»).

<sup>12</sup> Данилевский И. Н. Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов. М., 2004. С. 209.

<sup>13</sup> Там же. С. 210–211.

стального внимания историков. Тем не менее некоторые особенности выраженных в этих текстах представлений о «русском» вообще и «русском народе», в частности, остаются до сих не замеченными<sup>14</sup>.

8 июня 1648 г. в написанном после первых побед знаменитом и многократно опубликованном послании Богдана Хмельницкого в Москву гетман так обращается к царю: «Наяснийший, велможний и преславний цару московский, а нам велце милостивий пане и добродею». Обстоятельства позволяют ему радостно сообщить царю «о повоженю вири наше старожитной греческой, за которую з давних часов и за волности свои криваве заслужение, от королей давних надание помираем и до тих час от безбожных ариян покою не маем»<sup>15</sup>; Христос помог разгромить два польских войска – под Желтыми Водами и под Корсунем; одновременно пришла весть о смерти короля Владислава, поэтому земля теперь пуста... И дальше следует фраза: «Зичили бихмо соби самодержца господаря такого в своей земли, яко ваша царская велможность *православний христианский* (курсив мой. – М. Д.) цар, азали би предвичное пророчество от Христа Бога нашего исполнилося, што все в руках его святое милости»<sup>16</sup>. Б. Хмельницкий заверяет, что готов помочь царю вместе со всем Войском Запорожским в случае войны с Польшей. «И да исправит бог с давних виков ознаймленное пророчество, которому ми сами себе полецевши, до милостивых нуг вашему царскому величеству, яко найуниженной, покорно отдаемо»<sup>17</sup>. Упоминаний «русского» в этом тексте нет, но вот в написанном в тот же день послании севскому воеводе Леонтьеву читаем: мы просим Бога, чтобы воевода был «ласковым приятелем Войску Запорожскому» и «до царя его милости Алексея Михайловича, *свитила руского* (курсив мой. – М. Д.), милостовую причину бит рачил»<sup>18</sup>. Соответственно, слово «русское» (особенно в сочетании со словом «светило», т. е. солнце) полностью соответствует выражению «*православний христианский*» (курсив мой. – М. Д.).

<sup>14</sup> Изучение материалов гетманской канцелярии с этой точки зрения начал, см.: Степанов Д. Ю. Этноконфессиональное самосознание православного населения Речи Посполитой и Гетманщины в середине – второй половине XVII в. Дис. ... канд. ист. наук. М.: МГУ, 2016. С. 258–265 (Гл. III: Протонациональное самосознание светской элиты Гетманщины в 50-е – начало 80-х гг. XVII в.: «общерусские» и автономистские тенденции).

<sup>15</sup> Воссоединение Украины с Россией: Документы и материалы: В 3 т. (далее – ВУР). Т. 2. 1648–1651 гг. М., 1954.

<sup>16</sup> ВУР. Т. 2. С. 33.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Там же. С. 34.

29 июля 1648 г. Хмельницкий писал хотмыжскому воеводе Болховскому, что не верит предложению поляков заключить перемирие, т. к. «тут по ближних городах, где наша Рус православнии христиане (курсив мой. – М. Д.) живут», продолжают преследования, и «поп- пув духовних наших на паль збивают»<sup>19</sup>.

4 февраля 1649 г. Алексею Михайловичу была подана записка С. Мужилковского, посла Богдана Хмельницкого, в которой кратко излагались мотивы восставших. Согласно ей, война с поляками началась с их конфликта с Богданом Хмельницким, переросшего затем в религиозное противостояние. Бог смилоствовался «над народом, як негде над людом своим израильским (курсив мой. – М. Д.) в Египте в неволи будучими, аби имя бога живаго хвалено зоставало, рувным способом и тепер Господ всемогущий в Троицы святой единый, аби вира православная христианская не упадала и овшем в преподобних своих розшираласе». После побед казаков Потоцкий-отец стал еще пуще лютовать против «народа христианского» (курсив мой. – М. Д.); жен и детей казнят, имения грабят, церкви опустошают, «тело христово» (евхаристические дары) по земле разбрасывают, «священников постинали, позабляли, ту причину даючи, же од ваших Руси (курсив мой. – М. Д.) здрада вчинається»<sup>20</sup>. Позднее и Вишневецкий стал чинить кривды «христианом» (курсив мой. – М. Д.). Избранный королем после смерти Владислава Ян Казимир обещал быть «русским (курсив мой. – М. Д.) королем» (т. е. перекреститься в православную веру<sup>21</sup>), было заключено перемирие, но война снова вспыхнула, когда стало известно, что «не будет Казимера королем руским» (курсив мой. – М. Д.)<sup>22</sup>. И теперь восставшие просят помощи Алексея Михайловича «яко православного царя и христоролюбивого». Гетман не доверил эту тайну бумаге, а доверил своему послу Мужилковскому, надеясь на Алексея Михайловича как «царя православного всея Руси», а казаки готовы ему служить, т. к. благодаря царю множится вера христианская. «Чого мы вси христиане (курсив мой. – М. Д.)

<sup>19</sup> ВУР. Т. 2. С. 66.

<sup>20</sup> Там же. С. 128.

<sup>21</sup> О слухах такого же рода, касавшихся предполагаемого перехода королевича Владислава в православие и зафиксированных в 1620-е гг. в «распросных речах», см.: 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. Ч. II: Брестская уния 1596 г. Исторические последствия события. М., 1999. С. 161–162.

<sup>22</sup> ВУР. Т. 2. С. 130.

усердно желаем, чтоб геретики и неприятели вири православной христианской били покорени под нози вашего царского величества и гроб божий за самодержавства вашего царского величества з руки турецкой з патриархами освобожений бил»<sup>23</sup>.

Конечно, мы имеем дело с риторическими оборотами. Но язык этой риторики выявляет те формулы и структуры, которые присутствовали в сознании авторов этих текстов и, судя по всему, широких слоев населения Украины. В соответствующих дискурсивно-ментальных конструкциях «Wir-Gefühl» христианское и «русское» сливаются, оказываются в синонимических отношениях, а не отношениях предмета и его атрибутов.

В письме Богдана Хмельницкого и Войска Запорожского на волинский сеймик от 1 ноября 1650 г. читаем: «Мы, не дай того бог, никому не хотим навязать никакого беззакония, о собственности только нашей русской напоминаем, с наших церквей уния, которая никогда не бывала, чтобы была упразднена и чтобы нам церкви наши все и церковные имения, которые еще остаются в неволе, отданы *народу рускому, православному*» (курсив мой. – М. Д.)<sup>24</sup>.

7 августа 1651 г. датированы расспросные речи подъячего Г. Богданова о событиях под Берестечком и о предпринятых по поручению московского правительства переговорах назаретского митрополита Гавриила с Богданом Хмельницким. Г. Богданов рассказал (среди прочего) о встрече Хмельницкого с митр. Гавриилом: тот был принят, приглашен в горницу, напомнил, что вез письмо от Б. Хмельницкого к царю с просьбой перейти под его руку; митрополит послание передал, царь принял и, отправляя митрополита обратно, велел объявить гетману великую милость: жалую гетмана и все Войско Запорожское, «и всю *Малую Русь благочестивые православные христианские веры* (курсив мой. – М. Д.) держит»<sup>25</sup>. Гетман, прочитав послание царя, якобы заплакал и сказал, что понял из послания и слов митрополита, что государь «от еретиков и от злых поганцов, от поляков, святая божия церкви и святые многоцелебные мощи, которые во благочестии из древних лет, яко солнце сияют и нетленно пребывают, оборонно учинил, а над ними, *православными христианами, над всею Малой Русью* (курсив мой. – М. Д.), потому ж премногую свою государскую милость и заступленье показал»<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Заборовский Л. В. Католики, православные, униаты: Проблемы религии в русско-польско-украинских отношениях конца 40–80 гг. XVII в.: Документы. Исследования. Ч. 1: Источники времен гетманства Б. М. Хмельницкого. М., 1998. С. 90 (пер. с польского Л. В. Заборовского).

<sup>25</sup> ВУР. Т. 3: 1651–1654. М., 1954. С. 121.

<sup>26</sup> Там же.

В записи о Переяславской раде от 8(18) января 1654 г., доставленной в Москву Морозовым читаем: «Нас бог свободил из рук врагов, гонящих церковь Божию и озлобляющих все христианство нашего православия восточного»; «В безпрестанных бранех и в кровопролитии з гонители и враги нашими, хотящими искоренити церковь Божия дабы и *имя руское* (курсив мой. – М. Д.) не помянулось в земли нашей».

В марте 1654 г. в послании Богдана Хмельницкого к Алексею Михайловичу говорилось, что поляки подстрекают «не утвержденных в вере с Войска Запорожского и зо всего *народу росийского* (курсив мой. – М. Д.), ищуще отвратити их от веры, которую по непорочной заповеди христовой учинили тебе, великому государю нашему твоему царскому величеству»<sup>27</sup> и побуждают служить польскому королю. Б. Хмельницкий выражал надежду на то, что «все Войско Запорожское, и *весь народ православный росийский* (курсив мой. – М. Д.) да укрепит и утвердит неотступных в той же вере, которую твоему царскому величеству учинили есмя». Украинский гетман просил грамотами подтвердить «права, привилея, свободы и все добра отеческие и праотческие, з веков от князей благочестивых и от королев на данные» и объявить милость всему Войску Запорожскому «и всему миру *христианскому росийскому*», чтобы противодействовать польской пропаганде. Но «мы, Богдан Хмельницкий гетман», «всё Войско... Запорожское», «*весь мир христианский росийский* (курсив мой. – М. Д.) утверждаем» верность царю<sup>28</sup>. «Христианское», «росийское», «православное» выступают в этих формулах речи и сознания как синонимы.

Мы видим, таким образом, что вовсе не редки были случаи, когда в источниках времени Богдана Хмельницкого понятие «русское» раскрывается как православное, христианское.

Многое для понимания соотношения категорий «русское» и православное дают и те высказывания источников, где речь заходит о противостоянии «ляхов» и «христиан», «ляхов» и «белорусцев», «ляшской» и «белорусской» вер.

Посланцы архиеп. Исаяи Копинского в Москву в 1622 г. передавали слова Копинского, которые тот не решился доверить бумаге: «А втайне де велел нам в Путивле сказать, что *крестьяном* от *поляков* (курсив мой. – М. Д.) утесненья; [*по*]ляки де *крестьянскую* (курсив мой. – М. Д.) веру хотят теснить вскоре»; «да и все де, государь *православные крестьяне* (курсив мой. – М. Д.) и запорожские козаки, как им от *поляков* (курсив мой. – М. Д.) утеснение будет, многия

<sup>27</sup> ВУР. Т. 3: 1651–1654. С. 558.

<sup>28</sup> Там же.

хотят ехать к тебе, государю царю и великому князю Михаилу Федоровичу всяя Руси»<sup>29</sup>.

Многочисленные источники показывают, что в языке участников конфликтов накануне и во время восстания 1648 г. «ляхи» и «белорусцы» (как и «жиды») есть понятия конфессиональные, а не этнические. В нашей статье мы можем ограничиться лишь несколькими примерами, т. к. эта особенность восприятия конфессиональных конфликтов, последовавших за Брестской унией, ясно видна из введенных в оборот Б. Н. Флорей материалов (в первую очередь из сообщений о взглядах рядовых участников восстания)<sup>30</sup>.

Так, согласно отписке брянского воеводы Г. Мещерского от 15 июня 1648 г., казаки сообщили, что «черкасы ходят войною в Литовской земле и побивают ляхов и жидов, а Белорусцов де не побивают»<sup>31</sup>. А по словам стародубца Г. Климова (16 июня 1648 г.), повстанцы «побивали» даже пожелавших перейти в православие «ляхов». «А то де и говорят, что в Польше и в Литве всех ляхов побить за то, что веру христианскую ломали и многих христиан побивали и насилью к лятцкой вере приводили»<sup>32</sup>.

## Православное как «русское» в полемической письменности конца XVI – начала XVII в.

В какой степени те же конструкции «русского» самосознания присущи памятникам полемической письменности? Обратимся, например, к полемическим сочинениям Ивана Вишенского. Они пред-

<sup>29</sup> ВУР. Т. 1. № 16. С. 28–29 (из отписки путивльских воевод о приезде посланцев Копинского).

<sup>30</sup> См.: Флоря Б. Н. Отражение религиозных конфликтов; он же. Національно-конфесійна свідомість населення Східної України в першій половині XVII століття // Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті / ред. Б. Гудзяк, співредактор О. Тупій. Львів, 1997. С. 124–134 (см. дискуссию: С. 134–147); Флоря Б. N. Konflikt między zwolennikami unii i prawosławia w Rzeczypospolitej (w świetle źródeł rosyjskich) // Barok. T. III/2 (6). 1996. S. 23–52; id. Kozaczyzna wobec przemian religijnych na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej w latach trzydziestych XVII w. // Mowa wieku. 1995. No 12. S. 3–9; id. 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) // XVIIIe siècle. 2003. No 3 (Juillet-Septembre 2003, 55ème année). Numéro spécial: "La frontière entre les chrétientés grecque et latine au XVIIIe siècle. De la Lithuanie à l'Ukraine subcarpathique". P. 431–448.

<sup>31</sup> Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. СПб., 1861. Т. 3. № 206. С. 217.

<sup>32</sup> ВУР. Т. 2. С. 41.

ставляют собой весьма релевантный и адекватный источник для изучения того, как в общественно-религиозной мысли Западной и Юго-Западной Руси осознавалось соотношение конфессионального и «этнического» при конструировании протонациональных дискурсов. Сами по себе фигура и произведения Ивана Вишенского – давний предмет исторических исследований<sup>33</sup>, но его представления о «русском народе» стали объектом по-настоящему внимательного анализа лишь недавно, в публикациях О. Б. Неменского. Наблюдения над текстами Вишенского привели О. Б. Неменского к выводу, что в них «мы видим картину полного взаимопроникновения этнических и церковно-конфессиональных характеристик в представлениях Вишенского о русском народе: «русь» сейчас без пастьерей, но это избранный народ, который и составляет поместную церковь. Отпавшие от православия, от Церкви – они, хотя и были русскими, но теперь по определению вне него... Здесь этнические признаки приходится усматривать в общности, имеющей для автора именно церковно-конфессиональную природу и свойства»<sup>34</sup>.

В полученные О. Б. Неменским результаты можно внести дополнения и коррективы.

О. Б. Неменский констатирует, что «основной этноним, которым оперирует Иоанн Вишенский для описания своего народа – «русь». Себя же он иногда называет «русином». Соответственно, в формах прилагательных – «русский род», «русский народ» (например, перечисляя его наравне с «литовским» и «лядским»), «народа русского люди». Соответственно, и «русская вера», «русская церковь». Однажды встречается и грецизированная форма «нашее братии росси». «Русь» же употребляется, конечно, и как наименование страны»<sup>35</sup>. Кроме того, пишет О. Б. Неменский, для Вишенского характерно употребление таких понятий как «язык», «языцы», «языки» в значении «народ» и «народы». Понятие «язык» у Вишенского иногда тождественно «роду», притом понятие «род» – «одно из основных у Вишенского по частоте использования»<sup>36</sup>. Однако и сам О. Б. Неменский признает, что оно «выходит далеко за пределы

---

<sup>33</sup> См. библиографию в обобщающей статье: *Неменский О. Б.*. Э. П. Р. Иоанн (Вишенский) // Православная энциклопедия. Т. XXIII. Иннокентий – Иоанн Влах. М., 2010. С. 387–400. См. также: *Махновец Л. Е.* Вишенский Иван // *Махновец Л. Е.* Українські письменники. Біо-бібліографічний словник. Т. 1: Давня українська література X–XVII ст. К., 1960. С. 230–236.

<sup>34</sup> *Неменский О. Б.* Этноконфессиональная идентичность автора С. 149–150.

<sup>35</sup> Там же. С. 141–142.

<sup>36</sup> Там же. С. 144, 146.

того, что мы могли бы назвать этническими общностями. Например, встречается понятие «христианский род», нередко – «латинский род»<sup>37</sup>.

Есть основания сделать еще более определенное заключение, чем то, которое делает О. Б. Неменский: в текстах Вишенского семантическое поле понятия «русское» нередко полностью соответствует семантике понятия «православное»<sup>38</sup>. Это видно, в частности, при противопоставлении «русской веры» католицизму (например, «Веруй, любимый прочитателю, если Скарга и всякий латынского рода человек до русской веры церкви и науки правдивой не приступит»<sup>39</sup>).

Рутену, перешедшему в унию, Вишенский может дать такую отповедь: «Не тое ли ты детинское мудрование страждеши, русине бывший, благочестивый христианин прежде и целомудрец Малое Руси, мовлю, с ляхи живуций, и ныне одетинел еси и разделився, отступивши от Христа, на Кифу, Павла и Аполлоса, разделився ныне на папешника, евангелика, нововыкрещенца и суботника»<sup>40</sup>.

Вишенский приписывает патриарху Иеремии слова, которые приравнивают «российский благочестивый народ» к церковному сообществу христиан: «Спасайтесь, братия моя возлюбленная, верное стадо христово, роде избранный, языку святой, царское священство, людие обновления, российский благочестивый народе, сами. Спасайтесь верою; спасайтесь заповедми евангелскими»<sup>41</sup>. Важно заметить, что мы имеем дело с новозаветной цитатой: «Вы же род избран, царское священство, язык свят, людие обновления... Иже иногда не людие, ныне же людие божии» (1 Петр, 2, 9–10; славянский текст по Острожской библии<sup>42</sup>), соответственно, библейский контекст обнаруживает, что «российский народ» есть то же самое, что «людие божии», христиане вообще.

<sup>37</sup> Там же. С. 146.

<sup>38</sup> Фактически, это признает и О. Б. Неменский («В этих описаниях особенно видно определение Вишенским русскости через православие», там же, с. 147), но этот в общем-то парадоксальный тезис остается без развития.

<sup>39</sup> Вишенский И. Сочинения. Изд. И. П. Еремин. М.; Л., 1955 (Серия: Литературные памятники). С. 205.

<sup>40</sup> Там же. С. 39 («Книжка»).

<sup>41</sup> Там же. С. 71 («Книжка»).

<sup>42</sup> В синодальном переводе Нового завета тот же текст звучит так: «Но вы – род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел... Некогда не народ, а ныне народ Божий». Очень существенно, что в Острожской Библии в последней фразе текста фигурируют «люди», а не «народ».



Та же аллюзия содержится в послании к Львовскому братству в цитате из сочинений Григория Богослова: «Мы же есмо сосуд избранный, язык святыи» (курсив мой. – М. Д.)<sup>43</sup>.

Обращаясь к «русскому народу» как «стаду православному, христианскому роду» и квалифицируя его как «новый Израиль» («будете готови отлучитися от того погубелного антихристова и содомского рода, да есте истинною новый Израиль, а не с поганци погане»<sup>44</sup>), говорит ли Вишенский о конфессиональной или этнической общности?

Нужно иметь в виду, что мотив «Нового Израиля» в православной культуре Восточной Европы в Средние века и раннее Новое время было бы совершенно ошибочно считать «этническим» мотивом, потому что речь шла об избранности не «народа-этнуса», но религиозного сообщества христиан<sup>45</sup>. В украинско-белорусской культуре этот взгляд нашел свое выражение, например, в составленном около 1580 г. «Списании против люторов»: «И ровняют Лютори образы ко идолом. Зовешь ли нас идолниками, новаго Исраиля? Але мы, верующе Христу, по имяни Его новым именем зовемся християне». Сославшись на пророка Исайю («работающим Мне дасться им имя ново»<sup>46</sup>), автор «Списания» продолжает: «Видиши ли, иж есмо християне, а не идолопоклонницы? Всех бо ересников вера по имени их

<sup>43</sup> Вишенский И. Сочинения. С. 207 («Послание Львовскому братству»).

<sup>44</sup> Там же. С. 46 («Книжка»).

<sup>45</sup> Ефимов Н. И. Русь – Новый Израиль. Теократическая идеология своеземного православия в допетровской письменности. Казань, 1912; Конон А. Б. «Богоизбранный новый Израиль»: к вопросу о формировании средневековых представлений о Русском государстве как о царстве «нового Израиля» // Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы / под ред. М. В. Дмитриева. М., 2011. С. 125–145; он же. Композиция «Шествие к небесному Иерусалиму» на иконе «Страшный суд» из Национального музея Швеции (источниковедческие проблемы). Автореферат дис. ... канд. ист. наук. М., 2007; он же. Представления о Русском государстве как «новом Израиле» и их отражения в памятниках литературы, живописи и архитектуры XVI в. // Историческое обозрение. Вып. 6. М., 2005. С. 38–48; Кореневский А. «Новый Израиль» и «Святая Русь»: этноконфессиональные и социокультурные аспекты средневековой русской ереси живодствующих // Ab Imperio, 2001, № 3. С. 123–142; Raba J. Moscow – the Third Rome or the New Jerusalem? // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. 50 (1995). S. 297–307; Rowland D. Moscow – The Third Rome or the New Israel? // Russian Review. 55 (1996). P. 591–614; Stöckl G. Der zweite Salomon. Einige Bemerkungen zur Herrschaftsvorstellungen im alten Russland // Stöckl G. Der Russische Staat im Mittelalter und Früher Neuzeit. Wiesbaden, 1981. S. 89–97.

<sup>46</sup> Видимо, это аллюзия к Ис. 65, 15: «И оставите имя ваше избранным Моим для проклятия; и убьет тебя Господь Бог, а рабов Своих назовет иными».

зовется: Люторияни, Симонити, Маркионити, Арияни, Евномияне, Саси<sup>47</sup>, Евангелики, точию наша по имени Христове, яко лучши всех есть, зовома христиане»<sup>48</sup>.

Место и значение мотива «православные – Новый Израиль» в культуре Украины и Белоруссии не изучены<sup>49</sup>. Стоит обратить внимание (вслед за О.Б. Неменским) на присутствие этого мотива в «Палинодии» Захарии Копыстенского: православные – это «выбранный люд» Христа<sup>50</sup>, который Копыстенский иногда именует «Израилем»<sup>51</sup> или «домом Израильским»<sup>52</sup>.

Но не прямые аллюзии к теме православной Руси как Израиля содержатся, видимо, во многих текстах (этот вопрос нуждается в изучении). В сущности, парафразой именно этого мотива оказывается приведенная Вишенским параллель: три отрока, брошенные Навуходоносором, к которому фактически приравнен польский король

---

<sup>47</sup> Видимо, имеются в виду лютеране-«саксы»/«саксонцы», которые таким этническим именем обозначались в иноязычной и иноконфессиональной среде Восточной и Юго-Восточной Европы.

<sup>48</sup> Списание против люторов // Русская историческая библиотека. Т. 19. СПб., 1903. Стб. 51.

<sup>49</sup> О некоторых элементах этой темы в культуре Украины см.: Ричка В. Єрусалим у політичній культурі та релігійній традиції українського середньовіччя // *Jews and Slavs*. Vol. 7 / ed. by W. Moskovich. Jerusalem; Kyiv, 2000. Р. 19–28.

<sup>50</sup> Копыстенский З. Палинодия или книга обороны кафолической святой апостолской восточней церкви и святых патриархов, и о греках, и о Россох христианех. 1621. Изд. П. А. Гильтебрандт // РИБ. Т. 4. СПб., 1878 (= Памятники полемической литературы в Западной Руси. Т. 1). Стб. 807 («Если Иисус Христос выбранный люд свой, люд православный и благочестивый выдал до часу на досведчене и на покарание»).

<sup>51</sup> Копыстенский З. Палинодия. Стб. 887 («всемилобивый Бог знесет окрутника того немилосердного Турка, выверженного и опушеного Измаиля, а помилует улюбленного ему Израиля; даст церкви своей святой покой и благословение»).

<sup>52</sup> Там же. Стб. 910: «А так нам православным досить на том соборной веры вызнание вызнавати догмата... Моцно tedy дом Израильский и весь род христианский нехай знает, розумеет и ведает, иж несть церкви, не есть веры православной, окроме едной святой соборной апостолской церкви, где седьмь святыи вселенские соборы заховуются, в которой Грекове и мы, Россове, истотне и правдиве естесмо». Контекст не позволяет отнести выражение «дом Израильский» к иудеям; это часть синонимической пары «дом Израильский – род христианский»; выражение «Греки и мы, Россове» не обязательно должно быть понято или как обозначение этнической общности; его можно понимать в данном случае и как обозначение пространственно-региональной общности.

Сигизмунд III («а в Лядской земли с милосердия Божия остались три юноши, в Вавилонѣ выobraженные, иже не поклонишася римскаго начальства идолотворенному образу»<sup>53</sup>).

Позднее, в 1624 г., Иов Борецкий будет апеллировать к понятию «Русь – Новый Израиль», обосновывая проект объединения Польско-Литовской и Московской Руси под властью единой православной династии<sup>54</sup>.

Через два года в послании членов Киевского братства Михаилу Федоровичу с просьбой помочь содержать церковь и школу слова пророка Иезекииля «Сие отчаяние ты твориши останков израилевых» проецируются на православную общину Киева и Киевской митрополии<sup>55</sup>.

Сталкиваясь с особенностями «этнических» дискурсов в сочинениях украинско-белорусских полемистов XVI–XVII вв., во многих высказываниях которых «этническое» и конфессиональное неразделимо, Неменский видит разрешение противоречия между партикулярностью этнических критериев и универсальностью конфессиональной принадлежности в том, что, согласно таким авторам, как Вишенский и Копыстенский, церковь «состоит не из отдельных людей, а из народов»<sup>56</sup>. Особенно последовательно такая точка зрения проведена З. Копыстенским.

<sup>53</sup> Вишенский И. Сочинения. С. 193 («Зачапка мудраго латынника»).

<sup>54</sup> Челобитная киевского митрополита И. Борецкого царю Михаилу Федоровичу // ВУР. Т. 1. № 22. С. 46–47. О мотиве «Руси-Израиля» в данном послании см.: Дмитриев М. В. Перемены в конфессиональном самосознании духовенства Киевской митрополии в конце XVI в. как фактор сближения украинско-белорусского общества с Московской Русью // Современные проблемы изучения истории Церкви. М., 2014. С. 147–148. Ср. иную интерпретацию, предложенную польским исследователем Т. Ходаной: *Hodana T. Między królem a carem. Moskwa w oczach prawosławnych Rusinów – obywateli Rzeczypospolitej (na podstawie piśmiennictwa końca XVI – połowy XVII stulecia)* (= *Studia Ruthenica Cracoviensia*. Т. 4). Kraków, 2008. Существенные наблюдения над этим текстом сделала С. А. Борисова в рецензии на книгу Т. Ходаны (см. в: *Славяноведение*. 2012. № 4. С. 85–90). Значение этого мотива в идеологическом обосновании сближения с Россией отмечено и Б. Н. Флорей (см.: *Флоря Б. Н. Древнерусские традиции и борьба восточнославянских народов за воссоединение*. С. 208–209).

<sup>55</sup> ВУР. Т. 1. № 33. С. 66.

<sup>56</sup> Неменский О. Б. Этноконфессиональная идентичность. С. 148. Более подробно этот тезис развит в других работах О. Б. Неменского, см.: Неменский О. Б. Воображаемые сообщества. С. 57–58; он же. Об этноконфессиональном самосознании. С. 107–108.

Неменский скрупулезно проанализировал «Палинодию», рассматривая соотношение конфессиональных и «этнических» элементов в представлениях о русском. Из его наблюдений следует, что в высказываниях Копыстенского о «русском народе» метафизически-церковные критерии до такой степени весомы и центральны, что для «этнических» параметров описания «русскости», во-первых, остается очень мало места; во-вторых, эти параметры вступают в конфликт с критериями конфессиональной идентичности. Такую острую противоречивость представлений Копыстенского о «русском» Неменский объясняет тем фактом, что он жил «на сломе культурных эпох и на цивилизационной границе»<sup>57</sup>. Парадокс определения «русскости» выражается, например, в том, что крещение западных стран для Копыстенского – это следствие отпадения от истинной церкви иудеев, а крещение Руси – следствие отпадения от нее «заходних христиан». При этом оказывается, что на место католиков пришёл «российский народ», т. е. «русские» противостоят католикам как одна конфессиональная общность противостоит другой конфессиональной общности... Копыстенский пишет: «Алит о то (о, судов Бозских недоведомых!) народ полночный, который Бог по своему смотрению до того благословенного щастя ховал, народ, мовлю, Российский Господь и Бог наш Иисус Христос рачил до веры своей призвати и в церков свою святую впровадити, месце оное, з которого Римская церков з предводителми своими выпала, наполняючи, так то Бог по своему человеколюбию учинил, як и оное местце в небе, з которого ангелове для пыхи выпали, народом людским наполняет, и як на месце Жидов, от ласки Христовых отпалых, народы поганский в церков свою впровадил, так ласкою и милосердием своим Господь Бог, на месце отпалых христиан заходних, народ полночный, Российский, в церков свою вщепил»<sup>58</sup>. Это, странным образом, не мешает Копыстенскому называть русских «племенем», заявляя, что Бог «на благословенное Яфето-Росийское племя призрел, намней и на церковь всходнюю з добротливости своей глянул» и, благоволя «роду Росскому», «на месце отпадших Латинников народы Росскии призвал и вщепил в святую свою церковь»<sup>59</sup>. При этом нужно иметь в виду, что употребленный во множественном числе термин «народы» в текстах такого рода был эквивалентен термину «люди», а вовсе не термину «этносы» или «nationes»<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> Неменский О. Б. Воображаемые сообщества. С. 58.

<sup>58</sup> Копыстенский З. Палинодия. Стб. 770.

<sup>59</sup> Там же. Стб. 1107.

<sup>60</sup> Ср., например, «народи» или «народи московские» в «Повести» Катырева-Ростовского (см.: Повесть князя Ивана Михайловича Катырева-Ростовского // Русская историческая библиотека. Т. XIII: Памятники древ-

Идет ли в упомянутых текстах речь об «этнических» маркерах «русскости», которую мы по спонтанной ментальной привычке вменяем и тем текстам, для которых «этническое» понимание «русскости» есть чаще всего незнакомая и чуждая категория? И в самом ли деле в этих контекстах слово «народ» в его современном понимании адекватно передает мысль наших авторов? Так, Вишенский заявляет: «Теперь, хто в той церкви и которыя родове находятся, молвити буду и самими знаки и явным сведоцтвом ведомым покажу. В той церкви гнездятся и основаны суть родове вси, назвиском зовомые восточной веры правоверные и православные християне, то есть греки, Русь и другие вси языки, под титулом веры восточной и того православного имени седячие, судного мудрования и вызнанию собора Никейскаго, от соборной апостольской церкви сложенно-го, веры, закона, порядку и науки соборной и апостольской церкви держачися»<sup>61</sup>. Однако, перестав быть православными, греки или рутены, согласно Вишенскому, перестают быть «этническими» греками и «этническими» рутенами. С этническими ли категориями имеем мы дело в этих ситуациях? Не правильнее ли сказать, что в такого рода высказываниях мы имеем дело с обозначением локальных обществ, а не «народов» или «этносов»?

Возьмем другое более или менее аналогичное высказывание Вишенского: «Або не видиш, иж в православной вере немаш иных вымышленых тщеславных нововынайденых тытулов и назвыск всего Востока и круга мирского сторонах собору, толко одно имя, в Антиохии апостолы поданное, “християнин”. Не зовутся вси языки, крещенные в имя отца и сына и святого духа, иным именем, наченши от восходних сторон и до западных не доходячи, где православнии со папезники смешаются, яко у Венеции, Крыте и других нациях, и на полудне и полночи кождый отменный своим голосом зовомый язык, а меновите греци, арапи, северани, серби, болгаре, словяне, арабанаши, мултяне, богданци, москва и наша Рус, – толко “християнин”. А чем не зовутся патриаршник, царогородец, ани еру-

---

ней русской письменности, относящиеся к Смутному времени. Изд. 2. СПб.: 1909. Стб. 559–624) и других русских памятниках эпохи Смуты (см.: *Дмитриев М. В. «Средневековье» и «модерность»: две необходимые иллюзии (в контексте вопроса о «национальном») // Шестое средневековье / под ред. М. А. Бойцова [в печати]]. См. также важные в этой связи статьи К. Ю. Ерусалимского: *Ерусалимский К. Ю.* Понятия «народ», «Росия», «Русская земля» и социальные дискурсы Московской Руси конца XV – XVII в. / *Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. С. 137–169; дискуссию по докладу К. Ю. Ерусалимского см.: С. 170–179; Erusalimsky K. The Nation of People in Medieval and Early-Modern Russia // Sensus Historiae. Studia interdyscyplinarne. 2011/2 Vol. 3. P. 9–34.**

салимец, ани олександриец, ани антиохиец, где головный столы патриархов наших место содержат? Ато чем не зовутся тым именем? Для того, иж Павел очистил тую прелест, мовячи (як и коринфянам мовил албо мовит): “Розделился Христос или Павел распялся по вас или Петр или Аполлос?”»<sup>62</sup>.

Этот текст можно прочесть как одно из выражений той привычной для нас идеи, что внутри православного мира существует ряд особых народов-этносов. Но можно его прочесть и как утверждение, что все названные локальные группы, отличающиеся друг от друга только языком (а не «этничностью»), составляют единый «православный род», противостоящий «латинскому роду».

В контексте приведенных выше высказываний Вишенского оказываются весьма двойственными по значению и те формулы, которые на первый взгляд передают «этнические» дискурсы. Понятие «русский» и его дериваты в этих случаях могут быть переведены и как «православный». Это касается многочисленных противопоставлений «руси» и «латины» (например, «видите, чого ради русь хулите, а латину хвалите, – яко русь дурная»<sup>63</sup>; «там бовем на оном вселенском позорищи пред Христом все станем и тогда skutком узрим, кто будет лучший – латына ли или греки с Русью»<sup>64</sup>). Так же может быть прочитано, видимо, и обращение Вишенского к «русскому народу»: «Вы же, благочестивый русский народе, тесным евангельским путем в жизни сей краткой странствуйте, да во широкие пространства вечного живота и царствия небесного доместитесь, чего вас, господи, сподоби»<sup>65</sup>.

В фразах «А ныне межи ляхи князеве руские все поеретичели и христианства истинное веры отступили», а Слуцкие, например, «егда в папежа хитрого увѣрили, а простоту рускую отбегли!»<sup>66</sup>, отсылки к «русскости» можно понимать как отсылки к одной лишь православности (православные князья, отбросив «простоту» православных, «поеретичели»).

В целом двойственность высказываний Ивана Вишенского о «русском» выражается в том, что «русское» оказывается часто обозначением конфессиональных, а не этнических черт сообщества, называемого «русский народ». Иначе говоря, «русское» в данных контекстах есть конфессионим.

Подводя общий итог проделанного зондажа, нужно констатировать, во-первых, что передача рассмотренных формул коллективно-

<sup>62</sup> Там же. С. 39 («Книжка»).

<sup>63</sup> Там же. С. 65–66 («Книжка»).

<sup>64</sup> Там же. С. 133 («Краткословный ответ Феодула»).

<sup>65</sup> Там же. С. 132–133.

<sup>66</sup> Там же. С. 33 («Книжка»).

го самосознания «руси», которые украинско-белорусские книжники или элита казачества предлагали украинско-белорусскому обществу XVI–XVII вв., через категории «этническое» или «этнонациональное» нашего современного языка не соответствует подлинному содержанию весьма значительного пласта наших источников, говорящих о «руси», «Руси» и «русском». Во-вторых, массив источников, подлежащих изучению с той точки зрения, какая предложена в настоящей статье, очень велик и пестр. И речь не идет, конечно, о том, что выявляемая старыми и недавними исследованиями (в т. ч. и настоящей статьей) дискурсивно-ментальная структура, в которой конфессиональные начала противостоят и противодействуют этническому определению «русскости», не оставляет в текстах православной культуры Речи Посполитой места для мышления о «русском» в этнических категориях. Два ключа к осмыслению «русскости» (этнический и конфессионально-внеэтнический) сосуществуют в этих текстах. И именно это фиксируемое рассмотренными нами источниками сосуществование и взаимодействие именно двух манер понимать, что такое «Русь» и «русское», с одной стороны, позволяет говорить о постепенной «этнизации» дискурсов протонациональной идентичности в украинско-белорусских землях в XVII в.<sup>67</sup>; с другой, указывает на эвентуальные глубокие типологические различия в путях и самой логике нациогенеза Востока и Запада Европы в Средние века и Новое время.

---

<sup>67</sup> Тезис об «этнизации» самосознания памяти элит Украины и Белоруссии в XVII в. выдвинут и обоснован нами в упомянутой выше (см. сн. 6) статье: *Дмитриев М. В.* Киево-Могилянская академия и этнизация

«RUŚ NASZA» VS. МОСКОВИЯ.  
НАСЛЕДИЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ  
КАК ИНСТРУМЕНТ ДИПЛОМАТИИ  
ПОЛЬСКО-ЛИТОВСКОГО ГОСУДАРСТВА  
XVI – первой половины XVII в.

---

**В**опрос соперничества за гегемонию в Восточной Европе в раннее Новое время между польско-литовской монархией и Русским государством нашел свое отражение во многих заслуживающих нашего внимания работах польской<sup>1</sup>, российской<sup>2</sup> и

---

<sup>1</sup> См., например: *Koneczny F.* Geneza uroszczeń Iwana III do Rusi litewskiej // *Ateneum Wileńskie*. T. 3. 1926. S. 194–264; *id.* Litwa a Moskwa w latach 1449–1492. Wilno, 1929; *id.* Dzieje Rosji. T. III. Schyłek Iwana III 1492–1505. Londyn, 1984; *Halecki O.* Dzieje unii jagiellońskiej. T. I–II, Kraków 1919–1920; *Natanson Leski J.* Granica moskiewska w epoce jagiellońskiej. Oświęcim, 2014 (неперизд.: *Id.* Dzieje granicy wschodniej Rzeczypospolitej. Cz. I: Granica moskiewska w dobie jagiellońskiej. Lwów–Warszawa, 1922); *id.* Epoka Stefana Batorego w dziejach granicy wschodniej Rzeczypospolitej. Warszawa, 1930; *Kolankowski L.* Polska Jagiellonów. Dzieje polityczne. Wyd. III. Olsztyn, 1991; *Kuczyński S. M.* Ziemie czernihowsko-siewierskie pod rządami Litwy. Warszawa, 1936; *Łowmiański H.* Polityka Jagiellonów. Poznań, 1999; *Maciszewski J.* Polska a Moskwa 1603–1618. Opinie i stanowiska szlachty polskiej. Warszawa, 1968; *Polak W.* O Kreml i Smoleńszczyznę. Polityka Rzeczypospolitej wobec Moskwy w latach 1607–1612. Toruń, 1995; *id.* Trzy misje. Rokowania dyplomatyczne pomiędzy Rzeczpospolitą a Moskwą w latach 1613–1615. Toruń, 2014. Особое место в этом отношении занимает труд В. Новодворского, историка польского происхождения, работавшего в русских университетах, см. *Новодворский В.* Борьба за Ливонию между Москвой и Речью Посполитой. СПб., 1904.

<sup>2</sup> См., например: *Базилевич К. В.* Внешняя политика Русского централизованного государства. Вторая половина XV века. М., 1952; *Зимин А. А.* Россия на пороге нового времени. Оценка политической истории России первой трети XVI в. М., 1972; *он же.* Россия на рубеже XVI–XVII столетий (Очерки социально-политической истории). М., 1982; *Хорошкевич А. Л.* Русское государство в системе международных отношений конца XV – начала XVI века. М., 1980; *она же.* Россия в системе международных отноше-



западной историографии<sup>3</sup>. Однако, как нам представляется, проблематика вооруженных конфликтов и дипломатического противостояния двух соседних государств настолько и сегодня еще доминирует в историографии вопроса, что в тени оказались важные аспекты из области их идеологии и исторической легитимации, изучение которых позволило бы взглянуть на это затяжное соперничество с точки зрения конфронтации разных моделей государственного устройства и общественных взаимоотношений с учетом конфессиональных, этнических и цивилизационных различий<sup>4</sup>.

Настоящая статья посвящена одной из весьма существенных составляющих упомянутого дипломатического противостояния. А именно обращению элиты Польско-Литовского государства к древнерусскому наследию и традициям в расчете на ослабление идеологического и пропагандистского давления со стороны Мо-

---

ний середины XVI века. М., 2003; *Флоря Б. Н.* Русско-польские отношения и балтийский вопрос в конце XVI – начале XVII в. М., 1973; *он же.* Русско-польские отношения и политическое развитие Восточной Европы во второй половине XVI – начале XVII в. М., 1978; *он же.* Русско-польская интервенция в России и русское общество. М., 1978; *Кром М. М.* Меж Русью и Литвой. Западнорусские земли в системе русско-литовских отношений конца XV – первой трети XVI в. М., 1995, здесь см. С. 70–101; *он же.* Стародубская война 1534–1537. Из истории русско-литовских отношений. М., 2008; *он же.* «Вдовствующее царство»: Политический кризис в России 30–40-х годов XVI века. М., 2010; *Филюшкин А. И.* Изобретая первую войну России и Европы. Балтийские войны второй половины XVI в. глазами современников и потомков. СПб., 2013.

<sup>3</sup> См., например: *Jablonowski H.* Westrußland zwischen Wilna und Moskau. Die politische Stellung und die politischen Tendenzen der russischen Bevölkerung des Großfürstentums Litauen im 15 Jh. Leiden, 1955; *Backus O. P.* Motives of West Russian Nobles in Deserting Lithuania for Moscow 1377–1514. Lawrence (Kansas), 1957.

<sup>4</sup> Ср.: *Grala H.* "Pieczat' połotckaja" Iwana IV Groźnego. Treści imperialne w moskiewskiej sfragistycie państwowej // *Rocznik Polskiego Towarzystwa Heraldycznego. Nowa seria.* T. III(XIV). 1997. S. 118–134; *он же.* К изучению русской государственной сфрагистики XVI в. (Литовские «колуны» на Большой государственной печати Ивана IV Грозного) // *Russia Mediaevalis.* Bd. 9. München, 1997. Nr 1. S. 78–104; *он же.* Jagiellonowie i Moskwa // *Europa Jagiellonica. Sztuka, kultura i polityka w Europie Środkowej za panowania Jagiellonów.* Red. P. Mrozowski, P. Tyszką, P. Węcowski. (Zamek Królewski w Warszawie – Muzeum. Studia i Materiały. V). Warszawa: Arx Regia. 2015. S. 57–82.

Стоит отметить, что в последние годы появилось несколько важных публикаций, относящихся к разным аспектам и отдельным хронологическим периодам данного соперничества, см., например: *Филюшкин А. И.* Изобретая первую войну России и Европы; *Hołd carów Szujskich.* Red. M. Nagielski. Warszawa, 2014 (= *Biblioteka Epoki Nowożytniej.* Vol. II); *Bitwa pod Orszą.* Red. M. Nagielski. Warszawa, 2015 (= *Biblioteka Epoki Nowożytniej.* Vol. 3).

сковского государства. На полях наших рассуждений мы оставим период литовско-московского соперничества с последней четверти XIV в. до последних десятилетий XV в., ибо, согласно нашему убеждению, династическая конкуренция Гедиминовичей и Рюриковичей проходила тогда еще в традиционной манере семейных конфликтов и спора удельных княжеских центров<sup>5</sup>.

Совсем иной характер она обрела в ходе интенсивной централизации государств-конкурентов: в случае ВКЛ – в последние годы правления Казимира Ягеллона и его сына Александра, а в случае Москвы – Ивана III. Успехи Москвы, которой удалось ликвидировать последние независимые удельные княжества (Тверь, Рязань) и сломить сопротивление Новгородской республики вскоре привели к тому, что «государь всея Руси» обратил свой взгляд на просторы т. н. Литовской Руси, находившейся под властью Ягеллонов.

Первые признаки этого проявились в московской политике уже в последней четверти XV в. Но поначалу это были не открытые военные конфликты, а разного рода попытки дестабилизировать внутреннее положение в ВКЛ. Например, тайные контакты с участниками антиягеллонского заговора Олельковичей и Бельских. Или же давление, как правило, дипломатическое, но со временем все чаще вооруженное, на пограничные княжества (А. А. Зимин вполне закономерно характеризовал его как «странную войну»)<sup>6</sup>. Именно тогда и зародился основной тезис московской политической доктрины: вся Литовская Русь является наследием (*вотчиной*) Рюриковичей и

---

<sup>5</sup> Cp.: *Grala H.* "Herren Rada" und Dumabojaren zwischen Kampf und Frieden: Anschauungen der litauischen und Moskauer Elite von den Gründen des Krieges im 16. Jahrhundert // *Der Krieg im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit: Gründe, Begründungen, Bilder, Bräuche, Recht.* Hrsg. von H. Brunner. Wiesbaden, 1999 (= *Imagines medii aevi. Interdisziplinäre Beiträge zur Mittelalterforschung.* Bd. 3). S. 349–353, 71; *Id.* Jagiellonowie i Moskwa. S. 58, 65–70.

<sup>6</sup> *Natanson Leski J.* Granica moskiewska. S. 84–103; *Białowiejska W.* Stosunki Litwy z Moskwą w pierwszej połowie panowania Aleksandra Jagiellończyka (1492–1499) // *Ateneum Wileńskie.* T. 7. 1930. S. 59–110, 726–785; *Kuczyński S. M.* Ziemie nowogrodzko-siewierskie. S. 282–315; *Базилевич К. В.* Внешняя политика Русского централизованного государства. С. 282–337; *Backus O. P.* Motives of West Russian Nobles. P. 76–93, 108–110; *Jabłonowski H.* Westrußland zwischen Wilna und Moskau. S. 113–132; *Хорошкевич А. Л.* Русское государство в системе международных отношений. С. 71–83, 101–106, 115–117; *Зимин А. А.* Россия на рубеже XVI–XVI столетий. С. 94–103; *Krupska A.* W sprawie genezy tzw. spisku książąt litewskich w 1480–1481 roku. Przyczynek do dziejów walki o dominium Russiae // *Roczniki Historyczne.* T. 48. 1982. S. 121–146; *Кром М. М.* Меж Русью и Литвой. С. 70–101.

как таковая должна быть возвращена на свою русскую, т. е. московскую, родину<sup>7</sup>.

Эти «исторические права» на Литовскую Русь Великое княжество Московское обосновывало с помощью достаточно простой схемы *translatio imperii* с Киева на Владимир и далее на Москву и подкрепляло довольно весомым аргументом единства веры<sup>8</sup>.

Со временем московский двор стал использовать доводы династического плана. В частности, утверждать низкое происхождение Гедиминовичей – некогда якобы потомков «конюшца» смоленских Рюриковичей<sup>9</sup>. Истины ради заметим, что от этого «открытия» скоро отказались, ведь внушительная часть тогдашней московской элиты, в т. ч. выделявшиеся в Думе и при великокняжеском дворе роды князей Мстиславских и Бельских, по прямой линии восходили к Гедимину. Последующие редакции «Родословия литовских князей» представляли Гедиминовичей и Ольгердовичей потомками смоленской или полоцкой линии Рюриковичей<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> *Konieczny F.* Geneza uroszczeń Iwana III do Rusi litewskiej. S. 251–264; *Peltz W.* Suwerenność państwa w praktyce i doktrynie politycznej Rusi Moskiewskiej (XIV–XVI w.). Zielona Góra, 1994. S. 116–120.

<sup>8</sup> *Pelensky J.* Russia and Kazan. Conquest and Imperial Ideology (1480–1500s). Hague; Paris, 1974. P. 113–117; *id.* The Origin of the Official Muscovite Claims to the Kievan Inheritance // *Harvard Ukrainian Studies*. Vol. 1. 1977. P. 29–52; *id.* The Emergence of the Muscovite Claims to the Byzantine-Kievan Imperial Inheritance // *Harvard Ukrainian Studies*. Vol. 7. 1983. P. 520–531. Ср.: *Nitsche P.* Translatio imperii? Beobachtungen zum historischen Selbstverständnis im Moskauer Zartum um die Mitte des 16. Jahrhunderts // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. Bd. 35 (N. F.). 1987. Heft 3. S. 325–328. 338. О религиозной аргументации см.: *Natanson Leski J.* Dzieje granicy wschodniej. S. 87–88; *Białowiejska W.* Stosunki Litwy z Moskwą. S. 778–784; *Kuczyński S. M.* Ziemie czernihowsko-siewierskie. S. 305–309; *Jablonowski H.* Westrußland zwischen Wilna und Moskau. S. 130–132; *Кром М. М.* Меж Русью и Литвой. С. 68–70.

<sup>9</sup> «В лето 6830 по пленении безбожного Батыя избежал от плена его некий князец именем Витянец, рода смоленских князей, и вселился в Жомот и некоего бортника... И последи князя Витенца поят жену его раб его конушца именем Гирименик». См.: *Дмитриева Р. П.* Сказание о князьях владимирских. М.; Л., 1955. С. 179, 201, 211; ср. также: *Пашуто В. Т.* Образование Литовского государства. М., 1959. С. 73–77; *Бычкова М. Е.* Отдельные моменты истории Литвы в интерпретации русских генеалогических источников XVI в. // *Польша и Русь. Черты общности и своеобразия в историческом развитии Руси и Польши XII–XIV вв.* / ред. Б. А. Рыбаков. М., 1974. С. 365–376.

<sup>10</sup> *Бычкова М. Е.* Первые родословные росписи литовских князей в России // *Общество и государство феодальной России: Сб. статей, посвященных 70-летию академика Л. В. Черепнина*. М., 1975. С. 133–140.

При Иване IV эта генеалогическая версия пережила очередную серьезную трансформацию: Гедиминовичей сделали «изгоями», лишенными прав на княжеское наследство потомками Рогволодовичей-Рюриковичей из полоцкой ветви. На этом весьма сомнительном основании московские государи заявили собственные притязания на всю территорию ВКЛ, а среди гербов княжеств и земель, подвластных царю «Колюмн», на великой государственной печати Ивана IV поместили родовой знак Гедиминовичей. После пресечения династии Ягеллонов Иван IV объявил себя их законным наследником («*по коленству наша братья*»)<sup>11</sup>. [Весьма любопытно, что спор, у кого – у Рюриковичей или Ягеллонов – «больше» прав на русские земли, получил впоследствии совершенно неожиданный поворот. Так, в начале XVII в. уже польско-литовская дипломатия взялась доказывать первенство Вазов, потомков Ягеллонов и (по женской линии) Рюриковичей, над Романовыми (Никитичами) – «худородными» свояками прежних царей.]

В то же время перемены в среде политических элит враждующих государств привели к весьма парадоксальной ситуации. Среди московской аристократии этого периода насчитывалось больше отпрысков Ольгердова дома, обладавших княжескими титулами и родственными связями с местной династией, чем при господарском дворе в Вильне. Это порождало дополнительные политические риски для ВКЛ из-за потенциальных притязаний Москвы на отдельные княжества и земли государства Ягеллонов<sup>12</sup>. Среди панов-рады в Вильне главенствовали в основном представители исконно литовских родов с более скромной родословной: Кежгайлы, Радивиллы, Гаштолды и Глебовичи. Их круг со временем пополняют и коренные

<sup>11</sup> Флоря Б. Н. Родословие литовских князей в русской политической мысли XVI в. // Восточная Европа в древности и средневековье: Сб. статей. М., 1978. С. 325–329; Grala H. "Pieczat' połotckaja" Iwana IV Groźnego. S. 128–129; *id.* К изучению русской государственной сфрагистики XVI в. S. 92–99.

<sup>12</sup> Данный мотив в 1567 г., во время Ливонской войны, использовал Иван IV. Явно по его приказу два Гедиминовича, И. Д. Бельский и И. Ф. Мстиславский, к которым примкнул М. И. Воротынский (Рюрикович и потомок вассалов Казимира), в ответ на письма Сигизмунда II Августа предложили «новый порядок» в ВКЛ. Воротынский претендовал на Новогрудок, Витебск, Минск, Могилев и «иные города по Днепру, кроме Киевского повету»; Мстиславский – на Троки, Гродно, Брест, Жмудь и Пруссию, а также Львов и Пётровка (!); а Бельский рассчитывал сесть «на Великом Княжестве Литовском и на Русской земле», оставляя Ягеллону только «Польское королевство». Все вместе они должны были признать верховную власть московского «великого государя», см.: Послания Ивана Грозного / подг. текста Д. С. Лихачев, Я. С. Лурье; ред. В. П. Адрианова-Перетц. М.; Л., 1951. С. 245–246, 253–254, 262–263.

русины, но тоже не княжеского происхождения: Ходкевичи, Сапегы, Тышкевичи, Горностаи<sup>13</sup>. Правда, все это вовсе не означает, что русский или литовско-русский элемент (так позволим себе именовать ту часть литовской элиты, которая – как князья Олельковичи-Слуцкие – поддалась рутенизации) полностью потерял свое влияние в государстве. На украинских землях роль и значение местных князей – Острожских, Збаражских, Вишневецких, Сангушковых – были огромны<sup>14</sup>.

И все же сложившаяся ситуация не могла не оказать влияния на характер московско-литовских отношений. По сути, политический класс по обе стороны границы был во многом схож, пользовался тем же набором социальных, юридических и исторических понятий (здесь достаточно упомянуть место традиций Киевской Руси и роль самого города на Днепре в политической идеологии обоих государств)<sup>15</sup>.

Противостояние с Москвой, начавшееся уже в середине XV в. и протекавшее затем с разной степенью интенсивности, являлось без сомнения самой важной задачей Ягеллонской династии вплоть до времени, когда династия оборвалась. Однако, несмотря на очевидные симптомы нарастающей угрозы, очередные кризисы, а затем и все более чувствительные поражения и утрату огромных территорий, «московское направление» не заняло подобающего ему места в ягеллонской политике. Причин недооценки московской угрозы как представителями самой Ягеллонской династии, так и элитой ВКЛ в целом можно указать немало. Во-первых, литовская элита оставалась заложницей прошлого, хотя со временем существенным образом изменились не только характер конфронтации, но и возможности сторон. Эпоха подвигов и побед Ольгерда и Витовта ушла безвозвратно: восточная граница ВКЛ довольно быстро стала смещаться на запад. Надежным противовесом этой опасной тенденции могла стать более тесная уния ВКЛ с Польской короной, но именно этого-то литовская элита избегала. Во-вторых, Ягеллонский двор, как мы полагаем, долгое время (а литовская элита еще дольше) не

---

<sup>13</sup> *Grala H.* Herreen-Rada und Dumabojaren. S. 351; *id.* Rutheni vs. Moschi. elita ruska Wielkiego Księstwa Litewskiego wobec wojen z Moskwą w XVI w. / Наш Радавод. Т. 8. Гродно; Белосток. 1999 (2000). С. 35.

<sup>14</sup> *Яковенко Н. М.* Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. (Волинь і Центральна Україна). Київ, 1993. С. 74–114; *Кром М. М.* Меж Русько і Литвой. С. 101–119; 128–131; *Pietkiewicz K.* Wielkie Księstwo Litewskie pod rządami Aleksandra Jagiellończyka. Studia nad dziejami państwa i społeczeństwa na przełomie XV i XVI wieku. Poznań, 1995. S. 102–108.

<sup>15</sup> *Grala H.* "Herren Rada" und Dumabojaren. S. 351–353; *id.* Rutheni vs Moschi. S. 35–36.

мог диагностировать опасности ключевых установок московской пропаганды, которая была нацелена на то, чтобы попытаться переманить к себе русских подданных ВКЛ, опираясь при этом на лозунги единства крови и веры, а также прямые и косвенные угрозы. При этом главной угрозой была базовая догма московской государственной доктрины, условно именуемая «завещанием Ивана Калиты», а именно императив «собираения русских земель».

Всё это было обусловлено кардинальным изменением политических приоритетов литовской династии: державные амбиции Гедиминовичей на восточном направлении, вытекающие из самой сути их преимущественно русского государства, уступили перед химерой т. н. династической политики Ягеллонов. Хотя их попытки завладеть престолами Чехии и Венгрии вначале увенчались успехом, вскоре они привели к затяжному, весьма разорительному и в конечном счете проигранному соперничеству с династией Габсбургов<sup>16</sup>.

Ситуация диаметрально образом изменилась лишь в эпоху Ливонской войны, когда перед лицом московской угрозы серьезно поменялся сам характер польско-литовских отношений: династическая уния трансформировалась в унию реальную – появилось единое государство Речь Посполитая (Люблинская уния 1569 г.). Успешные военные походы Стефана Батория и выгодное для него перемирие в Яме-Запольском (1581) довольно быстро привели к пересмотру прежних взглядов на характер конфликта с Московским государством, но теперь уже в масштабах объединенного государства.

В новых обстоятельствах коронная шляхта оказалась вынуждена принять соперничество с Москвой за русские земли как обязанность. Во-первых, царские претензии и раньше затрагивали польские воеводства. А во-вторых, когда в результате Люблинской унии (1569) к Короне были присоединены «украинные» воеводства (т. е. большая часть исторической Руси во главе с Киевом), образовалась польско-московская граница, которой раньше не было. Кроме того, массовое участие польских дворян и военных в кампаниях 1576–1581 гг., уже не как наемников или сторонников Литвы, а полных участников конфликта, по сути, открыло для Польши и ее дипломатии «московское направление», причем благодаря успехам Батория поначалу с позиций превосходства.

Определенно в тогдашнем споре за Древнюю Русь имели место семантические разногласия. Его участники долго вкладывали в представления о Руси разные смыслы. Московская элита понимала ее довольно емко, как «наследие Рюриковичей», а потому вплоть до Ивана IV ее экспансионистские устремления ограничивались de facto землями руси ВКЛ. Со взглядами московской элиты пере-

<sup>16</sup> Grala H. Jagiellonowie a Moskwa. S. 61–62.

кликались и взгляды литовской, подразумевавшей под Русью территориальные приобретения литовцев времен Гедимина, Ольгерда и Витовта. Но уже для польской (коронной) элиты Русь/Ruthenia – это в первую очередь территории бывшей Галицко-Волынской монархии Романовичей, присоединенные к Короне в середине XIV в., т. е. в первую очередь это Русское воеводство (*Palatinatus Russiae*), в которое входили галицкая, львовская, перемышльская и саноцкая земли<sup>17</sup>. С 1569 г. этот подход стал меняться. Тогда по результатам Люблинской унии к Короне перешли «украинные» воеводства: Киевское, Волынское, Брацлавское и Подольское. Стоит отметить, что присутствие в польской королевской титулатуре предиката «русский» следует связывать именно с временами Казимира IV Великого, который, ссылаясь на свои наследственные права (*dominus et heres regni Russiae*), применял его в различных вариантах: 1358 г. – *Dei gratia rex Poloniae et Russie*; 1361 г. – *король Казимир... русской земли господарь и дидыч, вечный землям тым самодержец*; 1370 г. – *krales tes Lachias kai tes Mikras Rhosis*<sup>18</sup>. Такой подход, очевидно, не смущал даже государеву канцелярию в Москве, да и далеко не всегда порождал дипломатические и политические споры. Напомним, когда в 1493 г. в Москву прибыл посланник мазовецкого князя Конрада III (соперника Ягеллонов), чтобы посвататься к дочери великого князя московского Елене Ивановне и предложить союз против «Казимировых дитей королевих», официальная титулатура гордого Пяста звучала следующим образом: «Божьей милостию князь мазовецкий и русский и иных земель» (что являлось следствием исторических претензий мазовецких князей на белзские земли)<sup>19</sup>. Московская дипломатия отнеслась к данной формулировке равнодушно, может быть в силу того, что мазовецкий князь величал Ивана III «государем всея Руси». Однако в ее контактах с ягеллонским двором именно титул «русский» неоднократно впоследствии будет предметом ожесточенных споров (в 1526–1532 гг. московская канцелярия последовательно замалчивает его в титулатуре Сигизмунда I<sup>20</sup>).

<sup>17</sup> Urzędnicy województwa ruskiego XIV-XVIII wieku (Ziemie halicka, lwowska, przemyska, sanocka). Spisy. Oprac. K. Przyboś. Wrocław, 1987. S. 7–19.

<sup>18</sup> Ср.: *Paszkieвич H.* Polityka ruska Kazimierza Wielkiego. Warszawa, 1925 S. 148–154; *Chodynicky K.* Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370–1632. Warszawa, 1934. S. 8–11. Титулатуру Казимира в переписке с цареградским патриархом Филаретом (1370) см.: Русская историческая библиотека. Т. VI. СПб., 1880. Приложения. № 22. С. 125–126.

<sup>19</sup> Титулатуру Конрада см.: Сборник Императорского русского исторического общества (далее: Сб. РИО). Т. 35. С. 91. Ср. также: *Swieżawski A.* Tytułatura ruska książąt mazowieckich. Częstochowa, 1994.

<sup>20</sup> *Natanson Leski J.* Granica moskiewska. S. 139, 141.

Претензии Московского государства на обладание всей территорией Древней Руси со временем лишь крепили, а московская трактовка «исторических прав» на нее становилась все более вольной: к «наследию Рюриковичей» стали относить не только Литовскую Русь, но также Ливонию и Пруссию, ибо Иван IV видел себя потомком мифического Пруса, якобы брата императора Августа. Для легитимации московских требований не последнее значение имели также этнические и конфессиональные аргументы, которые, правда, довольно быстро породили встречные претензии со стороны элит Польско-Литовского государства. Это наглядно подтверждает зарождение своеобразной оппозиции *Ruthenia vs. Moscovia*, где традициям «нашей» Руси [которые воплощал «русский Марий» и «*Scipio Ruthenus*» князь Константин Острожский, победитель московской армии при Орше (1514)] противопоставлялся опыт московского «*barbaricum*» / восточной «тирании»<sup>21</sup>. Согласно ягеллонской пропаганде, Литва, а вместе с ней и Русь (*Ruthenia*) становились настоящим «*antemurale Christianitatis*», а ее монарх – «воителем Господа», выступающим против заклятого врага католической церкви («*blasphemum ac Scismaticum S. Romane ecclesie infestissimum, hostem insolentissimum*») коварного «московита» («*perfidum Moscovitam*») <sup>22</sup>. Стоит отметить, что к дихотомии *Ruthenia vs. Moscovia* со временем будут охотно прибегать католические иерархи (здесь стоит вспомнить, например, наблюдения папского нунция Антонио Поссевино) и видные поборники идеи церковной унии (напр., Петр Скарга) <sup>23</sup>. Ягеллонской дипломатии удалось инструментализировать оршанскую победу во имя сплочения русской элиты ВКЛ вокруг монарха. Православный гетман Острожский, под водительством которого литовско-польское воинство (с внушительным участием православной руси) победило московских «схизматиков», получил – вопреки существовавшему в ВКЛ юридическим ограничениям – королевские привилегии на возведение в столичной Вильне двух каменных православных церквей. Помимо желания наградить самого полководца Ягеллоны определенно преследовали также иные цели. Эти вотивные храмы «русской веры» должны были подтвердить единство подданных ВКЛ в противостоянии Москве <sup>24</sup>. Надо сказать, и русская элита ВКЛ выступала за такое единство. Достаточно вспомнить речь литовского сановника русского происхож-

<sup>21</sup> Ср.: Grala H. Jagiellonowie a Moskwa. S. 72–73.

<sup>22</sup> Acta Tomiciana. T. III. Posnaniae, 1853. Nr. 232. P. 181–183.

<sup>23</sup> См., например: Поссевино А. Исторические сочинения о России XVI в. / пер. Л. Н. Годовикова; ред. В. Л. Янин. М., 1983. С. 37, 39–40. О взглядах Скарги см.: Chodyncki K. Kościół prawosławny. S. 217–220.

<sup>24</sup> Grala H. Jagiellonowie a Moskwa. S. 72–73.



дения православного Александра Ходкевича, когда в преддверии очередного похода Василия III на Смоленск он обратился на сейме в Пётркове (1514) к польской шляхте с просьбой помочь Литве – ради «всего христианства»<sup>25</sup>. Этот пример дает нам возможность оценить неспешность Русского государства, рассчитывавшего на укрепление в Польско-Литовском государстве своего рода промосковского крыла, которое в первую очередь должны были составлять православные русичи.

Однако политическая реальность была довольно далека от представлений московской элиты по поводу ее общности с православной русью ВКЛ, якобы угнетаемой «латинянами». Приверженцы русской веры являлись многочисленным и весьма влиятельным меньшинством в Ягеллонской монархии. Православная элита ВКЛ, поддерживаемая многими церковными иерархами, твердо стояла на стороне Литвы. В глазах служителей православной церкви ВКЛ именно династия Ягеллонов, пусть и католического вероисповедания, гарантировала среди прочего легитимность и нерушимость церковного устройства, в то время как возможная победа Москвы означала конец самостоятельной Киевской митрополии и как минимум понижение ее статуса, если вовсе не ликвидацию отдельных ее епархий. Для тогдашней русинской элиты существовала очевидная связь между Киевом и отечеством, которое православный монах ВКЛ Исайя Каменчанин назвал в своей челобитной «Новым Израилем»<sup>26</sup>.

Часто светские сановники ВКЛ из руси – православные паны-рады – играли ключевую роль в противостоянии с Москвой. Эпистография этого периода предоставляет нам немало ярких примеров искреннего воодушевления, которое они испытывали в случае побед своего (католического) монарха над врагами с востока (так или иначе, единоверцами), которых при краковском дворе именовали «*schismatici et heretici*». Добавим, что представители этих кругов (православной Руси ВКЛ) относились к борьбе с Москвой как к священному долгу перед «милой родной землей», «краем почти святым», «землей русской»<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Halecki O. Dzieje unii jagiellońskiej. T. II. S. 61.

<sup>26</sup> Grala H. Kołpak Witołdowy czy czapka Monomacha? Dylematy wyznawców prawosławia w monarchii ostatnich Jagiellonów // *Katolicyzm w Rosji i prawosławie w Polsce (XI–XX w.)*. Warszawa, 1997. S. 52–55.

<sup>27</sup> «Wydziwić się temu nie mogę... dlaczego WKM, mój miłościwy pan tę ziemię miłą ojczyznę swoją, rozkoszny a prawie święty kraj, ziemię ruską, w opanowanie nieprzyjacielowi swemu posiadać dopuszczać raczysz» (Роман Сандушко к Сигизмунду II Августу, 21 мая 1568) // *Archiwum XX Sanguszków w Sławucie. T. VII (Dyplomatariusz gałęzi niesuchojeżskiej. T. II)*. Lwów, 1910. S. 263. Там же см.: Григорий Хоткевич к Роману Сангушке, ок. 28 июля 1567

Подтверждение этому мы найдем и в сообщении Антонио Поссевино о переговорах в Яме-Запольском. Во время скрепления мирной грамоты один из литовских дипломатов Михаил Гарабурда, ревностный поборник православия, категорически отказался присягнуть на православный крест и целовал крест латинский, ибо «предпочел достоинство своего монарха своему собственному убеждению», хотя «московиты по своей русской вере убеждали его не целовать наш крест, а целовать крест московитов»<sup>28</sup>.

Динамику взаимных претензий довольно точно фиксируют вопросы «русских» составляющих в титулатуре монархов; они позволяют также проследить расширение понятия «Русь» в дипломатических контактах. Данная тема хорошо изучена, что освобождает нас от обязанности подробно останавливаться на спорах вокруг титулатуры, а потому обратим внимание лишь на несколько ключевых эпизодов, с этими спорами связанных.

Формулировку «государь всея Руси» великий князь впервые применил в контактах с ВКЛ в январе 1493 г. (хотя Иван III так титуловал себя сам в переписке с венгерским королем Маттьашем Корвином уже в 1488 г.). Еще раньше, на переговорах в Москве в конце 1492 г., московская сторона прямо заявила послам из ВКЛ, что Литва «неправдой держит многие земли и воды наши»<sup>29</sup>. Когда в январе–феврале 1494 г. после промежуточных – складывавшихся неудачно для

(S. 167–168); Станислав Пац к Роману Сангушке, 30 июля 1567 г.: «Дай Пана Боже и вперед, абы неприятель Господарский под ноги Его Королевской Милости впадал» (S. 169–170); Остафий Воллович к Роману Сангушке, 9 августа 1567 г.: «Покорне дякую фалечи Пана Бога, иж так милостивым обороницю и сторожом здоровья Вашей Милости быти рачил, а щитом Ласки своей Бозское войскам и паньствам Его Кролевской милости быти и доказывати рачит» (S. 172–173); Григорий Хоткевич к Роману Сангушке, 15 сентября 1567 г. (S. 195). Ср.: *Grafa H. Kołpak Witoldowy czy czarпка Monomacha*. S. 56–57; *id. Rutheni vs Moschi*. S. 38–41. Неудивительно, что именно из-за своей непоколебимой верности католическому монарху даже столь ревностный поборник православия, как набожный Ходкевич, являлся в глазах Ивана IV отступником от «истинной веры», см.: Послания Ивана Грозного. С. 268. Ср.: *Grafa H. Herren-Rada und Dumabojarren*. S. 361.

О лояльном отношении православных русинов, в т. ч. представителей духовенства, к ягеллонской монархии см.: *Grafa H. Kołpak Witoldowy czy czarпка Monomacha?* S. 51–67; *id. Rutheni vs Moschi*. S. 34–51; *id. Herren-Rada und Dumabojarren*. S. 360–363. Ср. также: *Chodynicki K. Kościół Prawosławny a Rzeczpospolita Polska*. S. 103–107; *Łapiński A. Zygmunt Stary a Kościół Prawosławny*. Warszawa, 1937. S. 169–174.

<sup>28</sup> Поссевино А. Исторические сочинения о России. С. 137. О взглядах Гарабурды см. также: *LepszыK. Haraburda Michał* // *Polski Słownik Biograficzny*. T. 9. 1960. S. 288–291; Юзефович Л. А. Миссия Исаяи (1561 г.) и Остафий Волович // *Советское славяноведение*. 1975. № 2. С. 73–81.

<sup>29</sup> Сб. РИО. Т. 35. № 18. С. 118.

Великого княжества Литовского – военных действий переговоры были возобновлены, московская сторона продолжала настаивать на своей позиции, решительно отклоняя «исторические» аргументы литовских дипломатов, предлагавших заключить перемирие по образцу «докончаний» великих князей московских Василия I и Василия II с литовскими монархами. Москва подчеркивала, что эти условия ей теперь не подходят (многое-де изменилось вследствие прежних княжеских междоусобиц на Руси), и заявляла, что Александр Ягеллон справедливости ради должен «того нам нашего поступится»<sup>30</sup>. В ходе переговоров московские дипломаты последовательно использовали в адрес своего монарха титул «государь Всея Руси». Рассчитывая на «вечный мир» (порукой которому должен был стать брак литовского монарха с дочерью московского государя Еленой), литовцы тогда не стали фокусировать особого внимания на титулярной новелле<sup>31</sup>. В скором будущем стало ясно, что это было серьезным упущением. В преддверии очередного конфликта, отвечая на претензии тестя, великий князь литовский согласился признать за ним титул «государя всея Руси» при условии письменного подтверждения со стороны Ивана III, что Киев и остальную Русь тот объявит законным наследством Литвы (1499). Великий князь московский назвал это требование «безлепечным делом»<sup>32</sup>.

Очередные московско-литовские переговоры весной 1503 г., в которых принимали участие также дипломаты других ягеллонских государств (послы венгерского короля Владислава и посольство польское, ибо Александр Ягеллон унаследовал в 1502 г. королевский престол), привели к расширению поля идеологического конфликта. Иван III открыто заявил послам Владислава, что «русская земля от наших предков из старины наша отчизна», а Александр отказал Ивану III в титуле «государь всея Руси», сославшись на свой новый статус: мол он мог бы величать так тестя будучи великим князем литовским, но в качестве короля польского делать этого уже не может, «коли в королевстве и под королевством есть большая часть Руси»<sup>33</sup>. Так был сделан первый шаг к войне за «*dominium Russiae*» между Москвой и Краковом.

<sup>30</sup> Сб. РИО. Т. 35. № 24. С. 114–116.

<sup>31</sup> Титул Ивана III в литовском акте перемирия, см.: Сб. РИО. Т. 35. № 24. С. 129, 132. *Sr. Natanson Leski J. Granica moskiewska. S. 95–97.*

<sup>32</sup> Сб. РИО. Т. 35. № 61. С. 285.

<sup>33</sup> Там же. № 73. С. 358. См. текст инструкции Александра для послов: Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией. Т. I. СПб., 1846. № 200. С. 347–348. См. также: *Natanson Leski J. Granica moskiewska. S. 109–110.*

Очередные этапы этого конфликта также сопряжены со спорами о титулатуре (в частности, о предикатах «смоленский», «полоцкий», «инфлянский»). Чаще всего в связи с новыми завоеваниями Московского государства при Иване IV, потом – с успешным контрнаступлением Польско-Литовского государства при Стефане I Батории<sup>34</sup>. Следствием этого противостояния стало обращение элиты ВКЛ (а с 1569 г. Речи Посполитой) к традициям Киевской Руси и Киева как исторической столицы древнерусской государственности и русского православия. Именно обладание «матерью городов русских» позволяло Ягеллонам в споре с великим князем московским подчеркивать легитимный характер своих прав на наследование Рюриковичам. Особую силу этот аргумент возымел после царской коронации Ивана IV (1547), ибо только владение Киевом являлось со времен Владимира Мономаха основанием для принятия кем-либо из Рюриковичей подобного титула. Потому-то Сигизмунд II Август не намерен был признавать Ивана IV царем. В этой ситуации сам факт принадлежности столицы древнерусской государственности Ягеллону дал тому основания заявить во время ратификации перемирия 1549 г., что к Киевскому наследию апеллировать может лишь один монарх – он сам, король Польский и Великий князь Литовский<sup>35</sup>.

Полвека спустя эта мысль найдет свое развитие в наказе Сигизмунда III, направленном им в Москву послам – Станиславу Витовскому и князю Яну Друцкому-Соколинскому (1607):

Panowie posłowie przypomnieć mają, że gospodarowie moskiewscy coraz to sobie nowych tytułów nowych przyczyniają, jako już ich siła nad zwyczaj przyczynili i tytuł wszystkich Rusi niesłusznie sobie przywłaszczają. Gdyż jego Królewska Mość Pan nasz dwanaście województw całych wielkich ruskich, a nadto i dwie stolice ruskie: Kijów i Halicz trzymać raczy i nie chce gospodarowi moskiewskiemu tytułu tego z ujmą swą przyznawać<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Подробный анализ титулатуры российских монархов на данный период см.: *Филюшкин А. И. Титулы русских государей*. М.; СПб., 2006.

<sup>35</sup> «И что ся дотычет Великого Князя Киевского Манамаха, казал Его Милости им поведить, же то суть речи давние, а тот столец Киев есть и будет, дали Бог в моци, в руках и держании его Королевское милости, и никому бы тым именем и тытулом Царства Киевского не было пристойно писатися одно его Королевской милости, а не Великому Князю Московскому» (см.: Книга посольская Метрики Великого Княжества Литовского содержащая в себе дипломатические сношения Литвы в государство короля Сигизмунда Августа. Т. I (с 1545 по 1572 год). Изд. М. Оболенский, И. Данилович. М., 1843. № 33. С. 51). Ср.: *Natanson Leski J. Granica moskiewska*. S. 161.

<sup>36</sup> *Polak W. Trzy misje. Rokowania dyplomatyczne*. S. 16.

Стоит подчеркнуть, что в инструкции для дипломатов, которых ожидали исключительно тяжелые переговоры с боярами царя Василия IV Шуйского, появилось развернутое обоснование прав Сигизмунда на Русь, гармонично соединявшее две традиции: Ягеллонскую (Киев) и Пястовскую (Галич).

Упоминание Галича в контексте прав польских королей на русские земли отнюдь не является чем-то новым в истории их соперничества с московскими государями. Еще в 1563 г. Иван IV в письме к Сигизмунду Августу наметил масштаб своих территориальных притязаний, сославшись на наследие Мономаховичей, в этот раз через родство с великим князем киевским Мстиславом Владимировичем (1076–1132): «А только сыскивати всеє свое вотчины, ино и Вильна была и Подольская земля, и Галицкая земля, и Волынская земля к Киеву»<sup>37</sup>.

Скоро, во время переговоров в Москве (1563), стал известен весь каталог земель бывшей Руси, возбуждавших аппетит у царя. Среди них оказались также Перемышль, Холм и Брест (1563)<sup>38</sup>. Требования Москвы, распространявшиеся теперь уже не только на территорию Литовской Руси (почти на все земли ВКЛ, за исключением Жмуди), но и Короны Польской, взволновали польскую шляхту, до тех пор не сильно вовлеченную в затяжной конфликт на далеких рубежах ВКЛ. В скором времени перевод царского послания на польский язык (кстати, с весьма симптоматичной «корректурой» – *“Podolska ziemia, Wołyńska wszystka ku Lwowu”*) начал свою жизнь в досеймовых дебатах как антимосковский агитационный документ. Падение Полоцка продемонстрировало депутатам, что притязания Ивана IV являются угрозой для самой Польши – для восточной части разделенного Вислой королевства (*“grożąc się też i na Koronę, a granice sobie po Białą Wodę, to jest po Wisłę zakładając”*)<sup>39</sup>.

Притязания Ивана IV потрясли польскую шляхту, свидетельство чему известная поэма Яна Кохановского «Сатир» (*“Satyr albo dziki mąż”*), написанная к открытию Варшавского сейма:

---

<sup>37</sup> Сб. РИО. Т. 71. № 10. С. 172. Немного раньше, во время переговоров с литовским посольством в феврале 1562 г., московская сторона расширила свои традиционные притязания на ряд других русских земель, считая «старинными извечными вотчинами царя» не только Киев и Волынь, но также Подолье, см.: Там же. С. 41–43.

<sup>38</sup> Сб. РИО. Т. 71. № 12. С. 260.

<sup>39</sup> Это цитата из сеймовой речи подканцлера Петра Мышковского от 22 ноября 1563 г. См. также: Janicki M. Tłumaczenie listu Iwana Groźnego do Zygmunta Augusta i jego rola w agitacji przed sejmem warszawskim 1563 r. // Polska kancelaria królewska czasów nowożytnych między władzą a społeczeństwem. Cz. II. Kraków 2006. S. 73–86.

*Moskiewski wziął Połocko i listy wywodzi,  
ze prawem przyrodzonym Halicz nań przechodzi  
A by chciał patrzeć prawa, trzymałby ją z wami,  
Bo on się mało bawił konstytucyjami<sup>40</sup>.*

Тесно связанный с королевской канцелярией и прекрасно разбиравшийся в достаточно сложных вопросах восточной политики, Кохановский много лет спустя с иронией отнесся и к «римской» родословной Ивана IV:

*Ta dobra myśl go naszła, gdy Połocka dostał,  
A w Inflanciech zaś panem wilczym prawem został.  
Czwartynasty potomek rzymskiego cesarza,  
Augusta. Któż wie, gdzie wziął tego kronikarza<sup>41</sup>.*

С сарказмом превосходно образованного гуманиста, направленным против доморощенных попыток русского царя переписать под себя историю христианской Европы, Кохановский, гражданин и интеллектуал, предупреждает о необузданном аппетите монарха-соседа, который, свысока относясь к другим (*"wszystkie lekce króle chrześcijańskie uważając przy sobie"*) и прибегая к силе в отношении с ними (*"wilcze prawo"*), выдвигает территориальные претензии безосновательно.

Диагноз Кохановского не входил в противоречие с реальностью. Достаточно упомянуть мифического первопредка Ивана IV Пруса – «брата римского императора Августа», – подкреплявшего притязания царя на Пруссию, входившую во владения польских королей. В этой связи указанные выше различия в понимании, что такое Русь, автоматически теряли свое значение: декларации Ивана IV доказывали, что предметом его воцелений являлась Русь Коронная, издавна интегрированная в Польшу. Все это должно было подстегнуть коронную шляхту к войне с Москвой и подтолкнуть ее к более тесному сотрудничеству с ВКЛ против общего врага. Следствием этого в определенном смысле и стала заключенная в скором будущем Люблинская уния 1569 г.

Со временем – в условиях Смуты и смены династии на московском престоле – в Речи Посполитой устоялась практика подчеркивать родословное превосходство польско-литовских монархов (потомков Рюрика по женской линии) и их приоритетные права на московский престол. (Это можно рассматривать как своеобразный реванш за антигеллонские и антибаторианские выступления мо-

<sup>40</sup> Kochanowski J. Dzieła polskie. Oprac. J. Krzyżanowski. Warszawa, 1989. S. 60. Ср.: Janicki M. Tłumaczenie listu Iwana Groźnego. S. 84–85.

<sup>41</sup> Kochanowski J. Dzieła polskie. S. 643.

сковской дипломатии времен Ивана IV Грозного, настаивавшего, что он, в отличие от своих «худородных» соперников, русским землям ВКЛ «сродич и дедич». На начальном этапе правления новой русской династии эта аргументация имела определенный вес.) При «неродовитых» Романовых она получила распространение даже среди представителей польско-литовской княжеской знати, не говоря уж о том, что для шляхты был странным сам факт происхождения нового государя от одного из церковных иерархов (впоследствии московского патриарха Филарета). В Речи Посполитой распространилось унизительное прозвище для нового царя: «Михайло попович».

Впервые о правах Сигизмунда III Вазы на московский престол заявил во время Варшавского сейма (18 января 1609 г.) его доверенный советник по московским делам литовский канцлер Лев Сапега. Рассуждая об исключительных возможностях, которые возникли в связи с российской Смутой (*“okazje wielkie moskiewskie są”*), и доказывая на основе специальной исторической выборки, что поход на Москву имеет все составляющие «справедливой войны» (*“Mógłby kto kiedy sprawiedliwszą wojnę mieć jako WKM mieć będziesz z tym narodem moskiewskim?”*), хотя это традиционно вызывало сомнения у шляхетского сословия, литовский сановник приходил к выводу, что царский престол не может и не должен принадлежать Василию IV Шуйскому, как убийце своего предшественника Дмитрия I (*“bo zabieł prawdziwego dziedzica”*). Всей полнотой прав на московский трон обладает, по его мнению, именно Сигизмунд III, предок которого был женат на «московитянке» (*“bo za przodkiem WKM była Moskiewka, stąd originem jakom wyżej rzekł rodu swego WKM wiesziesz”*)<sup>42</sup>. Вопрос об идентификации «московской прабабушки» польского короля весьма интересен. Вопреки догадкам исследователей, это вряд ли мать Казимира Ягеллона Сонька Гольшанская, православная княжна из литовского рода Ольгимунтовичей<sup>43</sup>. Мы не можем отождествлять ее и с Еленой Ивановной, супругой Александра Ягеллона, ибо этот брак оказался бездетным, а обстоятельства смерти московской супруги польского короля иногда становились камнем преткновения в контактах между Великим Литовским и Великим Московским княжествами<sup>44</sup>. В данном случае речь может идти, пожалуй, только о

<sup>42</sup> Речь Льва Сапегы см.: *Diariusz sejmu walnego w Warszawie pro die XV mensis Februarii złożonego in Anno Domini 1609* // *Biblioteka Zakładu narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu*, nr 6603/II. P. 706–710.

<sup>43</sup> *Polak W.* O Kreml i Smoleńszczyznę. S. 72.

<sup>44</sup> *Bartoszewicz J.* Helena Iwanowna, żona Króla Aleksandra Jagiellończyka. Biblioteka Warszawska, 1847; *Церетели Е.* Елена Иоанновна, великая княгиня Литовская, Русская, королева Польская. СПб., 1896. Ср.: *Wdowiszewski Z* *Genealogia Jagiellonów i Domu Wazów w Polsce*. Kraków, 2005. S. 108–110.

супруге Ольгерда и матери Ягайлы тверской княжне Юлиане Александровне, сестра которой Мария была женой великого князя московского Семена Гордого, дочь Елена вышла замуж за выдающегося представителя московской линии Рюриковичей князя Владимира Андреевича Серпуховского, а сын Семен-Люгвен женился на дочери Дмитрия Донского Марии и стал основателем весьма влиятельного рода московской знати – князей Мстиславских (таким образом, глава «литовской партии» в Москве периода Смуты князь Федор I Мстиславский являлся родственником Сигизмунда III, сына Екатерины Ягеллонки и внука Сигизмунда I Старого)<sup>45</sup>. Аргументы Сапеги адресованы были в первую очередь польской шляхте, хотя косвенно могли быть использованы и в контактах с московской элитой. Сюжет с русскими предками Сигизмунд использовал также в своей переписке со Священным Римским престолом<sup>46</sup>.

Со временем «древнерусские корни» династии Вазов стали существенным аргументом польско-литовской дипломатии в контактах с Москвой. В ходе двусторонних переговоров осенью 1618 г., приведших к заключению Деулинского перемирия, посланники Речи Посполитой апеллировали к происхождению королевича Владислава от Рюрика и императора Августа, в противовес гораздо менее знатному роду Михаила Федоровича (*"Michajło jest popowicz i podłej familii człowiekiem. Siłą jest w Moskwie zacniejszych nad Romanowych, jako familia Mścislawskich, Szujskich, Kurakinów, Trubeckich, Gali-cynów, Szeremeciów, Mezeckich, Worotyńskich i wiele inszych familii zasłużonych"*)<sup>47</sup>. Начиная свой поход на Москву, «царь, государь и великий князь Владислав Сигизмундович всея Руси» распространил свою грамоту-манифест, в которой ссылался на «прародителей и предков наших по степени российских государей» (декабрь 1616 г.), правда, без особенного успеха<sup>48</sup>. Тем не менее, даже отказавшись по Поляновскому миру (1634) от претензий на московский престол, Владислав IV – тогда уже король польский и великий князь литовский – не высоко ценил династические права Романовых. Так, по случаю одного из многочисленных пограничных споров между Рус-

<sup>45</sup> Cp. Tęgowski J. Pierwsze pokolenia Giedyminowiczów. Poznań-Wrocław 1999. S. 53–56, 119–124.

<sup>46</sup> Theiner A. Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia. T. III. Romae, 1863. P. 316.

<sup>47</sup> Sobieski J. Dziennik ekspedycyjnej moskiewskiej dwuletniej królewicza Władysława 1617–1618. Oprac. J. Byliński, W. Kaczorowski. Opole, 2010. S. 83–84, 149–150.

<sup>48</sup> Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи археографической экспедицией императорской академии наук. Т. 1. СПб., 1841. С. 66–68.



ским государством и Речью Посполитой он весьма иронично заметил, что у активного участника этого спора князя Еремии Корибут-Вишневецкого – потомка Гедиминовичей, породнившихся с Рюриковичами, значительно больше прав на Москву, чем у царя Михаила I Федоровича на его заднепровские владения.

Долгий, почти непрерывный («завсегдатый») характер противостояния двух государств на протяжении без малого двух веков постепенно привел к закреплению в массовом сознании стереотипа «прирожденного» врага. Этому способствовали как внутренние изменения в социальном, конфессиональном (Реформация и с 1596 г. церковная уния в Речи Посполитой, учреждение патриархата в Русском государстве) и культурном облике государств (например, полонизация русской элиты ВКЛ), так и различие их политических систем (шляхетская демократия vs. самодержавие). И все же вплоть до середины XVII в. общие корни Московской и Литовско-польской Руси не подвергались сомнению. О них часто вспоминали во время примирения, в ходе дипломатических переговоров о возможном союзе или даже унии [ср., например, посольства Льва Сапеги (1600) и Адама Киселя (1647)].

Яркий пример использования мотива «славянского родства» являет собой речь канцлера Льва Сапеги на московских переговорах о вечном мире (4 декабря 1600 г.):

*Myśmy z wami Słowacy narodu jednego  
Boga z Wami chwalimy w Trójcy jedynego  
I jednaką cześć, chwałę Jemu oddajemy,  
Kęs wadzi, że się mało co nie rozumiemy.  
Słuszna tedy, byśmy wprzódz swe monarchy zwiedli  
W przyjaźń wieczną, ich państwa do tego przywiedli,  
Żeby z sobą i miłość, zgodę wieczną wzięli,  
Przeciw wszystkim poganom braterstwo przyjęli<sup>49</sup>.*

Столь примирительный тон выступления литовского дипломата был вызван в первую очередь особым характером самого посольства. Оно должно было не только заключить вечный мир, но и добиться от Москвы согласия на своего рода федерацию Польско-Литовского государства и Московского царства<sup>50</sup>. Правда, этот примирительный тон переговоров поменялся, когда вместо реальных шагов по объединению государств на повестку дня снова вста-

<sup>49</sup> Pielgrzymowski E. Poselstwo i krótkie spisanie rozprawy z Moskwą. Poselstwo do Zygmunta Trzeciego. Wyd. R. Krzywy. Warszawa, 2010. S. 67. Cp.: Tyszkowski K. Poselstwo Iwa Sapiehy w Moskwie 1600 r. Lwów, 1927. S. 55; Gra-la H. Herren-Rada und Dumabojaren. S. 370.

ли старые обиды и взаимные территориальные претензии. Они начались с требования Москвы признать права Бориса Годунова на Ливонию как вотчину московских государей на протяжении почти шести веков. Это вызвало встречные претензии Речи Посполитой на Новгород, Псков и Смоленск, что в целом отвечало сложившемуся на предыдущих переговорах ритуалу. Тогда Москва вновь напомнила об исконно своих Киеве и Волыни. Так, в очередной раз полем (дипломатического) сражения стали земли Древней Руси<sup>51</sup>. В конце концов затянувшиеся переговоры завершились – вопреки «великим надеждам» – продлением перемирия между государствами на последующие 20 лет. Однако очередной поворот в отношениях между Московским царством и Речью Посполитой, связанный с именем Дмитрия I Самозванца, привел к тому, что о согласованном с таким трудом перемирии скоро забыли.

Вступление на царский престол Лжедмитрия не знаменовало собой окончания известных споров на обладание «Русью», особенно если учесть, что новый монарх решил именовать себя даже не «царем», а «императором Всея Руси». Во время официальной аудиенции послов Речи Посполитой Миколая Олесницкого и Александра Госевского (13 мая 1606 г.) эти амбиции Лжедмитрия вызвали спор, а затем беспрецедентное нарушение дипломатического этикета московского двора, – сидя на престоле (*“w majestacie”*), Лжедмитрий самолично стал отстаивать свой титул «императора»<sup>52</sup>. Московский переворот и воцарение Василия IV Шуйского вернули спор в прежнее русло. Очередные великие послы Речи Посполитой Станислав Витовский и князь Ян Друцкий-Соколинский поспешили в Москву (1607), снабженные инструкцией, в которой в максимальном объеме были перечислены традиционные территориальные претензии Речи Посполитой к Москве (Псков, Новгород Великий и Смоленск), что, конечно, следует воспринимать в первую очередь как дань сложившемуся дипломатическому ритуалу, ибо их московские визави непременно стали бы требовать для царя возвращения русских земель Речи Посполитой. Конечно, это был своеобразный «технический прием» в ожидании предстоящих нелегких переговоров (напомним, что их предшественники всё это время оставались в Москве в качестве заложников). Из длинной царской титулатуры оспаривался именно титул «государь Всея Роси», как ущемление

<sup>51</sup> Pielgrzymowski E. Poselstwo i krótkie spisanie rozprawy z Moskwą. S. 118–119, 130–131.

<sup>52</sup> См.: Poselstwo od Zygmunta III krola polskiego do Dymitra Iwanowicza cara moskiewskiego (Samozwańca) z okazji jego zaślubin z Maryną Mniszchówną. Oprac. J. Byliński. Wrocław, 2002. S. 24, 33–39.

прав короля и самóй Речи Посполитой<sup>53</sup>. В этой ситуации не удивляет, что помимо заключения 25 июля 1608 г. очередного перемирия с Речью Посполитой на 4 года русский государь после подписания Выборгского договора со Швецией (февраль 1609 г.) вспомнил о территориальных притязаниях Ивана IV и заново ввел в царскую титулатуру предикат «полоцкий». Это решение, да еще вдогонку к только что заключенному военному союзу с Карлом IX Судерманским, заклятым врагом Сигизмунда III, должно было восприниматься польско-литовской элитой как очередной *casus belli*<sup>54</sup>. Открытый конфликт, который скоро вспыхнул между Речью Посполитой и Русским государством, почти на десятилетие обрек обе стороны на военные действия и довольно частые и затруднительные дипломатические переговоры. Вопрос «русского наследства» и исторических прав Москвы и Речи Посполитой на те или иные земли бывшей Руси и даже сам московский престол (а Вазы утверждали свои права на него как потомки Рюриковичей) занимал в них отнюдь не последнее место. Существенных изменений в эту картину не внесли ни Деулинское перемирие (1618), ни первые десятилетия правления Романовых вплоть до Смоленской войны (1632–1634).

Отношения между государствами улучшились после «вечного» Поляновского мира (1634), сулившего им сближение перед лицом татарско-турецкой угрозы. Этому способствовала и примирительная позиция Речи Посполитой, особенно короля Владислава IV (еще недавно претендовавшего на царский престол), во время сложной и затяжной процедуры размежевания границы<sup>55</sup>.

На пике этого кратковременного сближения произошло неожиданное событие. Великий посол Речи Посполитой каштелян киевский Адам Кисель во время торжественного приема в Кремле 28 августа 1647 г. начал свою речь со следующих слов:

Великое королевство Польское с великими княжествами своими, которым счастливое государствует Наяснейший Великий Государь мой и великое государство царство Вашего Царского Величества Русское яко же два кедры ливанские от единого корени, также те оба

<sup>53</sup> См.: Biblioteka Czarotoryskich w Krakowie. Rkps 2101. K. 60–69.

<sup>54</sup> О Выборгском договоре см.: Козляков В. Василий Шуйский. М., 2007. С. 181–183.

<sup>55</sup> Флоря Б. Н. Османская империя, Крым и страны Восточной Европы во второй половине 30-х – 40-х гг. XVII в. // Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XVII в. Ч. 1. М., 1998. С. 157–175. О ходе работ над размежеванием границы см.: Godziszewski W. Granica polsko-moskiewska wedle pokoju polanowskiego (wytyczona w latach 1634–1648) // Prace Komisji Atlasu Historycznego Polski. Zeszyt III. Kraków. 1935. S. 1–96.

великие государства сочте и создала есть десница Вседержителя Господа от единой крови словенское и от единого языка словенского народу. Свидетельствуют о всем греческие и латинские летописцы и историки, наипаче же истинный свидетель есть сам язык обоим великим государствам аки одному народу общий и неприменный<sup>56</sup>.

Мотив общих славянских корней звучал в речи киевского каштеляна еще неоднократно («*единые крови есьмя славянские*», «*в народах славенских с которых яко предложено есть обои великие государства сложены*» и т. п.), но особенное место в ней занимал сюжет, касающийся традиции крещения Руси, который должен был подвести основание под сотрудничество двух государств в противостоянии крымской Орде: «*Где крест Святый Владимир принял в Херсоне или в Корсуне, там ныне Перекоп названный и Орда татарская живет, где половцев седалища пожертых и с именем своим погребленных саблею предков наших были*»<sup>57</sup>. В случае с Киселем и сюжет крещения князя Владимира, и упоминание «предков наших» не должны удивлять. Каштелян киевский, известный как активный участник размежевания границы, последовательно акцентировал свою преданность православию (из его речи на сейме 1648 г.: «*wiarą jedną błahoczystywą szczyzę się*») и принадлежность к «древнейшему русскому народу» («*starożytnego narodu ruskiego*»). Своим предком он считал Свенальда, известного по древнерусским летописям воеводу Владимира Великого, а в качестве родового прозвища использовал «Свентолдыч»/«Свенальдич». Примечательно, что в украинском летописании первой половины XVII в. именно Свенальду приписана известная по «Повести временных лет» уловка с киселем и медовым сытом, с помощью которой жители Белгорода спаслись от осаждавших их печенегов (997)<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> РГАДА. Ф. 79 (Сношения России с Польшей). Оп. 1. Кн. 72. Л. 326 об. Сп.: Sysyn F. A Speech before the Tsar: Adam Kysil's Oration on August 28, 1647 (N. S.) // *Między Wschodem a Zachodem. Rzeczpospolita XVI–XVIII w. Studia ofiarowane Zbigniewowi Wójcikowi w siedemdziesiąt rocznicę urodzin*. Warszawa, 1993. S. 133–142. Стоит добавить, что польский текст этой речи звучал еще более торжественно и убедительно: «*Wielkie Królestwo Polskie z Xięstwą swoiemy, Którym szczęśliwie panuje Naiśniejszy Wielki Hospodar Król, Pan mój, i Waszego Carskiego Wieliczeństwa Wielkie Ruskie Hospodarstwo, iako dwa cedry libańskie z iednego wynikłe korzenia, tak z iednego narodu Słowiańskiego Państwa obiedwie Wszechmocna Boska ręka zgromadziła i ufundowała*» (см.: Sysyn F. *Between Poland and the Ukraine. The Dilemma of Adam Kysil, 1600–1653*. Cambridge, Massachusetts, 1985. P. 313).

<sup>57</sup> РГАДА. Ф. 79 (Сношения России с Польшей). Оп. 1. Кн. 72. Л. 333 об. – 334.

<sup>58</sup> Grala H. Rzecz o «Panu z Brusilowa» (w związku z książką Franka Sysyna, *Between Poland and Ukraine. The Dilemma of Adam Kysil. 1600–*

То, что сказал Кисель в Кремле в августе 1647 г., нельзя сводить к риторическому приему. Сановник Речи Посполитой, яркий представитель "*gente Ruthenus natione Polonus*", на переговорах с московскими дипломатами в 1645 г. изложил свои взгляды еще более радикально. Он указал тогда на общее происхождение жителей обоих государств от сарматов, осудив при этом их застаревшую вражду ("*dziedziczne hostilitates między Sarmatami a sarmatami у między Chrześciany a Chrześciany*")<sup>59</sup>. Его сопоставление двух Сарматий интересно еще и потому, что он как лидер православного меньшинства на сейме 1641 г., выступая от имени шляхты киевской, волынской, брацлавской и черниговской, апеллировал к сословному единству, напоминая, что предкам русской шляхты – «сарматам России» – гарантировалась свобода религии, когда они добровольно вступали в союз с Польшей ("*ad Sarmatos Polonos libere accesserunt*")<sup>60</sup>.

К сожалению, скоро все резоны и надежды польско-литовской элиты на сотрудничество с Россией пришлось похоронить. Антикрымский и антитурецкий союз, как оказалось, не имел никакого значения в свете грядущего соперничества за украинские земли, за историческую Русь. Постановление Переяславской Рады и переход казачества «под высокую царскую руку» перечеркнули все планы «антибасурманского» сотрудничества и дали начало очередному этапу соперничества за "*dominium Russiae*", которое переросло в изнуряющую и весьма затратную 13-летнюю войну (1664–1667), итоги которой коренным образом поменяли расстановку сил в Восточной Европе<sup>61</sup>.

1653, Cambridge Mass. 1985) // *Przegląd Historyczny*. Т. 80. Nr 2. 1989. S. 181–182. Ср.: Sysyn F. The Dilemma of Adam Kysil. P. 262–263, 269.

<sup>59</sup> Biblioteka Czarotoryskich w Krakowie. Rkps 1657. P. 503. Ср.: Sysyn F. The Dilemma of Adam Kysil. P. 314.

<sup>60</sup> Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Т. II. Киев, 1898. Приложения. С. 153–154. Ср.: *Dzięgielewski J.* O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV. Warszawa, 1986. S. 191.

<sup>61</sup> О крымско-турецком аспекте в отношениях Речи Посполитой и Русского государства в середине XVII в. см.: Заборовский Л. В. Порта. Крымское ханство и государства Центральной и Восточной Европы в 1648–1654 // Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы XVII в. Ч. 1. М., 1998. С. 190–225. Относительно политических предпосылок выбора российских элит в 1654 г. см.: Козляков В. Н. За царскую честь война вест время и причины принятия решения о войне с Речью Посполитой в середине XVII в. // *Российская история*. 2017. № 1. С. 32–48 (к сожалению, автор не учел здесь значительной части наработок польской историографии, и – что является, на наш взгляд, главным недостатком этой весьма важной и интересной работы, – почти не использовал

События этой войны хронологически выходят за рамки нашей статьи, однако мы хотим обратить внимание на ряд решений царских властей, которые напомнили о прежнем противостоянии, и реакцию на них со стороны Речи Посполитой.

Не подлежит сомнению, что на начальном этапе военных действий в московской пропаганде доминировали религиозные мотивы. Они видны из призывов к православным подданным Речи Посполитой вместе с царскими войсками выступить против супостатов Божьих. Из лагеря под Смоленском в августе 1654 г. были разосланы царские грамоты к православным владыкам Львова и Перемышля, а также к населению Волыни, Брацлавщины и Подолья, в которых им предлагалось переходить под власть Алексея Михайловича<sup>62</sup>. Мы воспринимаем это как политическую попытку воссоздать Древнюю Русь в ее исторических границах. Манифестацией территориальных притязаний Московского государства является царская титулатура Алексея Михайловича. С 1654–1655 гг. она звучала так: «Государь, Царь и Великий князь всея Великия и Малыя и Белья России Самодержец». В результате военных успехов Москвы появились и новые, привязанные к конкретным территориям предикаты и дополнения, что следует рассматривать как продолжение прежних традиций. После торжественного въезда в завоеванную Вильну (30 июля 1655 г.) царь принял титул «государя Полоцкого и Мстиславского», а затем, когда были взяты Ковно и Гродно, «великого князя Литовского, Белой России, Волынского и Подольского» (особый указ от 3 сентября 1655 г.). Со временем появились новые ведомства, которые должны

---

довольно широкого круга польских источников). Сконцентрировав свое внимание на конфессиональном аспекте конфликта и верно уловив желание московской элиты взять реванш за прежние поражения, Смуту и Смоленскую войну 1632–1634 гг. (см.: Козляков В. Н. За царскую честь. С. 32, 41–42, 47–48), автор, как нам представляется, недооценил жизнеспособность традиционных идеологических схем Русского государства, неизменно апеллировавшего к русской общности (в конфессионально-этническом измерении) и историческому праву московского государя на царствование над всей Русью, наличие которых в тогдашнем (после вторжения московских войск в пределы Речи Посполитой) политическом дискурсе иллюстрирует целый ряд административных решений и пропагандистских мероприятий. Что касается религиозного аспекта царского решения, ср.: *Tairova-Yakovleva T. The Role of the Religious Factor and Patriarch Nikon in the Unification of Ukraine and Muscovy // Acta Poloniae Historica. T. 110. 2014. S. 5–22.*

<sup>62</sup> Архив Юго-Западной России, издаваемый Комиссией для разбора древних актов, состоящей при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе. Т. 14. СПб., 1889. С. 199–204. Ср.: *Флоря Б. Н. Русское государство и его западные соседи (1655–1661). М., 2010. С. 9–10.*

были ведать завоеванными территориями, – приказы: Великого Княжества Литовского (Литовский), Малороссийский и Смоленский<sup>63</sup>. Желание закрепить за собой новые приобретения далеко не всегда учитывало желания русского населения Речи Посполитой: вряд ли православное духовенство мог порадовать тот факт, что патриарх Никон, следуя примеру царя, повелел включить в свой титул «Малую и Белую Русь», явно нарушая тем самым прерогативы киевского митрополита, в юрисдикции которого находились все православные епархии завоеванных Москвой территорий<sup>64</sup>.

Характер и масштаб притязаний царя на «русское наследие» демонстрирует полный титул Алексея Михайловича, утвержденный государевым указом после Андрусовского перемирия (1667): «Пресветлейший и державнейший великий государь и великий князь всея Великия и Малыя и Белыя России самодержец: Московский, Киевский, Владимирский, Новгородский, царь Казанский, царь Астраханский и царь Сибирский, государь Псковский, великий князь Смоленский, Тверский, Югорский, Пермский, Вятцкий, Болгарский и иных, государь и великий князь Новгорода Низовския земли, Черниговский, Рязанский, Ростовский, Ярославский, Белозерский, Удорский, Обдорский, Кондийский и всея северныя страны повелитель, и государь Иверския земли, Карталинских и Грузинских царей, и Кабардинские земли, Черкасских и Горских князей и иных многих государств и земель Восточных и Западных и Северных Отчичь и Дедичь и наследник и государь и обладатель»<sup>65</sup>. (Обращает на себя внимание то обстоятельство, что независимо от территориальных приобретений, санкционированных условиями перемирия, в царской титулатуре на весьма почетном месте закрепился предикат «Киевский», хотя, согласно договору, историческая столица Руси уже через 2 года должна была вернуться в состав Речи Посполитой<sup>66</sup>.)

Подобные действия встретили сопротивление со стороны Польско-Литовского государства. Уже во время переговоров в Немеже, закончившихся Виленским мирным договором (3 ноября 1656 г.),

---

<sup>63</sup> Центральный государственный архив древних актов СССР. Путеводитель. Т. 1. М., 1991. С. 67–69, 170–172.

<sup>64</sup> *Mironowicz A. Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza. Białystok, 1997. S. 130.*

<sup>65</sup> Лакиер А. Б. Русская геральдика. СПб., 1855. § 66. URL: <http://www.heraldrybooks.ru/text.php?id=43> (22.02.2017). Ср.: Он же. История титула государей России // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1847. Т. LVI. № 10–11. С. 129–130.

<sup>66</sup> *Wójcik. Z. Traktat Andruszowski 1667 i jego geneza. Warszawa, 1959. S. 252–255; Флоря Б. Н. Внешнеполитическая программа А. Л. Ордина-Нащокина и попытки ее осуществления. М., 2013. С. 191.*

представители Речи Посполитой заявили решительный протест против использования Алексеем Михайловичем титулов великого князя Литовского и государя Белой и Малой Руси, косвенно дезавуируя тем самым и послание короля Яна Казимира к царю, доставленное весной 1656 г. Петром Галинским. (Впечатленный царской титулатурой, и польский король добавил к своей новый элемент – предикат «белорусский».) А ведь Виленский договор должен был привести не только к перемирию и заключению военного союза против Швеции, но открыть Романовым путь к польскому престолу.

Показательно, что хотя инструкция для послов предусматривала согласие на передачу Смоленщины Московскому царству в обмен на мир, король Ян Казимир даже после этого должен был сохранить за собой титул «князя смоленского»<sup>67</sup>. Этот компромисс стоит признать весьма характерным для отношений между Речью Посполитой и Московским царством и в будущем. Несмотря на то что вечный мир 1686 г. окончательно подтвердил переход к Русскому государству спорных ранее русских земель – Смоленщины, Черниговщины, Северщины и Левобережной Украины вместе с Киевом, в титулатуре польских королей вплоть до окончательного развала Речи Посполитой (1795) сохранялось воспоминание об их прежних владениях в рамках Польско-Литовского государства. В преамбуле к конституции от 3 мая 1791 г. рядом с именем монарха появились все исторические предикаты: *“Stanisław August z Bożej łaski i woli narodu król polski, wielki książę litewski, ruski, pruski, mazowiecki, żmudzki, kijowski, wołyński, podolski, podlaski, inflancki, smoleński, siewierski i czernihowski”*<sup>68</sup>. Кроме того, вплоть до ликвидации польско-литовской государственности сохранялась иерархия земских чинов утраченных провинций: воеводств смоленского, черниговского и киевского (утраченного частично)<sup>69</sup>.

Весьма убедительно непрерывную связь идеологии Речи Посполитой с традициями Руси продемонстрировали польско-казацкие

<sup>67</sup> Rachuba A. Rokowania w Niemieży w 1656 roku w aspekcie teorii wojny sprawiedliwej // От Древней Руси к России нового времени: Сб. статей. К 70-летию Анны Леонидовны Хорошкевич. М., 2003. С. 503–508. Подробно о материалах и расчетах с обеих сторон, а также о ходе переговоров см.: Флоря Б. Н. Русское государство и его западные соседи. С. 86–166. Ср.: Федорук Я. Виленський договір 1656 року. Східноєвропейська криза і Україна у середині XVII століття. Київ, 2011. С. 323–412.

<sup>68</sup> См. URL: [http://agad.gov.pl/?page\\_id=1675](http://agad.gov.pl/?page_id=1675) (06.03.2017).

<sup>69</sup> Ср.: Urzędnicy województw kijowskiego i czernihowskiego XV–XVIII wieku. Oprac. E. Janas, W. Kłaczewski. Kórnik, 2002; Urzędnicy Wielkiego Księstwa Litewskiego. Spisy. T. IV. Ziemia smoleńska i województwo smoleńskie XIV–XVIII wiek. Oprac. H. Lulewicz, A. Rachuba, P. Romaniuk. Warszawa, 2003.



переговоры, завершившиеся т. н. Гадячским договором (1658)<sup>70</sup>. На основании заключенного тогда между представителями казачьей элиты и посланниками Речи Посполитой соглашения, которое перечеркивало все постановления Переяславской Рады, должно было появиться Великое княжество Русское, куда вошли бы три воеводства – Киевское, Черниговское и Брацлавское, имевшие своих представителей в Сейме и Сенате Речи Посполитой, а также собственную иерархию чинов (в т. ч. гетмана, маршалка и канцлера русского). Во время этих переговоров главный представитель властей Речи Посполитой волынский каштелян Станислав Казимер Беневский произнес 16 сентября 1658 г. блистательную речь, взяв на вооружение весь арсенал отточенных аргументов польской дипломатии, обосновывавших неизбежность противостояния *Русь vs. Москва*. Беневский – опытный дипломат, признанный современниками выдающимся специалистом по делам казачества и руси, признавал вину обеих сторон в польско-украинском конфликте (*“Uliłował się Bóg nad krajem sobie miłym, Polską i Rusią, skruszył serce wasze i nasze, abyśmy uderzywszy się w piersi, grzech nasz poznali, a jeden drugiemu odpuścili”*). Он полагал, что надо было бы примириться, ибо у Польши и Руси общий враг – «московская монархия», которую надо принимать как бич Божий. Мотив «московского ига»: бесчисленных правовых ограничений, налоговых обложений и мнимых планов переселения казаков в Сибирь (чтобы освободить плодородные украинские земли для московских поселенцев) весьма неожиданно был подкреплён религиозной аргументацией, развенчивавшей идею конфессионального единства казаков и России (*“wy grecką religię trzymacie, a Moskwa moskiewską”*) и акцентировавшей серьезные различия в статусе их духовенства. Весьма выразительной была та часть речи дипломата, где он, обращаясь к казакам от имени родины, т. е. Речи Посполитой, говорит: «Я вас породила, не Москаль. Я выхаживала, лелеяла, прославила. Очнитесь, будьте сыновьями достойными, а собравшись вместе, вытесните неприятелей своих и моих» (*“Naostatek do was, zacne wojsko zaporoskie słowa ojczyzny przynoszę: “Jam was porodziła, nie Moskał, jam wypiełgnowała, wychodowała, wsławiła. Ocknijcie się, bądźcie synami nieodrodnymi.*

<sup>70</sup> См.: Kaczmarczyk J. Rzeczpospolita Trojga Narodów: mit czy rzeczywistość uгода hadziacka – teoria i praktyka. Kraków, 2007; Kroll P. Od ugody hadziackiej do Cudnowa. Kozaczyzna między Rzeczpospolitą a Moskwą w latach 1658–1660. Warszawa, 2008. Ср.: Яковлева Т. Гетьманщина у другій половині 50-х років XVII століття. Причини і початок Руїни. Київ, 1998. С. 305–323.

a zjednoczywszy się do gromady, wyrugujecie nieprzyjaciół swoich i moich"»)<sup>71</sup>.

Речь волынского каштеляна пала на хорошо подготовленную почву. Слушатели якобы дружно вскричали: «Гораздо говорит оратор с небес» ("*Harast howoryty z nieba orator!*"). Поведавший нам об этих событиях шляхетский хронист Веспасиан Коховски добавил на этот счет: «Святой Дух согрел сердца упрямой Руси словами человеческими» ("*Duch św. zagrzał serca krnąbrnej Rusi słowy ludzkiemi*").

Не имевший успеха Гадячский договор похоронным звоном отошелся по всей восточной политике Речи Посполитой, основанной на убеждении, что привлекательность ее государственного устройства и гарантируемых свобод (правда, в первую очередь, их могло оценить шляхетское сословие) смогут удержать в границах Польско-Литовского государства все русское население. А это население чувствовало этническую и конфессиональную общность с подданными Московского княжества/царства. Однако русские провинции Речи Посполитой были довольно разнородны и эту общность осознавали далеко не везде. Например, вряд ли можно искать какие-нибудь ее проявления на территории раньше всех перешедшего под власть Короны Польской Русского воеводства. Да и вряд ли она была важна для большинства шляхетского сословия, которое в массе своей последовательно высказывалось за Русь как составную часть Речи Посполитой. Это большинство отнюдь не стремилось попасть в зависимость от Москвы. Взгляды русской элиты перекликались с официальной позицией польской дипломатии, которая последовательно подчеркивала разность строя и культурные отличия Руси от управляемой «зимним монархом» *Moscovii*<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> Речь Беневского см. в: *Kochowski W. Historia panowania Jana Kazimierza*. T. I. Poznań, 1840. S. 343–345.

<sup>72</sup> См. речь одного из архитекторов «Гадячской унии» «русского канцлера» Ежи Немерича на Варшавском сейме 1659 г., см.: *Barłowska M. Mowa poselska Jerzego Niemirycza // W kręgu Hadziacza A.D. 1658. Od historii do literatury*. Red. P. Borek. Kraków, 2008. S. 316–326.

## НЕМОСКОВСКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ В ОЦЕНКЕ РУССКИХ ДУХОВНЫХ ВЛАСТЕЙ: КАНОНИЧЕСКОЕ ПРАВО И ЦЕРКОВНАЯ ПРАКТИКА (1620-е гг.)\*

---

К концу XV в. Московское государство осталось единственной суверенной православной державой. Все прочие были захвачены или находились под протекторатом (Дунайские княжества). Осмыслением новой ситуации стала концепция «Москва – III Рим»<sup>1</sup>, согласно которой главенство в православной ойкумене переходило от Византии к России.

Духовные и светские власти Москвы считали своим священным долгом защищать православие. С особой яркостью борьба за чистоту веры проявилась в 1620-е гг. После Смутного времени<sup>2</sup> были сформулированы критерии оценки благочестия единоверцев других православных кафедр. Они были зафиксированы в полемической литературе<sup>3</sup> и каноническом праве, которые чаще всего были тесно связаны между собой текстуально<sup>4</sup>. В настоящей работе акцент сделан на церковном законодательстве и практике, отражающих позицию Московской патриархии к немосковскому православию.

---

\* Работа подготовлена при поддержке РГНФ, международный проект КЕРИЕ, 12-21-14001.

<sup>1</sup> Синецина Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М., 1998.

<sup>2</sup> Флоря Б. Н. Польско-литовская интервенция в России и русское общество. М., 2005.

<sup>3</sup> Опарина Т. А. Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. Новосибирск, 1998; она же. Полемическое богословие в России первой половины XVII в. // *Palaeoslavica*, 2001. Vol. IX. Cambridge (Mass). P. 99–117.

<sup>4</sup> Опарина Т. А. Влияние антилатинских сочинений на формирование русских чинов принятия западных христиан (XVI в.) // Археографические аспекты в изучении истории России: Сб. научных трудов / отв. ред. А. Х. Элерт. Новосибирск, 2016. С. 59–68.

Важной вехой в истории русской церкви стал созванный патриархом Филаретом Поместный Московский собор 1620 г.<sup>5</sup> Он регламентировал три чина<sup>6</sup> принятия в Московскую патриархию представителей других христианских церквей. Первоначально были утверждены чины для западных христиан – католиков и протестантов. Основным каноническим текстом стала в этой связи т. н. Сводная редакция чиноприемов<sup>7</sup>. Произведение, созданное в русской традиции не позднее 1560-х – 1570-х гг., предстоятель закрепил в качестве нормы.

Филарет опирался на это сочинение XVI в., устанавливая решающий критерий для разграничения внутри христианского мира – способ крещения. Как известно, католической и протестантской практикой при крещении предусматривается троекратное обливание, православной – троекратное погружение. В православии таинства крещения и миропомазания объединены – крещение завершается миропомазанием; в католичестве миропомазание происходит позже – в момент конфирмации. В соответствии с христианской дог-

---

<sup>5</sup> Гренков А. Собор, бывший в Москве при патриархе Филарете в 1620 г. и его определения // Православный собеседник. 1864. № 2. Кн. 1. С. 150–168.

<sup>6</sup> Согласно 1-му правилу Василия Великого и 95-му правилу Трулльского собора существуют три чина приема в церковь из других конфессий. В первом чине, предназначенном для еретиков, существенно крещение. Во втором, обращенном к раскольникам, существенно миропомазание. В третьем, связанном с самочинниками, принципиальным моментом является исповедь. Русская церковная практика XVII в. предполагала для первого чина оглашение, т. е. нахождение под началом в монастыре шесть недель (около 40 дней), исповедь, крещение в три погружения, смену имени, миропомазание и допущение к причастию; для второго чина – подначальство сроком шесть недель, оно завершалось исповедью, миропомазанием и допущением к причастию; для третьего чина – подначальство в две недели, исповедь и допущение к причастию.

<sup>7</sup> Красносельцев Н. Я. К истории православного богослужения по поводу некоторых церковных служб и обрядов, ныне не употребляющихся. Казань, 1889. С. 126–133; Арранц-и-Лоренцио М. Чин оглашения и крещения // Символ. № 19. Июнь 1988. С. 69–101; он же. Избранные сочинения по литургике. Рим; М., 2003. Т. 1: Таинства Византийского Евхология. С. 379–399; Т. 5: Введение в таинства Византийской традиции. С. 479–480. Анафематизмы опубликованы в: Дмитриевский А. А. Богослужение в Русской Церкви в XVI веке: Историко-археологическое исследование. Казань, 1884. Ч. 1: Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств. Прил. № 7. С. 89–100; Булычев А. А. О публикации постановлений церковного собора 1620 г. в мирском и иноческом «Требниках» (М., 1639) // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1989. Вып. 2. С. 35–62.

матикой, повторение таинства невозможно: крещение есть момент воссоединения с благодатью, привнесенной в мир искупительной жертвой Христа; оно необходимое условие спасения.

В русской православной традиции рассматриваемого периода те, над которыми был совершен обряд обливания, не считались христианами. Согласно определению II Вселенского собора, «еретическое крещение несть крещение, но осквернение». Так что если католик переходил в православие, то требовалось не второе крещение, а первое совершение таинства. Поскольку Московская патриархия не признавала за окроплением благодатной силы и объявляла его недействительным, вне христианской церкви она числила большинство христианских деноминаций. Весь христианский мир был поделен не на этносы или конфессии, а на «обливанцев» и «погруженцев». Утверждая Сводную редакцию чиноприемов в качестве единственной канонической нормы, патриарх Филарет выводил западное христианство за рамки Церкви. Католики и протестанты не рассматривались им иначе, как еретики. Для них был установлен первый чин.

Предстоятель русской церкви определил границы и внутри православного мира. В отдельную категорию были выделены верующие Киевской митрополии, незадолго до того восстановленной иерусалимским патриархом Феофаном<sup>8</sup>. Именно она стала главным объектом его критики. (После заключения Брестской унии 1596 г. и до 1620 г. православной иерархии в Речи Посполитой в каноническом отношении не существовало.)

Невольно патриарх Филарет имел возможность хорошо узнать церковную практику единоверцев – 8 лет (еще до рукоположения Иова Борецкого в 1620 г.) он находился в польском плену. Память об этом сохранилась и в каноническом документе Русской церкви: «Понеже аз, смиренный Филарет, патриарх Московский и вся Рос-

---

<sup>8</sup> После заключения Брестской унии, когда почти все иерархи Киевской митрополии подписали ее постановления, православной церкви официально в Речи Посполитой не существовало. Именно эту ситуацию застал Филарет, находясь в плену в Речи Посполитой. Но после его возвращения многое изменилось. В 1620 г. иерусалимский патриарх Феофан, рукоположив самого Филарета в патриархи, на обратном пути из Москвы восстановил в Речи Посполитой (под давлением православной шляхты и мещан и под защитой казацких войск по главе с гетманом П. Сагайдачным) православную иерархию. Он рукоположил Иова Борецкого в киевские митрополиты. Завершилось воссоздание иерархии рукоположением епископов, после чего казаки сумели тайно вывезти иерусалимского патриарха за пределы Польско-Литовского государства. Признание легитимности православной Киевской митрополии польско-литовскими властями произошло только при новом короле Владиславе IV в 1632 г.

сии, егда бых в Польском и Литовском государстве, и многая в них видь несогласия церковная... И нарицаются убо християне, а правила Святых апостол, и Святых отец седми вселенских, и девяти поместных соборов, и инех Святых отец предания мнози в них не соблюдают»<sup>9</sup>.

Поводом для признания несовпадения норм православия Киева и Москвы стал извет, поданный в Москве представителем известного дворянского рода Леонтием Плещеевым на своего зятя, украинского казака Никиту Маркушевского, которого он назвал «иноверцем»<sup>10</sup>. Споры о вероисповедании Никиты Маркушевского и обусловили появление на свет особого канонического документа – «Указа како изыскивати и о самех белорусцах».

Термин «белорусец» носил конфессиональный характер и обозначал православного из Речи Посполитой. В преамбуле «Указа» патриарх Филарет охарактеризовал как отступление от церковных норм допускавшиеся Киевской митрополией смешанные браки, общие трапезы и молитвы вместе с западными христианами: «И в едином убо дому у них у отца с детьми, и у мужа с женою, и у господина с рабы веры три, или четыре, и ов держит в них веру християнскую, ин же папешскую, и ин люторскую, ин же калвинскую, и ин новокрещенскую, ин же сасскую, и ин ариянскую. И вкупе убо на единой трапезе ядят и пьют, и браком совокупляются, а инии вкупе и молитву творят». (Собственно, тема смешанных браков стала предметом разбирательства и в духовном деле Никиты Маркушевского.) Однако не они стали ключевыми пунктами «Указа».

«Указ» регламентировал способы вступления в русскую церковь представителей Киевской митрополии. В тексте подробно фиксировалось, как необходимо принимать в нее «белорусцев». Согласно «Указу», православные перебежчики из Речи Посполитой, желавшие стать прихожанами русской церкви, подвергались допросу. Всякого предполагалось проверять, «како верует и что вера его». Речь шла исключительно об обрядовой составляющей. Главный критерий благочестия православных Киевской митрополии, перебравшихся под власть Москвы, был тот же, что и для католиков и протестантов, – способ крещения. «Указ» предписывал выяснять, как был крещен человек: «И егда приидет кто от Польскаго и Литовскаго государства к нам в Росийскую державу Московскаго государства,

<sup>9</sup> Требник Мирской. М., 1639. С. 428.

<sup>10</sup> Опарина Т. А. Украинские казаки в России: единоверцы или иноверцы? (Микита Маркушевский против Леонтия Плещеева) // Соціум. Альманах соціальної історії. Вып. 3. Київ. 2003. С. 21–54; она же. Иноземцы в России XVI–XVII веков. Очерки исторической биографии и генеалогии. Кн. 1. М., 2007. С. 227–266.

и скажет о себе, яко белорусец есть, и истинный христианин греческого закона веры, егоже повелеваем всем вам, нашего смирения благословения требующим, прежде его искусите с добрым вопрошанием, по Божественным Писанием. И по сему нашему утверждению вопросите его, како верует, и что вера его; и истинно ли крещен в три погружения, и не обливан ли»<sup>11</sup>.

Как уже отмечалось, крещение через обливание было признано в «Сводной редакции» недействительным. Поэтому для немосковских православных, крещенных смешанным обрядом (через окропление, но с маслом/миропомазанием), обязательным становилось повторное крещение: «И которая иноземцы, егда биют челом о крещении в православную христианскую веру, и в роспросе про себя сами скажут, яко они прежде сего в своей земле крещены в христианскую веру греческого закона, а в крещении у них обливают, а не в три погружения крестят, а миром и маслом помазуют... и *таковых подобает совершенно крестити в три погружения* (здесь и далее в цитатах курсив мой. – Т. О.)»<sup>12</sup>. Серьезным церковным преступлением считались также любые контакты с униатским<sup>13</sup>, католическим и протестантским духовенством. Если таковые имели место, предписывалось повторное крещение.

«Указ» являлся канонической нормой и не содержал богослужебных текстов и анафематизмов. Их отсутствие восполняла присутствовавшая в Постановлении собора 1620 г. «Сводная редакция чиноприемов», содержащая сложный чин крещения. В ее состав также входили анафематизмы мусульманам, иудеям, католикам и протестантам. Для представителей Киевской митрополии «Указ» предусматривал анафематизмы в адрес католиков<sup>14</sup>: «А которые белорусцы обливаны, и в костелех причащались, или будет которые и не причащались, а обливаны, и тех совершенно крестити в три погружения. А имян им не перекаладывати, и *латынскую ересь им прокламати*, а младенческого отрицания им не говорити»<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Требник Мирской. М., 1639. С. 429–430.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Опарина Т. Сприйняття унії в Росії XVII століття // Держава, суспільство і Церква в Україні у XVII столітті. Львів, 1996. С. 131–163; *она же*. Позиція Москви к Брестській унії (первая половина XVII века) // Брестская унія (1596) в истории и историографии: попытка подведения итога / под ред. И. Марте и О. Турия. Львов, 2008. С. 368–424.

<sup>14</sup> Опарина Т. А. Создание анафематизмов католикам и протестантам: проблема датировки и источников // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. № 3(53), сентябрь 2013 г. Тезисы докладов участников VII международной конференции «Комплексный подход в изучении Древней Руси». С. 100–101.

Примером исполнения новых канонических требований служит грамота патриарха Филарета от 1626 г. Нижегородскому Печерскому монастырю, регулировавшая процедуру приема в православие выходца из Речи Посполитой Лавра Петрова. В том случае, если Лавра Петрова признали бы «белорусцем», велено было «проговорить отрицание латынское и отдать под начало и велеть ему быть под началом шесть недель» (курсив мой. – Т. О.). То есть ему требовалось произнести анафему католицизму, а затем отправиться на шестинедельное оглашение перед свершением таинства повторного крещения. Грамота предписывала также узнать, бывал ли Лавр Петров на исповеди и принимал ли причастие в униатской или католической церкви: «Да и о том его роспросить накрепко: как он Лавринко, был в Литве... и он у польского ксенжа в ысповеди бывал ли и секрамент их имывал ли»<sup>16</sup>.

Выходцев из Киевской митрополии охотно принимали в Московском государстве и в русской церкви, но лишь после «очищения от неблагочестивых таинств и обрядов». В украинско-белорусских Требниках рассматриваемого периода речь также идет о трехкратном погружении при крещении в младенчестве. Однако практика православной церкви в Речи Посполитой испытывала влияние разных традиций, так что окропление стало частью православного обряда. В ней установилась система «двубрядности», допускаящая как погружение, так и окропление.

В Русском государстве на подобные нововведения смотрели очень строго. Если бывший прихожанин Киевской митрополии сознавался, что вошел в Церковь через окропление, то его отождествляли с католиком. В логике рассуждений московского духовенства данного периода обливательное крещение, безусловно, являлось свидетельством принадлежности к западному христианству. Даже для тех, кто категорически был несогласен с унией, стал жертвой религиозных преследований и бежал на восток, повторное крещение и зачитывание анафематизмов латинянам становилось обязательным. Иногда из протеста они пытались сбежать обратно, но их действия тогда квалифицировались как нарушение присяги и измена. Беглецов ловили, черное духовенство направляли в монастыри Русского Севера и Сибири.

Наиболее известный пример перекрещивания монахов Киевской митрополии связан с именем игумена Дерманского монастыря Рафаила (Жиморского) и сопровождавших его старцев (Исаака, Макария, Палладия, Варлаама). Монастырь, из которого они бежали, был основан в своем имени князем Константином Острожским, долгое

<sup>16</sup> Акты Нижегородской комиссии. Т. 4. 1890 г. С. 337, 347–348.



время он был центром православной культуры в Речи Посполитой. Рафаил рассказал, что в монастырь прибыл новый игумен униат Иосиф (Иезекеиль Курцевич), который конфисковал монастырь<sup>17</sup>. Доставленного в Москву архимандрита с паствой отправили на испытание веры. Во время расспроса на Патриаршем дворе Рафаил повторил рассказ о гонениях со стороны униатов: «А тот де архимандрит Курцевич приступил в унею. И приехав де он к ним в монастырь и их старцев всех переграбил и учал приводить в унею»<sup>18</sup>. Никто из монахов, по мнению Рафаила, не мог остаться в монастыре, не изменив православия. Единственным выходом оказалось бегство, а единственным пристанищем – православная Россия. Московские власти были рады принять игумена, но предварительно собирались прояснить, каким способом тот крестился. Узнав, что обливанием, они предписали ему повторное крещение. Игумен категорически не соглашался с этим и настаивал на равенстве обрядов, ссылаясь на собственную многолетнюю практику: «И аз де сам многих крестил, а в крещенье обливал кувшинцом. Положат де у нас в ту ж воду, в кувшинец, богоявленские воды, да миром и маслом помажут младенца, да тою водою из кувшинца обливают»<sup>19</sup>. Рассказ о «кувшинце» явно не убедил московских иерархов. Не согласились они и с тем, что обливание и погружение – два равноправных способа крещения, а обливание не противоречит церковным канонам. Несмотря на то что Рафаил пострадал за веру, он и его спутники были повторно крещены. Рафаил получил после крещения новое имя – Родион<sup>20</sup>. Впоследствии он пытался бежать.

Сохранившиеся фрагменты документов допросов на Патриаршем дворе подтверждают слова игумена Рафаила: вся братия Дерманского монастыря, а также светские выходцы из Острога оказались «обливанцами». В целом архивные материалы свидетельствуют о распространенности практики окропления в Киевской митрополии. География использования обливательного способа крещения обширна. Она охватывает самые разные регионы «руських» земель Речи Посполитой: западные (Брянский повет, Львов, Рагатин, Вишневец), северо-западные (Брусилев, Могилев, Минск, Туров), центральные (Новгород-Северский, Пирятин), и главное, столицу митрополии – Киев и его окрестности. Выходцы из указанных регионов – как светские, так и духовные – настойчиво повторя-

<sup>17</sup> Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 52 (Сношения России в Греции). Оп. 1. 1623 г. № 7. Л. 2.

<sup>18</sup> Русская историческая библиотека (РИБ). Т. 2. № 166. Стб. 634.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. № 910. Л. 1; Ф. 141. Оп. 1 (1646 г.). № 92.

ли: «В крещении обливают, а миром и маслом помазуют»<sup>21</sup>. Этого было достаточно, чтобы к ним был применен первый чин. Все прочие отступления от православия, например контакты с униатским духовенством, виделись московскому духовенству второстепенными. Светские документы также фиксируют повторное крещение «белорусцев» и «черкас», например полка Ждана Конша<sup>22</sup>.

Но документы показывают и редкие примеры иммигрантов, чье благочестие русские духовные власти подтверждали. Наличие истинно верующих в Киевской митрополии признавал и патриарх Филарет в своем «Указе»: «Инии же терпят беды и напасти правды ради наша христианския веры, и непреклонни пребывают в папино учение»<sup>23</sup>. Но для Московской патриархии главным доказательством таковой «непреклонности» было не столько противостояние унии и борьба за православные приходы, сколько соблюдение обряда троекратного погружения. Поэтому, когда беглые уроженцы Владимира-Волынского и Орши Севестьян и монах Гедеон сообщили, что «отец и мать веру держали христианскую, а он веру держал христианскую ж. В крещенье погружают в три погруженья, а не обливают, миром и маслом помазуют»<sup>24</sup>, их не стали перекрещивать. В бумаги Патриаршего двора на этот счет внесли запись: «*И тот иноземец под началом не был, потому что он по роспросу в православную христианскую вѣру крещон в три погруженья*» (курсив мой. – Т. О.)<sup>25</sup>.

Если «переезчиков» не крестили повторно, это не означало, что они не проходили иные чины приема в Церковь. По отношению к ревнителям устоев из числа бывших прихожан Киевской митрополии предполагался третий чин. В «Указе» говорилось: «А иные иноземцы сказывают про себя сами же, что они в греческую веру крещены в три погружения, и миром и маслом помазываны, или еще будет, и свидетель нет, а сам про себя сказывает, яко крещен в три погружения, и миром и маслом помазыван, и тех крестити не подобает, и миром и маслом не помазывать, но токмо велети им поститися неделю, тако же как и в Московском государстве говеют православныя христиане ко исповеданию. И велети его исповедати, и о том его допрашивать зело накрепко, правду ли он сказал про себя, что крещон в три погружения, и миром и маслом помазыван.

<sup>21</sup> РИБ. Т. 2. № 166. Стб. 602, 603, 611–614, 624, 630, 634–638, 657, 599. См. также: РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. № 910. Л. 1; Ф. 141. Оп. 1. 1646 г. № 92; Ф. 52. Оп. 1. 1624 г. № 7.

<sup>22</sup> Опарина Т. А. Иноземцы в России XVI–XVII веков. Очерки исторической биографии и генеалогии. Кн. 1. М., 2007. С. 251–254.

<sup>23</sup> Требник Мирской. М., 1639. С. 428.

<sup>24</sup> РИБ. Т. 2. № 166. Стб. 611–612.

<sup>25</sup> Там же.

И еще будет скажет во исповедании тоже, яже и в роспросе сказывал, и о том разсудити отцу духовному, и доложить о том, святейшаго Филарета патриарха Московскаго и всея Руси, и митрополитов, и архиепископов, и епископов, которые он святыни достоин будет, того и сподобити, и имети его христианина также, как и прочих в Московском государстве крещеных»<sup>26</sup>. К сожалению, примеров применения третьего чина в отношении выходцев из паствы Киевской митрополии не сохранилось. Но они дошли в документах, фиксирующих нормы принятия в русскую церковь других православных.

Распространению обряда обливания в традиции Киевской митрополии, находившейся в юрисдикции Константинопольского патриарха, способствовало его бытование в практике церковей Христианского Востока. Так, в православных общинах Османской империи и ее вассальных государств нередко при крещении окропляли. Об этом свидетельствуют фрагменты материалов Патриаршего приказа, в большинстве своем сохранивших примеры выходцев из Дунайских княжеств (также подчиненных Вселенской церкви). Документы показывают, что в отношении этих православных действовали те же правила, что и в отношении бывших прихожан Киевской митрополии. Для выходцев из Османской империи и ее вассальных государств не было создано отдельных канонических предписаний. Положения «Указа о белоруссах» распространялись и на них<sup>27</sup>. Всем православным иммигрантам задавали на Патриаршем дворе одни и те же вопросы. И «греков» тоже обязательно спрашивали о характере крещения в младенчестве.

Многие иммигранты подтверждали опасения русских властей: их крестили через обливание. «Волошенин» Иван Христофоров Варкалапов сообщил, что «родина де иво в Мутьянской земль. Отець и мать были християне, в крещенье обливают, миром и маслом помазуют» (курсив мой. – Т. О.). «Волошенин» Гавриил Дмитриев также вынужден был признать существование подобной церковной практики: «Родина ево в Волошской земль в городе в Сороке, в крещенье обливают, а миром и маслом помазуют» (курсив мой. – Т. О.). И обрусевший «влах» Мануил (Лукиян Романов) из «Волоской земли в городъ Букуреште, близко реки Дуная», происходивший из православной семьи («отец и мать были християне»<sup>28</sup>), на вопрос о крещении ответил: «В крещенье обливают, а миром и масломъ пома-

<sup>26</sup> Требник Мирской. М., 1639. С. 429.

<sup>27</sup> Опарина Т.А. «Исправление веры греков» в русской церкви первой половины XVII в. // Россия и Христианский Восток. Вып. II–III. М., 2004. С. 288–325.

<sup>28</sup> Неправославные – не христиане в понимании московских властей того времени.

зуют или не помазуют, про то он не въдает» (курсив мой. – Т. О.)<sup>29</sup>. Бывший польский ротмистр Сава Бахмат рассказал: «Мутьянин Савва Борисов сын Бахматов, руское имя тож. Сказал родина де в Мутьянской земль под Бузовым. Отец и мать были христиане, в крещенье обливают, а не в три погруженья крестят, миромь и маслом помазуют» (курсив мой. – Т. О.). К тому же «греческие» иммигранты контактировали в прошлом с мусульманами, а иногда и протестантами. Несмотря на тайное «держание» ими православия, всем был назначен первый чин.

Но среди уроженцев Бухареста и Константинополя находились люди, вступившие в Церковь через троекратное погружение. Так, «волошенка Марина, сказалась, где она родилась в Волошской земль в Булкореште, и тут де крестят в три погружения и миром и маслом помазуют». Ей вторил Дмитрий Манулакин. Юношу, приготовленного к янычарской службе, передал русскому посольству в Константинополе Фома Кантакузин. В 1624 г. на Патриаршем дворе Дмитрий Федоров, сын Манулакин (Манулаки), поведал, что происходит из христианской семьи из окрестностей Цареграда. Его отец вынужденно стал мусульманином, а юношу отправили в янычарский корпус. Но он смог бежать и в конечном счете добрался до Москвы. Здесь он попал на допрос на Патриаршем дворе, где смог отстоять чистоту своей веры. Он доказал, что его не успели обрезать: «А не бусурманили его, потому что Фома скрыл его у турок вскоре» (курсив мой. – Т. О.)<sup>30</sup>. Кроме того, юноша не произнес публичных клятв о принятии ислама и не принял таинств католической церкви, а главное, его младенческое крещение было совершено в три погружения. Вся его жизнь проходила в полном соответствии с каноническими нормами православия. Более того, он пострадал за веру. Патриарх Филарет признал его благочестивость и все же назначил ему третий чин: «Был подь началом 2 недели, потому что оть веры не отступил» (курсив мой. – Т. О.)<sup>31</sup>. В документации Посольского приказа сохранились только упоминания о выплатах ему за выход, а также о назначении поместного и денежного оклада<sup>32</sup>. Третий чин – покаяние и причастие – не предполагал вознаграждений, и сведения о них не отложились в бумагах светских приказов. Другие случаи принятия «греков» (и «белорусцев») под сень Московской патриархии через третий чин проследить невозможно. Однако сам факт применения третьего чина к «погруженцам» Киевской митрополии и церковью Христианского Востока и Балкан принципиально важен,

<sup>29</sup> РИБ. Т. 2. № 166. Стб. 623

<sup>30</sup> РИБ. Т. 2. № 166. Стб. 621.

<sup>31</sup> Там же. Стб. 620.

<sup>32</sup> РГАДА. Ф. 150. 1624 – 1625. № 150.

т. к. свидетельствует о приеме в Русскую церковь бывших прихожан не-Московских патриархатов через какой-либо из чиноприемов.

В 1620-е гг. в Русской церкви были выработаны нормы принятия иностранцами-христианами русского подданства. Православные иных стран бежали для спасения веры в единственную единоверную суверенную державу. Они находили в Москве защиту от религиозных преследований со стороны католиков, униатов и мусульман, но подвергались «очищению». Представителей немосковских православных церквей в России возвращали к благочестию. Иммигранты были лишены выбора и самостоятельно не определяли своего положения. Свобода веры изначально не предусматривалась для выходцев из Речи Посполитой и Османской империи и ее вассальных государств. Все бывшие подданные короля и султана должны были войти в Русскую церковь. Чиноприемы становились обязательными, если подобное решение принимали русские духовные власти. Строгость проверок и исполнение чиноприемов были вызваны невозможностью допустить в приходы Московской патриархии иммигрантов, чья чистота православия вызывала сомнения. Главнейшим отступлением от веры являлось обливательное крещение. Если его выявляли, любого православного иммигранта повторно крестили<sup>33</sup>, если нет – принимали через покаяние. В 1620-е гг. для русских духовных властей границы Церкви замыкались Московской кафедрой. Русское государство виделось им последним оплотом православия. Русская церковь возвращала в свое лоно заблудших, отступивших или насильно обращенных в иную веру единоверцев. В этом она видела свою главную миссию.

---

<sup>33</sup> Немногочисленные выезды представителей Грузинской церкви, также входившей в юрисдикцию Константинопольского патриарха, не дают возможности проследить систему отношений к ним. Ко всем православным иммигрантам из Персии в России был применен первый чин. Сохранившиеся документы не позволяют выявить характер выявленных русскими духовными властями отступлений. Наиболее вероятно, что в числе причин повторного крещения наряду с принятием ислама было крещение через обливание.

## БРЕСТСКИЙ ИГУМЕН А. ФИЛИППОВИЧ И ВИЛЕНСКИЙ АРХИМАНДРИТ А. ДУБОВИЧ: О САМОИДЕНТИФИКАЦИИ ДВУХ РУСИНОВ XVII в.

---

Два современника, два земляка, Афанасий Филиппович (†1648) и менее известный Алексей Дубович (†1652), вскоре после принятия Брестской церковной унии оказались, образно говоря, по разные стороны баррикад. При этом они не просто жили и творили в одно время. Их биографии показывают, что между двумя монахами было немало общего. В свое время они ходили буквально одними тропами, учились по одним учебникам, но принадлежали не просто к разным, а непримиримым сообществам. Именно поэтому нам показалось целесообразным сравнить обоих через призму их самоидентификации (несмотря на многозначность самого термина «идентичность» и сложности его применения к раннему Новому времени<sup>1</sup>).

Определим сначала основные вехи жизни обоих героев. Сведения об Афанасии Филипповиче чрезвычайно скудны. Его биография с возможной полнотой реконструирована белорусским историком литературы Александром Коршуновым в научном издании «Диариуша» брестского игумена<sup>2</sup>. Практически вся жизнь Филипповича прошла в западной части современной Беларуси. Родился он ок. 1597 г. скорее всего в семье городских ремесленников, а учился, видимо, в братской школе при Святодуховом монастыре в Вильне<sup>3</sup>,

---

<sup>1</sup> Dornheim Andreas, Greiffenhagen Sylvia. Einführung: Identität und politische Kultur // Identität und politische Kultur. Hg. A. Dornheim und S. Greiffenhagen. Stuttgart, 2003. S. 15–21; Straub Jürgen. Identität // Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 1. Hg. von F. Jaeger und B. Liebsch. Stuttgart; Weimar, 2004. S. 293–296.

<sup>2</sup> Коршунов А. Афанасий Филиппович. Жизнь и творчество. Мн., 1965. С. 26–94.

<sup>3</sup> Там же. С. 27.

из стен которой вышли такие известные деятели православной церкви, как Иосиф Бобрикович, Сильвестр Косов, Иосиф Нелюбович-Тукальский, Феодосий Василевич и др.<sup>4</sup> Это было время процветания виленского православного братства. Конкурируя с иезуитами и протестантами, оно проявляло особую заботу об образовании. В его учебной программе были и предметы, изучаемые в западно-европейских школах<sup>5</sup>. Кроме церковно-славянского Афанасий овладел там польским, греческим и латинским языками, знал труды не только восточной традиции, но и западной: позже в своих трудах он ссылаясь на св. Августина и Феофилакта, св. Хризостома и Метафраста, на Юста Липсия и Дионисия Ареопагита. После учебы, «по наукам церковнорусских», не имея средств на жизнь, он долго работал домашним учителем при дворах православной шляхты, целых семь лет провел у Льва Сапеги, где был «инспектором Дмитривичу», – воспитывал Яна Фаустина Лубу, которого правительство готовило представить Москве в ипостаси царевича Дмитрия. Узнав, что воспитанник не настоящий царевич, Филиппович ушел в 1627 г. в Святодухов монастырь в Вильне, где вскоре получил чин иеромонаха. После этого на короткое время он выезжал в Кутейнский монастырь под Оршей и Межигорский под Киевом, а затем был направлен служить наместником игумена в Дубойский монастырь под Пинском. Когда этим монастырем в 1636 г. завладели иезуиты, Филиппович нашел приют в Купятицком монастыре (купятицкая икона Богоматери вела его потом по жизни). Собирая «ялмужну» (милостыню) для реставрации Купятицкого храма, он в 1638 г. нелегально через Трубчевск и Брянск совершил свое знаменитое путешествие к московскому царю Михаилу Романову, описанное им в первой части «Диариуша»<sup>6</sup>. Кто из царского правительства встречался с белорусским ходоком и каким было содержание разговоров, остается неизвестным, т. к. сам Филиппович об этом умалчивает, а в московских архивах никаких сведений о его пребывании не сохранилось<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> *Mironowicz Antoni. Józef Bobrykowicz, biskup białoruski. Białystok, 2003. S. 187.*

<sup>5</sup> *Харлампович К.* К истории западнорусского просвещения. Виленская братская школа в первые полвека ее существования (Оттиск из «Литовских Епархиальных Ведомостей» за 1897 г.). Вильна, 1897. С. 13, 38.

<sup>6</sup> *Коршунов А.* Афанасий Филиппович. С. 99–108. Далее при ссылках на текст памятника – «Диариуш».

<sup>7</sup> На это в свое время обратил внимание еще К. Харлампович, целенаправленно искавший в российских архивах материалы о появлении православных монахов из Речи Посполитой в Москве, см.: *Харлампович К.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Т. 1. Казань. 1914. С. 87.

Обращение отца Афанасия к московскому царю с просьбой о помощи было бы трудно объяснить без учета общественно-политической ситуации в стране. Годы жизни Филипповича стали временем притеснения православия в Речи Посполитой, когда там при поддержке властей активно распространялась уния. В 1609 г. успехом православных элит в правовом поле стала сеймовая конституция о «религии грецкой», признавшая права православной церкви в государстве. Притеснения по вере запрещались<sup>8</sup>. Однако вопрос «полного успокоения» церкви был отложен. Попытка примирить обе конфессии восточного христианства, предпринятая новым королем Владиславом IV, который в 1632–1633 гг. пошел на полное восстановление прав православной церкви с ее иерархией, свободами и привилегиями, а также декларировал возвращение храмов<sup>9</sup>, не увенчалась успехом. Представителям обеих конфессий снова не хватило взаимопонимания, и после короткой передышки конфликты возобновились<sup>10</sup>. Для отца Афанасия, бывшего свидетелем бесправий, борьба с унией за единство православной церкви стала смыслом жизни. Особенно активно против унии он выступал, живя в Бресте, где с 1640 г. и до своей смерти был игуменом Симеоновского монастыря. Он добивался подтверждения привилегий, полученных прежде местным православным братством. Хотя король выдал такое подтверждение, канцлер Альбрехт Радзивилл и подканцлер Марциан Тризна, преданные политике папы, отказались скрепить его печатью, вследствие чего Филиппович снова вынужден был обратиться к королю и сенату, вызывая не соблюдая субординации. За самовольные выступления и дерзкую выходку православные владыки предали его духовному суду и отправили на разбирательство в Киев. Однако митрополит Петр Могила отнесся к

<sup>8</sup> Сеймовую конституцию 1609 г. см.: в: *Volumina Legum: przedruk zbioru praw staraniem XX pijarów w Warszawie*. T. 2. Petersburg, 1859. S. 465. Подробнее на этот счет см.: *Жукович Пл.* Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 г.). СПб., 1901. С. 569–584.

<sup>9</sup> См.: *Punkta uspokojenia obywatelów Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego narodu ruskiego w religii greckiej będących (Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae)*. Ed. A. Theiner. T. 3. Romae, 1863. S. 398–399; *Assekuracja uspokojenia religii greckiej (1633) (Volumina Legum: przedruk zbioru praw staraniem XX pijarów w Warszawie)*. T. 3. Petersburg, 1859. S. 373).

<sup>10</sup> Подробнее о положении православной церкви и распространении унии на белорусских и украинских землях Речи Посполитой в указанный период см.: *Mironowicz Antoni.* Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej. Białystok, 2001. S. 102–116; *Kempa Tomasz.* Recepcja unii brzeskiej na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego i ziem ruskich Korony do połowy XVII wieku // *Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej*. R. 3 (2005). S. 142–170.



игумену благосклонно и вернул его в Брест. В 1644 г. отец Афанасий был арестован по обвинению в передаче московскому правительству информации о Лубе. Его содержали в варшавском заключении, возможно, как заложника за Лубу, выданного Москве. Поскольку после смерти царя Михаила Федоровича «дело Дмитриевича» само собой разрешилось, Филипповича через год выпустили, и он вернулся в свой монастырь. Вторично Филиппович был арестован в Бресте после начала восстания Хмельницкого: в августе 1648 г. его обвинили в передаче казакам пороха и «листов», а также в оскорблении и проклятиях в адрес унии. Первое он последовательно отрицал, а второе подтверждал, продолжая повторять проклятия униатам. После короткого суда игумена жестоко казнили солдаты. Считается, что еще во времена Речи Посполитой память о Филипповиче жила среди русинов, ходили списки его «Диариуша», особенно главной части («Мемориал»), а не позднее XVIII в. появилось краткое житие Филипповича на польском языке<sup>11</sup>. В XIX в. брестский игумен был официально канонизирован православной церковью как преподобномученик Афанасий Брестский<sup>12</sup>.

Главным источником сведений о Филипповиче являются его собственные сочинения, собранные самим автором в «Диариуш». Это не дневник в собственном смысле слова, а свод разных по жанру произведений, написанных в период с 1638 по 1646 г. Что в нем действительно объединяет тексты публицистического и агитационного характера, так это их идейная направленность и последовательная позиция автора. Этот литературный памятник, опубликованный А. Коршуновым по наиболее раннему и полному из двух известных списков<sup>13</sup>, является основой наших суждений о личности автора. Не только после канонизации отца Афанасия<sup>14</sup>, но и в наше время<sup>15</sup> по-

<sup>11</sup> *Левицкий О. И.* Афанасий Филиппович, игумен Брест-Литовский, <sup>11</sup> его деятельность в защиту православия против унии (оттиск из «Университетских известий» 1878 г.). Киев, 1878. С. 43–44.

<sup>12</sup> *Голубинский Е.* История канонизации святых в Русской церкви 2-е изд. М., 1903. С. 218, сн. 1.

<sup>13</sup> «Синодальная рукопись» (более ранняя) хранится в ГИМ РФ (Синод собр., № 856), а «Ленинградская» – в РНБ (Q XVII, нр. 220, л. 101–186).

<sup>14</sup> Святый преподобно-мученик Афанасий, игумен Брестский. Подробное историческое о нем повествование с изображением его; Святый мученик Гавриил Заблудовско-Слуцкий: Исторические о нем и его чествовании сведения // Соч. еп. Иосиф (Соколов Н. А). Воронеж, 1899; *Корчинский И.* Краткий исторический очерк православия в пределах нынешней Гродненской губернии и житие св. преподобно-мученика Афанасия Филипповича. Гродно, 1903.

<sup>15</sup> См.: *Бреский О.* Святый преподобномученик Афанасий, игумен Брестский // Материалы научно-богословской конференции, посвященной

являлись работы, авторы которых воспринимают Филипповича как святого, а его творчество – как пророчества, которые некорректно исследовать научным методом. Не считаем такую позицию способствующей пониманию исторических реалий исследуемого периода. Как и большинство предшественников, изучавших сочинения Филипповича, мы предпочитаем рассуждать о нем в категориях рационального подхода.

Современник Филипповича Алексей Дубович был сыном виленского бургомистра Игната Дубовича<sup>16</sup>. В Вильне начала XVII в. род Дубовичей слыл одним из наиболее успешных местных православных родов. Дубовичи владели домами на виленском Рынке<sup>17</sup>. Отец Алексея, богатый купец, занимавшийся заграничной торговлей, вскоре перешел из православия в католицизм. Из детей примеру отца последовал сын Степан, тогда как другие сыновья – Алексей и Ян – приняли унию<sup>18</sup>. Детство Алексея совпало с началами унии в Вильне, ему даже выпало лично знать Иосафата Кунцевича, заправлявшего виленской униатской семинарией. В 1628 г. (почти одновременно с пострижением Филипповича) Алексей Дубович стал настоятелем монастыря Святой Троицы, а в 1637 г. был избран виленским архимандритом. С 1646 г. он кроме виленской архимандрии возглавлял и супрасльскую, где показал себя деятельным руководителем. Не уступая в религиозной ревностности Филипповичу, Дубович усердно трудился над укреплением своей церкви. Одной из главных его

---

памяти преподобномученика Афанасия, игумена Брестского, и 400-летию Брестских церковных соборов. Мн., 1997. С. 12–17; *Chomik Piotr. Święty Atanazy Brzeski i jego Diariusz // Bizancjum – Prawosławie – Romantyzm. Tradycja wschodnia w kulturze XIX w.* Red. J. Ławski, K. Korotkich. Białystok, 2004. S. 139–145; *Левшун Л. В.* К вопросу жанровой дефиниции «Диариуша» Афанасия Филипповича // Исторический поиск Беларуси: альманах / сост. А. Ю. Бендин. Мн., 2006. С. 357–389; она же. «Диариуш» Афанасия Филипповича: к проблеме когнитивной адекватности в «междисциплинарном диалоге» // *Сучасны гісторыка-культурны працэс: самавызначэнне і самарэалізацыя суб'екта.* Мн., 2006. С. 139–142.

<sup>16</sup> *Skruteń Jozafat.* (Ks.) Aleksy Dubowicz // *Polski Słownik Biograficzny.* T. V. Kraków, 1939–1946. S. 436.

<sup>17</sup> Как следует из реестра жителей города и их строений, составленного в 1636 г., Дубовичи имели в собственности целый ряд каменных домов, см.: *Biblioteka Uniwersytetu Jagiellońskiego. Slav. Fol.* 12, k. 26r, 27v, 74. *Paknys Mindaugas. Vilniaus miestai ir miestiečiai 1636 m.: namai, gyventojai, svečiai.* Vilnius, 2006. S. 110, 112, 119–120, 225–226, 230–231; *Frick David. Wilnianie. Żywoty siedemnastowieczne.* Warszawa, 2008. S. 121, 182–183.

<sup>18</sup> *Stebelski Ignacy.* Dwa wielkie światła na horyzoncie połockim z cieniów zakonnych powstające czyli Żywoty SS. panien i matek Eufrozyny i Parascewii zakonnic i hegumenij. T. 1. Łwów, 1866. S. XXIII–XXIV.

забот была поддержка и развитие монастырского хозяйства. В Супрасле он активно занимался строительством и защищал паству от обид со стороны виленского воеводы Криштофа Ходкевича<sup>19</sup>.

Образование Дубович получил тоже в Вильне, судя по всему, почти одновременно с Филипповичем, но в коллегииуме базилиан. Как известно, базилиане в 1613 г. добились королевского привилея на школу с греческим, латинским, польским, церковно-славянским и «русским» (народным) языками, а в 1615 г. папа Павел V уравниал униатские школы с иезуитскими. Это привело к утверждению гуманистического характера обучения в базилианских семинариях<sup>20</sup>. Дубович прошел здесь курс эстетики, риторики и теологии, а также овладел языками, причем по тем же учебникам, что и его оппоненты в братской школе при церкви св. Духа<sup>21</sup>. Об уровне образования Дубовича можно судить по шести его проповедям, изданным в Вильне в период с 1637 по 1651 г.<sup>22</sup> Нашпигованные латынью, его произведения впечатляют эрудицией, в т. ч. знанием исторической литературы. К примеру, автор свободно ориентировался в истории и мифологии древней Греции и Рима, цитировал Платона, Пифагора, Плутарха, Плиния, Цезаря, Тацита и др. Большинство из этих проповедей написаны им в память об умерших представителях общественно-политической элиты ВКЛ, исповедовавших унию<sup>23</sup>, а две

<sup>19</sup> Kraszewski Józef Ignacy. Wilno od początków jego do roku 1750. T. 3. Wilno, 1841. S. 96–97; Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси. Т. 9. Вильна, 1870. С. 212–214; Т. 10. Вильна, 1874. С. 380–381; Супрасльский Благовещенский монастырь: историко-статистическое описание. Сост. архиман. Николай (Далматов). СПб., 1892. С. 149–158.

<sup>20</sup> Харлампович К. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII в., отношение их к инославным. Казань, 1898. С. 518–522; *Pidhlypczak-Majerowicz Maria*. Bazylianie w Koronie i na Litwie. Szkoły i książki w działalności zakonu. Warszawa; Wrocław, 1986. S. 30–31.

<sup>21</sup> *Niedźwiedź Jakub*. Kultura literacka Wilna (1323–1655). Retoryczna organizacja miasta. Kraków, 2012. S. 170–171.

<sup>22</sup> Проповеди А. Дубовича в последовательности публикаций: *Piero lekkie ciężki świat noszące na pogrzebie Jana Kołedy* (1637); *Wyprawienie osoby, którą od Boga wziął y na Theatrum świata szczęśliwie odprawił Janusz Skumin* Tyszkiewicz (1642); *Coniunctia planet ziemskich z niebieskimi w cerkwi zurowieckiej* (1644); *Haft ręką bożą na dobrej duszy Heleny Sapieżanki Kuncewiczowej* (1645); *Kazanie na pogrzebie Theophila Tryzny* (1645) и *Złota godzina dnia złotego początek* (1651). Ср.: *Sahanowicz Hienadz*. Poglądy historyczne a świadomość obywatelska archimandryty wileńskiego Aleksego Dubowicza // *Kultura polityczna w Polsce*. T. 5: *Elity dawne i nowe* / red. M. Kosmana. Poznań, 2005. S. 79–85.

<sup>23</sup> Это были виленский воевода Януш Скумин Тышкевич (1572–1642), брестский воевода Теофил Тризна (?–1642), а также виленский трибунальский и земский писарь Ян Коленда (?–1636).

посвящены правящим монархам (Владиславу IV по случаю его приезда к чудотворной иконе в Жировичи, а также Яну Казимиру). Поскольку все иные известные источники, связанные с Дубовичем, в основном хозяйственного характера, то при попытке изучить взгляды и убеждения этого униатского монаха нами были взяты за основу его опубликованные произведения. Безусловно, проповеди эпохи барокко представляют собой весьма специфический материал. Это панегирики, насыщенные риторическими фигурами и гиперболами<sup>24</sup>. Вместе с тем они содержат точные данные о жизни конкретных людей, отображают обычаи и исторические реалии эпохи. Как тексты, содержащие информацию о политической и религиозной жизни определенного общества и затрагивающие, как правило, важные для него вопросы, они могут быть ценным источником, позволяющим лучше понять внутренний мир самого автора проповедей и его слушателей. На это давно и не без оснований указывалось в историографии<sup>25</sup>.

Перейдем к вопросу о самоидентификации обоих священнослужителей и их представлениям о «своих» и «чужих».

Напрямую Дубович об этом не пишет. Он полностью оставляет себя за текстом, посвящая все внимание своим героям. Он восхваляет их рыцарские подвиги, патриотизм, публичную заботу об общем благе (*dobro pospolite*). Насколько он чувствовал себя при этом русином, трудно сказать. Очевидно, однако, что несмотря на небогатое литературное наследие, оставленное им по себе, виленский архимандрит являлся одним из наиболее ярких выразителей программных идей базилиан ВКЛ. Язык его проповедей польский, но это было скорее нормой, вне зависимости от конфессии: почти все проповеди в Вильне того времени издавали на польском, даже если в храме их оглашали на «русском» (старобелорусском) языке<sup>26</sup>. Зато в корреспонденции Дубович охотно пользовался и «русским», подписываясь кириллицей<sup>27</sup>. То, что он не был равнодушен к этому языку, может подтвердить факт организации им в Супрасле «школы для научения русчизне»<sup>28</sup>. К слову, его брат Ян Дубович, ставший

<sup>24</sup> Szostek Teresa. Kazanie // Słownik literatury staropolskiej: Średniowiecze – Renesans – Barok / pod red. T. Michałowskiej. Wrocław et. al., 1998. S. 370.

<sup>25</sup> См.: Kosman Marcei. Litewskie kazania pogrzebowe z pierwszej połowy XVII wieku // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. T. XVIII. 1972. S. 87–110.

<sup>26</sup> Niedźwiedź Jakub. Kultura literacka Wilna (1323–1655). S. 338.

<sup>27</sup> Как пример см.: РГИА. Ф. 823. Оп. 1. Д. 682.

<sup>28</sup> Археографический сборник документов. Т. 9. С. 214: «szkołę dla uczenia się Ruszczyzny wystawił». Как известно, «русскими» часто называли униатские школы – по языку обучения. См.: Харлампович К. Западнорусские православные школы. С. 520.

архимандритом Дерманского монастыря, тоже писал на польском и старобелорусском.

Под часто употребляемым термином «Отечество» (*Ojczyzna*) у Дубовича в большинстве случаев выступает ВКЛ, но иногда и вся Речь Посполитая. Относительно последней он неоднократно использовал термины «широкая Сарматия», «Сарматский край»<sup>29</sup>. Свое малое Отечество он метафорически называл «равниной, по которой весело скачет Погоня», противопоставляя ее «снежным краям Московским»<sup>30</sup>.

Филиппович в центре своего «Диариуша». Поскольку он сводил все, в разное время написанное им, в единое целое, некоторые эпизоды в памятнике повторяются. Филиппович именует себя «иероманахом Афанасем Филипповичем», но чаще «нендзным Афанасием», а однажды уточняет – «который з Вильня»<sup>31</sup>. Главный акцент в своем жизнеописании брестский игумен делает на многолетней борьбе с унией, идентифицируя себя как борца за «грунтовное успокоение православного вероисповедания». В его представлении это было равнозначно ликвидации унии: уния расколола Русь, внесла внутренние конфликты в «спокойное панство», вернуть мир можно только через ее отмену<sup>32</sup>. Представление о «чужих» у Филипповича максимально четкое и всегда имеет конфессиональное измерение: его враги – это прежде всего униаты и иезуиты («одорванци, здрайци и неприятели», «злодеи полуденные»). Главными виновниками бедственного положения православия в стране он считал папского нунция, короля Сигизмунда III и гетмана Льва Сапегу. В одном из его мистических видений они («за преследование восточной церкви») в пятом из семи «пекелных огню»<sup>33</sup>. Противной стороне Филиппович адресует угрозы, ультиматумы, унижительные эпитеты: Касьян Сакович для него «превротник якийсь, злодий и блюзнерца Касян безухий», оклеветавший православную церковь<sup>34</sup>, а Мелетий Смо-

<sup>29</sup> *Dubowicz Alexy. Kazanie na pogrzebie Theophila Tryzny. Wilno, 1645: Idem. Złota godzina dnia złotego początek. Wilno, 1651.*

<sup>30</sup> *Dubowicz Alexy. Wyprawienie osoby, którą od Boga wziął y na Theatrum świata szczęśliwie odprawił Janusz Skumin Tyszkiewicz wojewoda wileński. Wilno. 1642. S. C3.*

<sup>31</sup> Диариуш. С. 126–128, 132–134, 137, 142, 148 и др.

<sup>32</sup> Там же. С. 149.

<sup>33</sup> Там же. С. 127.

<sup>34</sup> Имелась в виду книга К. Саковича «Epanorthosis abo perspectiwa i objaśnienie błędów, herezjej i zabobonów w greko-ruskiej cerkwi dizunickiej» (Kraków, 1642), в которой известный церковный полемист выступал с критикой юлианского календаря и литургического обряда как православной, так и

трицкий и Теодор Скуминович, «и иншие», «з веры правдивое до иншое верки небачне перекидаются»<sup>35</sup>. Автор «Диариуша» не признает за церковной унией права на существование. Обвиняя и проклиная «здрайцев», брестский игумен настаивает на том, что «доброй» верой может быть лишь одна – православная: «А то быть не может, абы много вер мело быти добрых»<sup>36</sup>. Оторвавшись от Константинополя, римско-католическая церковь, по его мнению, утратила благочестие. Он выражает особое почтение Москве как столице нового патриархата. В его пентархии заглавные роли отводятся то Константинополю, то Москве<sup>37</sup>.

Радикализм отца Афанасия не ограничивается нетерпимостью к униатам и иезуитам: в первом своем прошении к королю и сенату, якобы продиктованном ему Купятицкой Богоматерью, он настаивает на том, что все отступники («лютеране, ариане, звинглыне и иншие») должны вернуться в «порядок правдивый духовный»<sup>38</sup>. Не без оснований Николай Костомаров в свое время назвал Филипповича «горячим фанатиком», который в иных условиях, если бы верх взяла православная церковь, «стал бы, возможно, в отношениях к униатам и католикам таким же мучителем, каким был по отношению к православным какой-нибудь Иосафат Кунцевич»<sup>39</sup>.

Но если с представлением о «чужих» и «врагах» у Филипповича все ясно, то с идентификацией «своих» сложнее. Он не вполне связывает себя с руководством православной церкви. Когда владыки не одобряют его дерзких поступков, с его слов совершаемых якобы «з

<sup>35</sup> Диариуш. С. 130–131. Действительно, М. Смотрицкий сначала «неявно» оставил православие в 1627 г., а Т. Скуминович (Тышкевич) перешел в унию в 1642 г., объяснив смену веры в своей «*Przyczyny porzucenia disuniey przez naszemu narodowi ruskiemu podane*» (Wilno, 1643).

<sup>36</sup> Хотя в другом контексте все же признает, что истинны две религии – «греки и рымляны», целостность которых «з давних час тут правом наданая и змоцненная», см.: Диариуш. С. 130, 160–161.

<sup>37</sup> Диариуш. С. 138, 166–167. Идею замены Рима московской кафедрой одним из первых высказал киевский архимандрит Захария Копыстенский в «Палинодии», ср.: Опарина Т. Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. Новосибирск, 1998. С. 22.

<sup>38</sup> Диариуш. С. 137.

<sup>39</sup> Костомаров Н. Исторические монографии и исследования. Т. 14. С. 40. А. Коршунов, героизировавший Афанасия, не соглашался с такой оценкой, см.: Коршунов А. Афанасий Филиппович. С. 93. Однако другие белорусские исследователи считали ее вполне справедливой, см.: Улащик Н. Диариуш Афанасия Филипповича // Русь – Литва – Беларусь. Проблемы национального самосознания в историографии и культурологии. М., 1997. С. 209; Прашковіч Мікола. Слова пра Афанасія Філіповіча // Полымя. 1965. № 12. С. 174–177.

воли бозской», и осуждают, Афанасий возмущается и ставит под сомнение преданность православию «отцев старших». Фактически он обвиняет высшее духовенство в равнодушии к своим обязанностям и преследовании собственной выгоды: владыки «не дбают», «ничего веры не прикладывают... свою волю полнят и свои своих гнебят»<sup>40</sup>.

Даже митрополит Петр Могила, поначалу доброжелательно принявший присланного на суд брестского игумена, после его второго ареста изменил к нему свое отношение. Стратегия православных иерархов в той сложной ситуации исключала конфронтацию, и выходы Филипповича не находили у них понимания, т. к. могли навредить православной церкви. Филипповичу, в свою очередь, едва ли мог нравиться прозападный характер реформ Петра Могилы. Об антипатии отца Афанасия к митрополиту свидетельствовал и его намек касательно «особы едной, на которой ведлуг того часу много бы належало взглядом веры православной»<sup>41</sup>. Непонимание между ними усугубил и некий конфликт, спровоцированный Филипповичем в сентябре 1646 г. во время службы в Печерской Лавре (суть конфликта неизвестна, в «Диариуше» приведены лишь объяснения Филипповича, написанные им по требованию митрополита)<sup>42</sup>. Филиппович всегда особняком, он фанатичный борец-одиночка. Нелучайно в «Диариуше» он часто называет себя проводником воли Всевышнего, возложившего на него «так трудную, дивную и барзо великую справу»; и владыки не имеют права подчинять его своей воле – ведь он вершит волю Господа. Трудно поверить в его смиренное: «Не пророк, толко слуга бога сотворителя, посланный ведлуг часу, абым правду каждому мовил»<sup>43</sup>.

Однако конфессиональный фанатизм и радикальное отмежевание от униатов и католиков никак не отражается на государственно-политической самоидентификации Филипповича. Своей страной он последовательно называет Литву, ее частью считает «Белую Русь», под которой понимает Поднепровье – Оршу, Копысь, Шклов, Могилев. К королю брестский игумен обращается как верноподданный, а царя называет исключительно московским и никогда российским. В то же время митрополита именует «киевским, галицким и всея России». Под определение «Россия» и «народ российский» в «Диа-

---

<sup>40</sup> Диариуш. С. 118, 130, 132, 134. Ср.: Станкевич А. Игумен Афанасий Филиппович и шляхтич Ян Луба // Памятники русской старины в Западных губерниях, издаваемые П. Н. Батюшковым. Вып. 8: Холмская Русь. СПб., 1885. С. 410, 446.

<sup>41</sup> Диариуш. С. 134.

<sup>42</sup> Там же. С. 171. Ср.: Левицкий О. И. Афанасий Филиппович. С. 21.

риуше» попадает Киевская Русь, соответственно, православное население Киевской митрополии, которое Ипатий Потей и Николай Рагоза, уверен он, обманом предали римскому папе<sup>44</sup>. О «столице московской» и самом Московском царстве, которое Филиппович считает опорой и надеждой угнетенного православия, он ничего не сообщает.

Отношение отца Афанасия к Москве заслуживает отдельного внимания. При формальном прочтении первой части «Диариуша» может показаться, что ее автор стал первым представителем духовенства Беларуси, призвавшим московского царя к вмешательству во внутренние дела Речи Посполитой: «Звityажай неприятели наши, бо юж час пришел. Мей образ пречистое в кресте купятицкий на хоругвах военных для милосердия. А в битве той каждого человека, мянующогося православным, здорово заховай»<sup>45</sup>. Действительно, рискованное путешествие Филипповича в Москву можно интерпретировать так, что главной его целью было обрести не столько материальную, сколько моральную поддержку Москвы в борьбе с церковной унией. Именно так в свое время представил дело А. Коршунов<sup>46</sup>. Описание путешествия, подготовленное Филипповичем для царя, было внесено в Московские государственные акты и направлено Михаилу Романову<sup>47</sup>. Но если рассматривать обращение Филипповича к царю с учетом последующих комментариев самого Филипповича и в контексте всего памятника, то его следует понимать скорее как предостережение в адрес короля Владислава IV и как попытку убедить католического монарха пойти на ликвидацию унии<sup>48</sup>, а не стремление подтолкнуть Михаила Федоровича к военному вмешательству в целях защиты православия, как это представлялось другим исследователям. Филиппович видел в католическом

<sup>44</sup> Там же. С. 139, 154–155, 158–159.

<sup>45</sup> Там же. С. 105.

<sup>46</sup> См.: Коршунов А. Афанасий Филиппович. С. 38–39, 41, 121. Такой взгляд на обращение Филипповича к царю до сих пор доминирует в белорусской историографии, см., например: Старостенко В. Становление национального самосознания белорусов: этапы и основополагающие идеи (X–XVII вв.). Могилев, 2001. С. 122. Хотя в свое время еще Николай Улащик, рецензируя книгу А. Коршунова, не соглашался с таким подходом, считая «наивным» утверждение о попытке Филипповича подтолкнуть Россию к вмешательству в дела Речи Посполитой ради защиты православных в Беларуси и Украине, см.: Улащик Н. Диариуш Афанасия Филипповича. С. 205–210.

<sup>47</sup> Диариуш. С. 121.

<sup>48</sup> Ср.: *Hodana Tomasz. Między królem a carem. Moskwa w oczach prawosławnych Rusinów – obywateli Przeczypospolitej (na podstawie piśmienictwa końca XVI – połowy XVII stulecia).* Kraków, 2008. S. 183–185.



короле протектора православной церкви Речи Посполитой и неоднократно подчеркивал свою верность монарху, что в принципе для духовенства Киевской митрополии тогда являлось нормой: в первой трети XVII в. за католическим монархом Речи Посполитой был признан литургический статус<sup>49</sup>. А свое обращение к московскому царю он объяснял «ретелным голосом» купятичкой Богоматери и «уставичным утиском» православной церкви в родных ему землях<sup>50</sup>. Иными словами, смысл этого его послания для короля заключался в том, что если бы Владислав IV исполнял свои обязательства по отношению к православным подданным, то не было бы нужды искать поддержки в Москве.

К конфликтам и войне в защиту церкви отец Афанасий не был склонен. Он считал такие действия вредными. Неслучайно и в пожелании королю он высказался за восстановление единства церкви на соборах, «а не войнами»<sup>51</sup>. И если Касьян Сакович защитником православия видел казачество<sup>52</sup>, то Филиппович нет. Наоборот, припоминая, что «з козаками внутренняя война» была из-за унии (очевидно, имелось в виду восстание Северина Наливайки), он называет ее «непотребной»<sup>53</sup>. Вообще анализ «Диариуша» не дает никаких оснований усомниться в лояльности брестского игумена католическому монарху.

Примечательно, что ни у Дубовича, ни у Филипповича не встречаются этнические или протонациональные характеристики конфессионального противостояния их эпохи. Для первого было естественно воспринимать Русь и православной, и греко-католической. Для Филипповича, как и других противников унии, постановления Брестского собора означали «разделение Руси»<sup>54</sup>, а униаты представлялись отщепенцами и противниками «русской церкви». С дру-

---

<sup>49</sup> *Naumow Aleksander*. DOMUS DIVISA. Studia nad literaturę ruską w I. Rzeczypospolitej. Kraków, 2002. S. 70–75.

<sup>50</sup> Диариуш. С. 163. Ср.: *Viise Michelle*. Ruthenian Orthodoxy and the Roman State: Afanasij Filipowicz's Diapiyш // *Krakowsko-Wileńskie Studia Sławistyczne*. T. 3. Red. W. Stępniać-Minczewska, A. Naumow. Kraków, 2001. S. 217–218; *Hodana Tomasz*. Między królem a carem. S. 186.

<sup>51</sup> Диариуш. С. 153.

<sup>52</sup> Українська література XVII ст.: Сінкрет. писемність. Поетія. Драматургія. Белетристика / ред. О. В. Мишанович. Київ, 1987. С. 231. Ср.: *Флоря Б. Н.* Осмысление конфликтов, вызванных Брестской унией 1596 г., верхами православного белорусского и украинского общества // Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – первой половине XVII в. / отв. ред. Б. Н. Флоря. Ч. 2. М., 1999. С. 74–75.

<sup>53</sup> Диариуш. С. 149, 160.

<sup>54</sup> Там же. С. 128.

гой стороны, Филиппович упоминает и «Русь незунизованую», из чего может следовать, что он все же вынужден был констатировать русь униатскую. Да и среди римо-католиков у него были близкие знакомые – высокопоставленные поляки, не отказывавшие ему в помощи.

Архимандрит Дубович в сравнении с Филипповичем более сдержан в религиозной полемике и умерен в оценках оппонентов. Безусловно, его тоже беспокоило, прежде всего, состояние своей церкви, которая терпела «ограничение свободы от политических католиков» и «притеснения от диссидентов»<sup>55</sup>. Однако из его проповедей создается впечатление, что он озабочен положением не только греко-католичества, но и других основных конфессий Речи Посполитой, христианства вообще. Подчеркивая, что «болезнь Церкви Христовой» ведет к упадку государства, архимандрит переживает, что из-за «разрозненности в вере» в стране проливалась кровь. Этот разлом он называет «болью в голове Отечества» и осуждает протестантов, но не призывает к насилию и расправе над ними, а православные («дизуниты») вообще не в фокусе его критики. По мнению Дубовича, разноверцев необходимо «смягчить в твердом сопротивлении и успокоить». За успехи в этом автор прославляет Януша Тышкевича<sup>56</sup>. Показательно, что даже в последней из его известных нам проповедей, написанной в 1651 г., когда уже повсюду бушевала начатая Богданом Хмельницким казацкая война (для Дубовича – великая беда), мы не находим осуждения православных повстанцев или запорожских казаков<sup>57</sup>.

Интересно сравнить отношение обоих монахов к истории. В произведениях Дубовича наблюдается постоянное обращение к прошлому: он то и дело сравнивает описываемых им современников с известными героями древности<sup>58</sup>. Показательно, что виленский архимандрит часто подчеркивает важность памяти о предках и истории как основы доброго воспитания. Ведь именно предки, а не учителя являются подлинными «книгами и профессорами», писал Дубович в проповеди на погребение брестского воеводы Теофила Тризны<sup>59</sup>. Он соединяет историю древнюю с современной ему историей Речи Посполитой, которую вершат в т. ч. герои его проповедей. Особен-

<sup>55</sup> *Dubowicz Alexy. Wyprawienie osoby. S. F3.*

<sup>56</sup> *Ibid. S. F3, G.*

<sup>57</sup> *Dubowicz Alexy. Złota godzina dnia złotego początku. Wilno, 1651.*

<sup>58</sup> *Ср.: Sahanowicz Hienadź. Poglądy historyczne a świadomość obywatelska. S. 83.*

<sup>59</sup> *Dubowicz Alexy. Kazanie na pogrzebie Theophila Tryzny. Wilno, 1645. S. 13.*

но подробно рассказывает он о военных заслугах перед Отечеством воеводы Януша Тышкевича<sup>60</sup>.

Филиппович тоже обращается к истории, но значительно реже, в основном, когда приводит «объяснение и причины» упадка православия и проклинает унию. Его пантеон исторических героев и диапазон исторических эпох намного скромнее. Он вспоминает о вселенских соборах, христианизации Руси, зарождении унии<sup>61</sup>. Показательно, что в вопросе о христианизации Руси Филиппович апеллирует прежде всего к Яну Длугошу<sup>62</sup>, а уже потом к «иным летописцам». То есть его мышление определялось интеллектуальным контекстом Речи Посполитой, о чем красноречиво свидетельствует его «Диариуш». Если идейное содержание «Диариуша» принадлежит восточной традиции, то формы и средства его выражения – скорее к западной. Пусть невыразительно, но Филиппович артикулирует и тоpos «человека – воина Христа» – он горюет, что православная церковь лишилась защитников, «мужей памяти годных», к которым относит Михаила Кропивницкого, Лаврентия Древнинского и Мефодия Киселя: их «в поле рыцарском не стало, абы о успокоение грунтовное веры православное грецкое домовлялися»<sup>63</sup>.

У Дубовича тема «человека – воина Христа» звучит в каждой проповеди, что, конечно, предопределялось жанром его сочинений. Но кроме меча, его воин Христа «вооружен» книгой. Меч и книга в европейском искусстве той эпохи символизировали универсального человека. Поскольку в фunerальной литературе Речи Посполитой XVII в. книга встречалась еще весьма редко, а обычным атрибутом был меч<sup>64</sup>, то Дубовича можно считать одним из проводников новой модели, представляющей образованного рыцаря. Символичен поступок героя его проповеди виленского воеводы Януша Тышкевича: в момент обострения религиозных конфликтов он уединяется и читает «церковных историков, ищет давности», и в результате «из этого странного («пильного») чтения извлекает полезный рецепт», помогающий умирить страну. Дубович восхваляет не только рыцарские заслуги своих героев на Марсовом поле, но и их общественную деятельность. Уже упомянутому Янушу Тышкевичу он создает образ рыцаря и мудрого сенатора. А на похоронах виленского писателя Яна

<sup>60</sup> *Dubowicz Alexy. Wyprawienie osoby.* S. E.

<sup>61</sup> Диариуш. С. 158–162.

<sup>62</sup> Там же. С. 138, 149.

<sup>63</sup> Там же. С. 129–130.

<sup>64</sup> *Szwara Marek. "Miejsca wspólne" polskiej poezji i sztuki funeralnej XVI i początku XVII w.* Szczecin, 1994. S. 89.

Коленды – униата, представителя старого рода русинов – он настаивает, что «писарское перо своей верностью двигает здоровьем и целостностью Речи Посполитой»<sup>65</sup>. Образованность и интеллектуальное подвижничество приносят великую пользу общему делу – таков один из лейтмотивов его проповедей.

В Речи Посполитой тоpos отважного и образованного рыцаря с конца XVI в. культивировался в литературе и был популярен среди элит. Это совершенный гражданин, который во время войны как рыцарь служит Отечеству и готов пожертвовать ради него и славы рода собственной жизнью, а во время мира – трудится и участвует в политической жизни<sup>66</sup>. Сочинения виленского архимандрита в этом отношении перекликаются с идеями «Справедливого рыцаря» Шимона Старовольского, прозвучавшими в 1632 г. Примечательно, что Дубович, как и Старовольский, употребляет не термин «жолнер» (солдат)<sup>67</sup>, а «рыцарь»<sup>68</sup>. Но более вероятным кажется влияние на него книги Петра Кохановского «Гофред, или освобожденный Иерусалим», имевшей заметный резонанс и среди русинов ВКЛ<sup>69</sup>.

Следует отметить, что рыцарская идея, доминировавшая наряду с гражданской и землянской в сарматском видении мира, артикулировалась тогда не только в католической или униатской литературе ВКЛ, но и в аналогичных произведениях православных авторов. Например, наместник виленского Святодухового монастыря Иосиф Бобрикович, постригший в монахи Филипповича, в своей проповеди 1625 г. на смерть троцкого подкомория Богдана Огинского, неоднократно избиравшегося старостой виленского братства и одного из благодетелей монастыря, восхвалял его как за службу «Церкви Восточной», так и за ратные подвиги «ради целостности и здоровья милого Отечества»<sup>70</sup>.

<sup>65</sup> *Dubowicz Alexy*. Pioro lekkie ciężki świat noszące. S. D3.

<sup>66</sup> *Nowicka-Jeżowa Alina*. Barok polski między Europą a Sarmacją. Cz. 1: Profile i zarysy całości. Warszawa, 2009–2011. S. 237, 262.

<sup>67</sup> Старовольский видел разницу в том, что «жолнер» воюет за деньги, продавая душу («если бы ему и дьявол деньги давал, то будет ему служить»), тогда как «рыцарь» защищает свое отечество, притом жертвует на это собственные средства, см.: *Starowski Szymon*. Prawy rycerz // *Idem*. Wybór pism. Oprac. I. Lewandowski. Wrocław et. in., 1991. S. 235; *Bielak Franciszek*. Źródła i tendencja «Prawego rycerza» Szymona Starowskiego // *Studia staropolskie*. Księga ku czci Aleksandra Brücknera. Kraków, 1928. S. 551–552.

<sup>68</sup> Так он пишет, например, о воинах воеводы Я. Тышкевича: «Жизнь твоих отважных рыцарей закончилась на земли, но их слава поднялась в небо». (*Dubowicz Alexy*. Wyprawienie osoby. S. E).

<sup>69</sup> *Nowicka-Jeżowa Alina*. Barok polski między Europą a Sarmacją. S. 274, 284–285.

<sup>70</sup> *Mironowicz Antoni*. Józef Bobrykowicz, biskup białoruski. S. 92–93.

Сравним представления наших героев о политике и государственном устройстве. Из текстов Дубовича совершенно очевидно, что этот образованный монах являлся поборником нового государственного строя, сложившегося в ВКЛ главным образом благодаря реформам, предварявшим Люблинскую унию. Центральное место в его суждениях занимают закон («право») и справедливость. Свобода, считает он, должна быть основана «на праве» (законах). Только с такой свободой ассоциирует он свое Отечество. Дубович неоднократно подчеркивает в своих проповедях, что следовать законам означает просто быть гражданином («обывателем»). В его понимании, «по настоящему грешит сенатор, если допускает беззакония (*nieprawości*), которые он должен искоренять»<sup>71</sup>.

Филиппович в борьбе за права православной церкви вначале тоже апеллирует к законности, к правде старых документов и полученных когда-то привилеев – к «доводам на пергаменах». Игумен ссылается на привилегии от Сигизмунда Августа, Генриха Валуа, Стефана Батория и Сигизмунда III, а также на Варшавскую конфедерацию 1573 г., гарантировавшие права «греческой религии»<sup>72</sup>. Чтобы защитить брестское православное братство и свой монастырь, он уповаet на привилегии, полученные от властей до заключения церковной унии и после нее, вносит их в книги и добивается их подтверждения<sup>73</sup>. В борьбе за справедливость и мир для единоверцев он тоже стремится опереться на аргументы права. Однако сам же и нарушает принятые нормы общественного правопорядка, т. к. действует главным образом, выражаясь его же словами, «з росказаня пречистой Богородицы». Видя себя исполнителем воли Всевышнего, он не задумывается над средствами достижения цели, не соглашается с позицией «старших отцов» и даже в обращении к королю переходит на язык, близкий к ультиматумам. Но если действовать от имени Бога, вопрос законности таких поступков теряет смысл. В своих советах («Пораде побожной») Владиславу IV отец Афанасий намекает на незавидную судьбу хозяина, в доме которого нет порядка, – «пана в своевольном панстве»; только мудрый монарх – «пан в панстве своем»<sup>74</sup>. И если Дубович акцентировал демократические ценности («общее добро», законы и суды), то Филиппович рекомендовал монарху сосредоточить в своих руках всю полноту власти. В этом плане Филиппович и Дубович выражали противоположные ценностные ориентации.

<sup>71</sup> *Dubowicz Alexy. Wyprawienie osoby.* S. F3.

<sup>72</sup> Диариуш. С. 158, 162.

<sup>73</sup> Там же. С. 110–116.

<sup>74</sup> Там же. С. 164–165.

Мы можем говорить о принципиальных различиях в их миро- и самопонимании. Но не тех, которые имели субъективную природу и могли вытекать из особенностей их характеров (например, сдержанность Дубовича в религиозной полемике и фанатизм/агрессивность Филипповича). Если выделить более существенные отличия между ними, представляющиеся результатом интернализации, т. е. превращения действительности окружающего мира в структуры сознания, то, по-моему, это прежде всего выразительное экспонирование правового сознания, демократических ценностей и гражданственности у виленского архимандрита, с одной стороны, и нехватка или даже отсутствие таковых у брестского игумена, с другой.

Скорее всего, это было не случайно. В современной историографии уже отмечалось, что через униатскую церковь (а она, напомним, к концу XVII в. стала доминирующим вероисповедованием в русинских землях ВКЛ) общественно-культурные ценности шляхетской республики начали проникать в широкие слои населения<sup>75</sup>. Это определялось в т. ч. тем, что в учебный канон базилиан были встроены юридическо-правовые и практические установки, отличающие западный католический мир. В частности, в униатских катехетических пособиях акцент делали на уважении к закону и правовым институтам общества. Например, в пособие Льва Кишки, изданное в 1693 г. для образования «русского духовенства»<sup>76</sup>, входили разделы, затрагивавшие среди прочего проблемы сословной этики и договорного права<sup>77</sup> и внедрявшие в сознание западные концепты справедливости, общего добра (*dobra pospolitego*) и законности. Униатским священникам предписывалось знать эти своды и правила и учить свою паству уважению к договору (социальному контракту), рассматривая это как гражданский долг и одну из добродетелей христианина. В то же время в православных катехизисах и учебной литературе главным представлялось уважение и преданность мо-

<sup>75</sup> *Скінэр Барбара*. Грамадзкія каштоўнасьці ўніяцкай царквы ў XVIII ст. // Геапалітычнае месца Беларусі ў Эўропе і сьвеце / пад рэд. В. Булгакава. Варшава, 2006. С. 208–209. Сп.: *Skinner Barbara. The Western Front of the Eastern Church: Uniate and Orthodox Conflict in Eighteenth-Century Poland, Ukraine, Belarus, and Russia*. Northern Illinois University Press, 2009.

<sup>76</sup> *Now różnych przypadków w pełni doktorów Teologii Moralnej zawiony*. Lublin, 1693.

<sup>77</sup> *Корзо М.* Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI – XVIII в.: становление, эволюция и проблема заимствования. М., 2007. С. 437–439; *Korzo Margarita. Sobranie pripadkov kratkoe* (Supraśl 1722) na tle katolickich siedemnastowiecznych *Institutiones morales* // *Dziedzictwo unii brzeskiej* / red. naukowa R. Dobrowolski, M. Zemlo. Lublin; Supraśl, 2012. S. 23–33, здесь S. 27.

нарху, помазаннику Божьему, а ценность правовых институтов не акцентировалась. В этом смысле униатская церковь, с одной стороны, и православная, с другой, культивировали на землях ВКЛ разные системы ценностей, задавали разные модели личностной и коллективной самоидентификации.

Эта разница во взглядах и ценностных ориентациях двух представленных нами русинов ВКЛ, разделенных верой, – один из примеров расхождения путей Руси, когда-то единого культурно-религиозного и исторического сообщества. В XVII в. Филиппович остался представителем традиционной византийско-славянской культурной модели, был ориентирован на восток Европы, видел союзника в московском царе как главном защитнике всех православных. Между тем в культурном отношении он был воспитан иначе. Дубович олицетворял противоположную ориентацию. В нем мы видим выразителя взглядов восточнославянских элит ВКЛ, в первой половине XVII в. принявших западную латинско-польскую традицию. Однако оба они принадлежат одному культурному пространству – пространству Киевской митрополии, соединявшему в себе элементы византийского Востока и римского Запада. При всем своем фанатичном неприятии Рима брестский игумен оставался в этом пространстве. Он был «промосковски» настроен лишь в религиозном отношении, но не в политическом. Филиппович сохранял лояльность Речи Посполитой и не просил Москву принять всех ее православных под защиту Московского патриархата, как это делал, например, Исаия Копинский<sup>78</sup>. Показательно, что и остававшееся главным центром сопротивления унии в ВКЛ виленское православное братство Святодухового монастыря, из которого вышел Филиппович, оставалось лояльно своему государству и до войн середины XVII в. не помышляло обратиться к Москве с просьбами о вмешательстве<sup>79</sup>. Много позже (главным образом в советской историографии) деятельность автора «Диариуша» будет вписана в контекст национально-освободительной борьбы русинов середины XVII в., а сам он представлен выразителем стремления к «воссоединению братских народов»<sup>80</sup>.

<sup>78</sup> Воссоединение Украины с Россией: Документы и материалы: В 3 т. АН СССР, Ин-т истории, АН УССР, Ин-т истории. Т. 1. М., 1953. С. 27–29.

<sup>79</sup> См.: *Kempa Tomasz. Stauropegic Brotherhood of Vilno and Bratherhood Monastery as the Most Important Orthodox Centre in the Grand Duchy of Lithuania at the End of the 16<sup>th</sup> and in the 17<sup>th</sup> Centuries // On the Border of the Worlds. Essays about the Orthodox and Uniate Churches in Eastern Europe in the Middle Ages and the Modern Period / ed. by A. Gil and W. Bobryk. Siedlce; Lublin, 2010. P. 108.*

<sup>80</sup> При таком подходе описание путешествия отца Афанасия в Москву представляется как «подготовный доклад царю Михаилу о положении церкви в

В действительности при всей остроте внутренних конфликтов, вызванных укреплением унии, православные элиты ВКЛ, хотя и искали опору в единой Москве, но оставались верными подданными государства, в котором жили<sup>81</sup>. Ситуацию радикально изменили войны, сотрясшие Речь Посполитую в середине XVII в.

---

Речи Посполитой» с «просьбою заступиться за угнетаемых православных», см.: Тихонов В. Св. преподобномученик Афанасий, игумен Брестский (1648–1948) // Журнал Московской Патриархии. 1949. № 1. URL: <http://archive.jmp.ru/page/index/19490143.html>

<sup>81</sup> В этом вопросе нам близка позиция, которую представил польский исследователь Томаш Ходана. См.: *Hodana Tomasz. Między królem a carem*. S. 192–193.



## ДВА ВЕКТОРА ПРАВОСЛАВНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В УКРАИНЕ XVII в.? МОСКВА И МОСКОВИТЫ В ДВУХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ МОГИЛЯНСКОГО ВРЕМЕНИ

---

Никакой другой отрезок истории Киевской митрополии не вызывает таких противоречивых оценок, как история «Могилянского времени» (т. е. периода пребывания на Киевской, Галицкой и всея Руси кафедре митрополита Петра Могилы: 1632–1647). Борьба за сохранение православной идентичности после подписания Брестской унии 1596 г. наряду с поиском Киевским митрополитом Петром Могилой *modus vivendi* в политической и культурной жизни Речи Посполитой породили интересное и богатое в своих проявлениях культурное явление, которое принято называть «Могилянским Возрождением». В историографии оно рассматривается в большинстве случаев как монолитное явление, порожденное интеллектуальными усилиями ряда писателей, объединенных в т. н. могилянский круг<sup>1</sup>. Отношение этого «круга» к московской традиции до сих пор не стало предметом неангажированного научного исследования. И если советская и ранняя постсоветская историография пыталась представить религиозную полемику как одно из проявлений борьбы за воссоединение братских народов<sup>2</sup>, то западная и современная украинская историография склоняются скорее к поиску прозапад-

---

<sup>1</sup> Библиография, посвященная деятельности Петра Могилы и его «круга», огромна. См., напр.: Феномен Петра Могили (Біографія. Діяльність. Позиція) / під ред. В. Климова, А. Колодного, А. Жуковського та ін. К.: 1996.

<sup>2</sup> Новейшие значимые работы, написанные в рамках этой парадигмы. см.: Плохий С. Борьба украинского народа с католической экспансией (XVI–XVII вв.). Днепропетровск, 1987; Яковенко С. Г. Римская курия и планы церковной унии на восточнославянских землях (60-е годы XVI в.) // Церковь, общество и государство в феодальной России: Сб. ст. М., 1990, С. 253–260. Дмитриев М. В., Флоря Б. Н., Яковенко С. Г. Брестская уния 1596 г. и обще-

ных влияний на украинских интеллектуалов, рассматривая Москву как важный религиозный и культурный вектор развития украинских земель только начиная с XVIII в.<sup>3</sup> Лишь немногие из них констатируют симпатии к Москве со стороны православных украинско-белорусских полемистов и иерархов первой половины XVII в.<sup>4</sup>

В настоящем исследовании я проанализирую два произведения киевских авторов 1630-х гг. на предмет заимствования и оценки ими московской духовной и историографической традиции. Объектами моего исследования будут «Патерикон» (1635) Сильвестра Косова и «Тератургима» (1638) Афанасия Кальнофойского. На первый взгляд их объединяет целый ряд внешних и внутренних характеристик. Оба они сочинены в Киево-Печерской Лавре в 1630-е гг., посвящены культу печерских преподобных, написаны на среднепольском языке, ориентированы на широкую читательскую аудиторию речьпосполитских земель. Однако идеологическая направленность этих текстов совершенно разная. Во многом ключ к пониманию трудов Сильвестра Косова и Афанасия Кальнофойского дадут их биографии.

Сильвестр (Стефан) Косов родился ок. 1607 г. на Витебщине, обучался в нескольких иезуитских коллегиях, возможно, также в университетах Ингольштадта и Оломоуца, Вены и Рима<sup>5</sup>. На протяжении всей своей жизни он выказал себя последовательным приверженцем католической теологии, ее иезуитской школы. Исследу-

---

ственно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – первой половине XVII в. Ч. 1–2. М., 1996–1999.

<sup>3</sup> *Lysiak-Rudnytsky I.* Ukraine between East and West // *Das östliche Mitteleuropa in Geschichte und Gegenwart* (=Acta Congressus historiae Slavicae Salisburgensis in memoriam SS. Cyrilli et Methodii). Wiesbaden, 1966. S. 163–169; *Kappeler A.* Die Ukraine zwischen West und Ost. Überlegungen eines Historikers // *Sprache und Literatur der Ukraine zwischen Ost und West* / hg. von Juliane Besters-Dilger, Michael Moser, Stefan Simonek. Bern, 2000. S. 9–15f.

<sup>4</sup> *Щевченко І.* Україна між Сходом та Заходом: Нариси з історії культури до початку XVIII ст. Львів, 2001. С. 170–171; *Іларіон (Огієнко).* Українська Церква: нариси з історії. Т. 2. Прага, 1942. С. 25; *Hodana T.* Między krolew a carem: Moskwa w oczach prawosławnych Rusinów – obywateli Rzeczypospolitej. Krakow, 2008.

<sup>5</sup> О Сильвестре Косове подробнее см.: *Mironowicz A.* Sylwester Kossow: biskup białoruski, metropolita kijowski. Białystok, 1999; *Erdmann M.* Heraldische Funeralpanegyrik des Ukrainischen Barock. München, 1999; *Хижняк З. І.* Косов (Косів) Стефан Адам // *Киево-Могилянська академія в іменах.* К., 2001. С. 286; *Łużny R.* Kossow (Kosow, Kosow) Sylwester // *Polski słownik biograficzny.* Т. 14. Wrocław, 1968/1969; *Сінкевич Н.* Сильвестр Косов – Мстиславсько-Оршанський єпископ та Київський митрополит: матеріали до портретного нарису особистості // *Хроніка* 2000. К., 2012. С. 454–464.

емый нами круг источников, к которым Косов обращался во время работы над «Патериком», показал широкое использование им трудов Петра Канизия, Роберто Беллармино и Петра Скарги. Косов, как и большинство учеников иезуитов, плохо знал греческий, а все цитаты из отцов Восточной Церкви черпал из латинских антологий<sup>6</sup>, практически игнорируя православных писателей домогилянского времени. Очевидно, причина этого – его подчеркнутая лояльность властям Речи Посполитой. В то же время православные писатели 1610-х – 1620-х гг. пребывали в Речи Посполитой фактически вне закона как политически неблагонадежные<sup>7</sup>, их радикальная позиция по отношению к католикам и униатам резко контрастировала с новым курсом поиска конфессионального компромисса, заданным митрополитом Петром Могилой.

Косов, как никто другой, претендует быть названным ближайшим сподвижником митрополита Петра: об этом свидетельствует и его назначение ректором созданного Могилой коллегиума, и подчеркнутая преданность Могиле, явствующая из его трудов<sup>8</sup>.

Последовательный приверженец аристотелизма и позитивной контroversной теологии, Косов писал в духе западного богословия. В «Патериконе» он называет успение Богородицы «внебозвятием»; поддерживает идею индивидуального суда после смерти; пишет о православном монашестве как об «ордене святого Василия», а о ехаристии – как «жертве»; нерукотворный образ Христа ассоциирует с платком Вероники<sup>9</sup>. Напомним, что «Дидакалию» (1637) Косова в конце XVIII в. остро критиковали московские церковники как несовместимую с православным учением<sup>10</sup>. Антимосковскими были и политические воззрения Сильвестра Косова. Будучи преемником Петра Могилы на митрополичьей кафедре в Киеве, Косов активно участвовал в переговорах Хмельницкого с королем и Сенатом в Вар-

<sup>6</sup> Подробно источники, используемые Косовым в «Патериконе», рассмотрены в: Синкевич Н. «Патерикон» Сильвестра Косова: джерела та їх інтерпретація // Київська академія. Київ, 2012. Вип. 10. С. 33–55.

<sup>7</sup> Frick D. A. Meletij Smotric'kyj. Cambridge, 1995. P. 84.

<sup>8</sup> В частности, речь идет о письмах и молитве Косова за митрополита Петра. Эта молитва не сохранилась до нашего времени, но упоминается в описании одной рукописи, принадлежавшей Косову (*Putaski F. Opis 815 rękopisow Ord. Krasinskich. Warszawa, 1915. S. 399–401*).

<sup>9</sup> Подробнее об этом: Синкевич Н. О. Основні тенденції розвитку теологічної думки могилянського часу у «Патериконі» 1635 р. // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів III Всеукраїнської наукової конференції. К., 2013. Ч. 2. С. 174–183.

<sup>10</sup> Hotz R. Sakramente- im Wechselspiel zwischen Ost und West. Zürich; Köln 1979. S. 114.

шаве, приветствовал вхождение в Киев польского гетмана Януша Радзивилла и отказал в присяге царским воеводам в 1654 г.

«Патерикон», будучи написан в фарватере могилянских реформ одним из представителей «могилянского круга», испытал заметное влияние католических идей и агиографических идеалов. Это не говорит, однако, о проуниатских симпатиях Сильвестра Косова или его неправославности. Киевская митрополия пребывала на пути активного поиска истинного Православия, единого эталона которого в то время не существовало. В противовес протестантским взглядам труды католических авторов эпохи Контрреформации казались Сильвестру Косову вполне ортодоксальными.

Практически все, что мы знаем об авторе «Тератургимы», почерпнуто непосредственно из самого сочинения. Кальнофойский происходил из земян (владеющей землей средней шляхты) – в своем труде он вспоминает земянина Габриеля Кальнофойского (вероятнее всего, своего отца)<sup>11</sup>. Исследователи допускают, что родился он в селе Канафосты (ныне Самборский район Львовской области)<sup>12</sup>. (Известен род подкарпатских шляхтичей Канофойских, которые пользовались гербом Sas.) Возможно, наш герой решил смолоду несколько изменить свое имя, прибавив к нему греческое καλός (благородный). Его хорошее владение греческим языком (Кальнофойский неоднократно употребляет в своем опусе слова греческого происхождения; само название произведения происходит от греческого τερατοουργος – чудотворец) позволяет предположить, что он обучался в одном из православных интеллектуальных центров (вероятнее всего, во Львове или Киеве, где преподавали греческий<sup>13</sup>). Следует заметить, что большим авторитетом у Кальнофойского пользовались архимандрит Захария Копыстенский, митрополит Иов Борецкий и другие киевские иерархи домогилянского времени (иерархи 1620-х гг.), с которыми он, несомненно, был знаком лично.

Кальнофойский активно позиционировал себя как мистик и аскет – в «Тератургиме» он подробно описывает процедуру изгнания злых духов и утверждает, что благодаря аскетическим подвигам сам оказался наделен даром творить чудеса<sup>14</sup>. В его библи-

<sup>11</sup> Kalnofoyski A. Teraturgima lubo cuda, ktore byly tak w samym... Monastyru... Kiiowskim. K., 1638. S. 65.

<sup>12</sup> Люта Т. Сакральна топографія Києва за Афанасієм Кальнофойським // Київська Старовина. 2005. № 5. С. 118.

<sup>13</sup> Фонкич Б. Л. Из истории греческо-украинско-русских культурных связей в первой половине XVII в. // Византийский временник. Т. 52 (77). 1991. С. 141–142.

<sup>14</sup> Kalnofoyski A. Teraturgima. S. 79.

отеке<sup>15</sup> мы найдем сборник экзорцизмов. Но присутствуют в ней и сочинения античных авторов, а также Иоанна Костерия и Корнелия де Лапиде, Библия на греческом. Кальнофойский наряду с западными (Исидор Севильский, Альберт Великий, Фома Аквинский) цитирует восточных отцов церкви (патриарх Софроний, Иоанн Хризостом, Иоанн Дамаскин), а также античные и христианские истории, афоризмы, демонологические трактаты<sup>16</sup>. В предисловии к «Тератургиме» он упоминает произведения Косова (они «закрыли рот» всем противникам Русской церкви<sup>17</sup>), но его «Патерикону» предпочитает Вторую Кассияновскую редакцию «Киево-Печерского Патерика». Круг чтения Кальнофойского богат и разнообразен, но мы не найдем в его библиотеке католических авторов посттридентского времени, не говоря уже об иезуитах.

Кальнофойский был явно оппозиционно настроен к митрополиту Могиле. Так, в одном из чудес он описывает видение печерского монаха Макария – в нем Богородица предсказывает будущее Печерского монастыря и среди прочего появление в нем светского лица, чужака и карьериста, раздающего монастырские имения. Трудно не узнать здесь Петра Могилу. Но как человек из мира может раздавать то, что веками было накоплено монахами? Символичен и приведенный Кальнофойским в этой связи пассаж из псалма о нечестивце (от него-де не останется и следа)<sup>18</sup>. Вопреки установившемуся мнению, текстологическое сравнение показывает, что автор «Тератургимы» не пользовался дневником Петра Могилы. Получив послушание написать книгу (еще до 1630 г.), Афанасий Кальнофойский начал собирать информацию о чудесах у старших братьев по монастырю (прежде всего у Ливерия Пятницкого, умершего в 1637 г. и пользовавшегося значительным духовным авторитетом у Афанасия)<sup>19</sup>.

«Тератургима» вышла без традиционного митрополичьего благословения на титульной странице. Кальнофойский поминает благословение Могилы, но оно необычно – это благословение отдыхом (*recreatiq*)<sup>20</sup>. При этом он сравнивает себя с древнегреческим скульптором Фидием, который был обвинен завистниками сначала в кра-

<sup>15</sup> Aleksandrovyč V. The Will and Testament of Afanasij Kal'nofojskyj // Harvard Ukrainian Studies. 1991. Vol. XV, No 3–4. P. 416.

<sup>16</sup> Об источниках «Тератургимы» см.: Синкевич Н. О. Чудо і надприродне у «Тератургимі» (1638) Афанасія Кальнофойського // Лаврський альманах. 2013. Вип. 28. С. 137–144.

<sup>17</sup> Kalnofoyski A. Teraturgima. Przedmowa.

<sup>18</sup> Ibid. S. 190–193.

<sup>19</sup> Ibid. S. 106, 108.

<sup>20</sup> Ibid.

же, а потом в оскорблении божества. Очевидно, Кальнофойский в свое время играл заметную роль в жизни Киева (так, он вспоминает, между прочим, о своем участии в открытии мощей князя Владимира<sup>21</sup>), но (еще до публикации «Тератургимы») столкнулся с неприязнью части киевского духовенства. В одном из «паренезисов» к своему произведению он говорит о преследованиях «нас, Юлиев», со стороны друзей, и цитирует послание апостола Павла (1 Кор. 9:26), где тот защищается от обвинений собратьев (в нем речь идет о корыстолюбии)<sup>22</sup>.

Выбор персоны, которой посвящена «Тератургима», – князя Ильи Святополк-Четвертинского – свидетельствует о том, что ее автор не принадлежал к могилянскому кругу. Отец князя Ильи, Стефан Четвертинский, участвовал в восстановлении православной иерархии в 1620 г. Сам же Илья Святополк-Четвертинский находился в оппозиции к Адаму Свентольдичу Киселю<sup>23</sup>, политической поддержкой которого пользовалась могилянская иерархия, которому и был посвящен «Патерикон» Сильвестра Косова.

В год публикации «Тератургимы» Кальнофойский уехал из Киева. Он стал винницким игуменом. Информация о нем в источниках киевского происхождения с тех пор не встречается. Даже дата его смерти точно не известна. Обнаруженная В. Александровичем копия завещания Афанасия датируется 1646 г.<sup>24</sup>

Биографии обоих наших авторов характеризуют многовекторность и неоднородность слоя киевских интеллектуалов времен Петра Могилы. Косов, близкий сподвижник и соратник митрополита, получил образование в иезуитских школах. Кальнофойский, воспитанный иерархами домогилянского времени и чтивший равно западных и восточных отцов Церкви, находился в оппозиции к Могиле. Наша задача – проследить, как эти современные друг другу, но такие разные авторы рецепируют Московское царство и московскую духовную традицию в своих идеологических построениях.

Окончательный раздел старой Киевской митрополии в 1458 г. положил начало противопоставлению «киевского» и «московского» как в церковном, так и в политическом планах<sup>25</sup>. К сожалению, мы очень мало знаем об интеллектуальной среде Киевской митрополии до

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Ibid. S. 10.

<sup>23</sup> Это наблюдение высказано Херонимом Гралей на конференции в Минске 4–6 ноября 2015 г.

<sup>24</sup> Aleksandrovyč V. The Will and Testament of Afanasij Kal'nofojskyj // Harvard Ukrainian Studies. 1991. Vol. XV, No 3–4. P. 416.

<sup>25</sup> Halecki O. The Ecclesiastical Separation of Kiev from Moscow in 1458 // Studien zur älteren Geschichte Osteuropas. V. 1. Graz; Köln, 1956. P. 19–32.

конца XVI в. Основными ее интеллектуальными центрами были тогда Новогрудок, Вильно, Львов и Острог. После собора 1596 г. в Бресте, где была провозглашена уния с Римом, официально поддерживаемая Речью Посполитой Униатская церковь активно распространилась на белорусских и волынских территориях. Центр православной Киевской митрополии переместился в Киев. Радикально настроенные против униатства православные интеллектуалы активно включились в межконфессиональную полемику, под влиянием которой появился ряд агиографических и исторических нарративов. Начавшиеся в конце XVI в. спорадические поездки украинского духовенства и братчиков в Москву за милостыней в 1610–1620-е гг. стали постоянными, а редкая эмиграция в Москву переросла в массовое бегство преследуемого в Речи Посполитой православного духовенства (хотя часто беглецы возвращались)<sup>26</sup>. Тогда же становится заметным влияние московских интеллектуальных поисков на киевскую книжность. Отправной точкой этого процесса в сфере агиографии следует считать «Анфологион» (1619), подготовленный усилиями Захарии Копыстенского и Иова Борецкого; в него вошли жития князя Владимира, страстотерпцев Бориса и Глеба, а также митрополитов Петра и Алексия<sup>27</sup>. Сравнение этих текстов с популярными северорусскими нарративами показывает их безусловную связь<sup>28</sup>. А. Булычев утверждает, что службы Борису и Глебу, а также митрополитам Петру и Алексию попали в «Анфологион» благодаря промосковским симпатиям Елисея Плетенецкого и его намерению распространять «Анфологион» и в Москве тоже<sup>29</sup>. Однако, скорее всего, речь шла о стремлении киевских авторов максимально расширить круг почитаемых святых, которые к тому же имели непосредственное отношение к Киеву (хотя бы по титулатуре, как, например, митрополиты Петр и Алексий). Это акцентирование «персонифицированной святости» особенно ярко проявилось также в «Палинодии» Захарии Копыстенского (1617–1619), написанной в ответ на «Защиту Унии» Льва Кревзы (Вильно, 1617). «Палинодия» так и не была опубликована, но

<sup>26</sup> См. подробнее: *Hodana T. Między krolem a carem*. S. 119–124.

<sup>27</sup> Анфологион. Киев, 1619. С. 462–468, 805–807, 978–980, 1005–1017, 1017–1028, 1028–1034, 1034–1334.

<sup>28</sup> Ср.: Житие митрополита Алексия в «Анфологионе» (Анфологион. С. 1017–1028) и Четьях митрополита Макария (Великия минеи четьи. Т. 16: Декабрь. Дни 18–23. М., 1907. Стб. 1620–1646).

<sup>29</sup> Булычев А. А. О посольстве властей Киево-Печерской лавры в Москву в 1619 г. // Православие Украины и Московской Руси в XV–XVII веках: общее и различное. М., 2012. С. 183.

получила широкое распространение в списках<sup>30</sup>. В «Палинодии» упомянут целый ряд болгарских святых, сербских святых из династии Неманичей (в родственных связях между которыми Копыстенскому так и не удалось до конца разобраться), святых Афона, некоторых греческих святых (принцип выборки которых остается не вполне понятен<sup>31</sup>). Отдельно автором были упомянуты имена афонских и валахских святых<sup>32</sup>. Интересно, что к этим культам тяготела еще в XVI в. московская интеллектуальная традиция, рассчитывавшая подкрепить тем самым свои притязания на покровительство Москвы над всем православным миром<sup>33</sup>. Но больше всего в «Палинодию» было включено все же северорусских святых. В отличие от остальных, для них указаны дни их церковного прославления. Можно предположить, что Копыстенский был знаком со «Степенной книгой» или же минеями, составленными в Москве, и именно на их основании конструировал общий месяцеслов южно- и северорусской традиций.

Еще одним важным источником с точки зрения построения киевской агиографической традиции является иллюстрированный «Месяцеслов» Памво Беринды 1626–1629 гг., хранящийся в собрании Бодлеанской библиотеки в Оксфорде<sup>34</sup>. В него занесены даты преставления митрополита Алексия (12 февраля) и обретения его мощей (20 мая), а также обретения мощей митрополита Петра (21 декабря)<sup>35</sup>.

«Патерикон» и «Тератургима» посвящены прежде всего киево-печерским угодникам, но в них попали и многие другие яркие фигуры из истории Восточной церкви. И Косов, и Кальнофойский, разумеется, не проходят мимо Киевской миссии апостола Андрея. Однако

<sup>30</sup> Степенькіна П. Я. «Палінодія» Захарія Копистенського як історичне джерело і пам'ятка української історіографії XVII ст. Дис. ... канд. іст. наук. К., 2005. С. 88–122.

<sup>31</sup> Так, например, в этот список попал Серафим Домбутис из монастыря Хосиос Лукас, умерший в 1612 г. (т. е. незадолго до написания «Палинодии»). Этот святой почитался в монастыре наравне с основателем обители святым Луккой.

<sup>32</sup> Копыстенский З. Палинодия // Русская историческая библиотека. Т. IV. Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 1. СПб., 1878. Стб. 841–846.

<sup>33</sup> Сиренов А. В. Степенная книга и русская историческая мысль XVI–XVIII вв. М.; СПб., 2010. С. 56–59.

<sup>34</sup> Источник обнаружен и введен в научный оборот Б. Березенко, см.: Березенко Б. Тайнопис Памво Беринди // Українська писемність та мова в манускриптах і друкарстві: Матеріали 3-ї та 4-ї науково-практичних конференцій. К., 2014. С. 98–102.

<sup>35</sup> Bod. Inc. Blockbooks, woodcut and metalcut single sheets, Russkaia pravoslavnaia tserkov' Arch. B b. 4. Fol. 4r., 6r, 9r.



если в северорусских нарративах XVI в. легенда о приходе апостола на Русь идеологически обосновывает притязания Московской церкви на апостольское происхождение и постепенно увязывается в сознании с истоками христианства на Руси<sup>36</sup>, то на территории Киевской митрополии ее трактуют иначе. В Киеве ее воспринимают как предзнаменование крещения. Киевские авторы используют образ первого Константинопольского патриарха Андрея в полемике с католиками, имея целью опровергнуть попытки униатов привязать Киевскую митрополию к Риму<sup>37</sup>. Косов не придает миссии апостола Андрея особого значения, напоминая о миссионерстве на Руси апостола Павла и его ученика Андроника<sup>38</sup>. Кальнофойский заимствует информацию об апостоле Андрее и его преемнике на Константинопольском престоле Стахии у Копыстенского<sup>39</sup>, величает апостола Андрея первым покровителем Киево-Печерской обители, но и только – развивать эту тему дальше некуда. И, конечно, оба автора считают миссию апостола Андрея не крещением Руси, а его предзнаменованием (или попыткой крещения)<sup>40</sup>. Помимо рассказа о миссии апостола Андрея Косов вводит в свое повествование краткую историю этапов крещения Руси. Они, однако, иные, не такие, как в нарративах домоголянского времени. Повторяя вслед за «Густынской летописью» эпизод о миссии Кирилла и Мефодия, высланных по просьбе трех моравских князей (Святополка, Ростислава и Коцела), Косов не воспроизводит слова летописца, декларировавшего, что «словяне си есть наша Русь»<sup>41</sup>. У Косова первым христианином среди славянских правителей был киевский князь Владимир. Завершая рассказ о первом этапе христианизации Руси, Косов высказывает мнение, что причиной ее неудачи были языческие князья (согласно «Густынской летописи», частые войны). В «Патериконе» опущена и информация о крестившемся болгарском князе Борисе; а моравские князья Святополк, Ростислав и Коцел, считает Косов (и это противоречит как

<sup>36</sup> Малышевский И. Сказание о посещении русской страны святым апостолом Андреем // Труды Киевской духовной академии. К., 1888. Т. 2. С. 223.

<sup>37</sup> Подробнее об этом: Синкевич Н. О. «Никогда бовем апостолове надаремно не ходили»: кілька спостережень щодо культу апостола Андрія у Київській митрополії першої половини XVII ст. // Болховітинівський щорічник 2010. Київ, 2011. С. 144–159.

<sup>38</sup> Kossow S. Paterikon albo żywoty ss. Oycow Pieczarskich. Kijów, 1635. S. 11.

<sup>39</sup> Копыстенский З. Палинодия. Стб. 1161.

<sup>40</sup> Kossow S. Paterikon. S. 11; Kalnofoyski A. Teraturgima. S. 52.

<sup>41</sup> Густынская летопись // ПСРЛ. Т. 40 / Подготовка текста Ю. В. Анхимюка, С. В. Завадской и др. М., 2003. С. 41.

«Густынской летописи», так и ПВЛ), не были крещены, но лишь просили крещения. Князья, согласно версии других нарративов, выступавшие современниками третьего этапа крещения Руси (Аскольд и Дир, или князь Олег), в «Патериконе» не упомянуты вовсе. Игнорируя информацию о других славянских князьях-христианах и подчеркивая важность превентивного обращения князей в христианство как предпосылки успешного крещения их народов, Косов указывает на непреложную значимость миссии «великого монарха всей Руси» Владимира. Так проявляется киевоцентризм «Патерикона» и активно утверждается культ князя Владимира. Обретение мощей святого Владимира, его прославление как крестителя Руси, покровителя образования и Церкви, отношение к нему как к личному патрону самого митрополита Могилы – все это делало фигуру св. Владимира одной из центральных в «Патериконе» и соответствовало официальной позиции Петра Могилы по возрождению древнерусских святынь и выделению культа крестителя Руси как центрального для Киевской митрополии.

Култ других Рюриковичей в «Патериконе» совершенно не развит. Даже княгиня Ольга не удостоена здесь быть названной святой и не прославляется. Уместно вспомнить, что долгое время в Киеве парной по отношению к Владимиру святой считалась не княгиня Ольга, а его жена – византийская принцесса Анна<sup>42</sup>; именно о почитании Анны, а не Ольги, пишет после посещения Киева в своем дневнике Павел Алеппский<sup>43</sup>. Косов разве что сообщает о страстотерпцах Борисе и Глебе, но и то в связи с культом князя Владимира; они не являются объектами его специального внимания. При этом он опирается не на имеющиеся в его распоряжении русские источники, в частности, известные тексты с житиями Бориса и Глеба, а пересказывает историю мучеников из «Хроники» Стрыйковского. Правда, Косов сообщает о якобы перенесении мощей святых Бориса и Глеба в Вышгород<sup>44</sup>, но этот эпизод играет в «Патериконе» сугубо дидактическую роль – он включен в него в контексте ярко выраженной антипротестантской полемики.

Намного больше внимания святым из династии Рюриковичей – княгине Ольге, князьям Владимиру, Борису и Глебу – уделяет Афа-

<sup>42</sup> Нікітенко М. М. На зорі християнського Києва // Лаврський альманах. К., 2003. Вип. 10 (Спецвипуск 4). С. 60.

<sup>43</sup> Об этом подробнее см.: *Sinkevych N. Religious Cults in Early Modern Ukrainian Society in the Journal of Paul of Aleppo // Europe in Arabic Sources: "The Travels of Macarius, Patriarch of Antioch". Proceedings of the International Conference "In the Eyes of the Orient: Europe in Arabic Sources" (Kyiv, 22–23 September 2015) / ed. by Yulia Petrova and Ioana Feodorov. K., 2016. P. 69.*

<sup>44</sup> Kossow S. Paterikon. S. 171–172.

насий Кальнофойский<sup>45</sup>. Интересно, что основные даты из жития св. княгини Ольги (дата смерти, продолжительность жизни в браке и после крещения) взяты Кальнофойским не из «Густынской» или «Ипатьевской летописей», а из «Степенной книги»<sup>46</sup> или производного от нее нарратива. Следует подчеркнуть, что почитание княгини Ольги сначала активно практиковалось в псковской традиции, а с середины XVI в. имело особое значение для московских книжников, так как княгине Ольге отводилось одно из ключевых мест в генеалогии самого Ивана Грозного<sup>47</sup>. Именно из московских агиографических текстов этот культ попал в киевские сочинения домогилянского времени. Красноречивое подтверждение тому – княгиня Ольга в «Палинодии» Захарии Копыстенского именуется «московкой и псковянкой»<sup>48</sup>.

Особое место в «Тератургиме» занимает культ святых мучеников Бориса и Глеба. В числе первых чудес, о которых сообщает в своем произведении Кальнофойский (при этом он опирается на сказание из «Ипатьевской летописи»), – перенесение мощей страстотерпцев<sup>49</sup>. Не секрет, что интенсивность культа свв. Бориса и Глеба существенно различалась в Южной и Северной Руси. Мученики Борис и Глеб были патронами различных князей династии Рюриковичей, пока в XVI в. не стали официальными патронами московских Рюриковичей<sup>50</sup>. Для Кальнофойского связь Борисо-Глебского культа с Москвой очевидна – он даже снабжает читателя информацией, что после нашествия Батыя мощи мучеников были вывезены в Москву, «которая всегда особо почитала святых Божьих»<sup>51</sup>. Вероятнее всего, это влияние «Пролога», в некоторых списках которого помещена смоленская «Повесть о перенесении мощей свв. Бориса и Глеба» из Вышгорода на Смядину в 1191 г.<sup>52</sup> Примечательно, что из всех украинских авторов XVII в. лишь Кальнофойский вспоминает о перенесении мощей первых русских мучеников «в Москву».

Отдельно следует обратить внимание на иконографию киевских князей в гравюрах к «Тератургиме» (ил. 1, 2). В случае со свв. Бори-

<sup>45</sup> Kalnofoyski A. Teraturgima. S. 53–54.

<sup>46</sup> Книга Степенная царского родословия // ПСРЛ. Т. 21. Ч. 1. СПб., 1907. С. 24.

<sup>47</sup> Сиренов А. В. Степенная книга и русская историческая мысль. С. 74.

<sup>48</sup> Копыстенский З. Палинодия. Стб. 125.

<sup>49</sup> Kalnofoyski A. Teraturgima. S. 102–104.

<sup>50</sup> Lenhoff G. The Martyred Princes Boris and Gleb. Columbus, 1989. P. 53, 125.

<sup>51</sup> Kalnofoyski A. Teraturgima. S. 104.

<sup>52</sup> Лосева О. В. Жития русских святых в составе русских прологов XII – первой трети XV века. М., 2009. С. 213.

сом и Глебом она идентична иконографии «Анфологиона»; очевидно, тут использована одна и та же матрица. Напомним, что в Древней Руси иконография изображений свв. Бориса и Глеба была весьма разнообразна<sup>53</sup>. Очень оригинально святые представлены в уже упомянутых святцах Памво Беринды (ил. 3). Тем не менее образ свв. Бориса и Глеба из «Анфологиона» и «Тератургимы» вполне типичен. Он повторяет иконографические каноны, установившиеся в Москве в первой половине XVII в. Как упоминает Павел Алеппский, свв. Борис и Глеб были повсюду узнаваемы благодаря царской одежде и характерным колпакам<sup>54</sup>. Гравюра с изображением князя Владимира в «Тератургиме» была изготовлена в 1636 г., позже она встречается в других лаврских изданиях, например в «Огородке» Антония Радивиловского<sup>55</sup>. Это, как утверждает А. С. Преображенский, одно из немногих произведений именно украинского книжного искусства, в то время как гравюрное изображение князя в «Анфологионе» (ил. 4) точно воспроизводит северорусский образец<sup>56</sup>. Очевидно, развившийся в могилянское время культ св. Владимира (в отличие от неразвитого культа мучеников Бориса и Глеба) породил эту иконографическую композицию – князь на престоле в окружении ангелов.

Отдельно Кальнофойский рассказывает о князе-страстотерпце Игоре Ольговиче, убитом киевлянами. Его он тоже именует святым. Этот культ, фактически забытый в Киеве, был подхвачен московской традицией XVI в.<sup>57</sup> и из нее позаимствован Кальнофойским.

В «Тератургиме» специального внимания заслуживает список «особых покровителей» печерского монастыря<sup>58</sup>. В нем представлен целый сонм князей-Рюриковичей. Это князь Ярослав и его внучка княгиня Анна (Янка) Всеволодовна, постриженная в монахини; князья Святослав, Изяслав и Всеволод Ярославичи (при этом факт их противостояния замалчивается); «великий князь» Всеволод Георгиевич, хотя и не имевший никакого отношения к Киеву, но прославляемый как самодержец в «Степенной книге»<sup>59</sup>, его сын Андрей Боголюбский, также чтимый московской тради-

<sup>53</sup> White M. *Military Saints in Byzantium and Rus, 900–1200*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. P. 156.

<sup>54</sup> Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским / пер. с араб. Г. Муркоса. М., 2005. С. 540.

<sup>55</sup> Радивилевский А. Огородок Марии Богородицы. К., 1676. С. 259.

<sup>56</sup> Преображенский А. С. Владимир (Василий) Святославич // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 8. С. 690–718.

<sup>57</sup> Книга Степенная. С. 203–206.

<sup>58</sup> Kalnofoyski A. *Teraturgima*. S. 55–59.

<sup>59</sup> Книга Степенная. С. 221–229.

цией как боголюбивый мученик<sup>60</sup>. Андрей Боголюбский фигурирует и в печерской традиции конца XVI – начала XVII в. как крупный благотворитель Киево-Печерской Лавры (1592 г. датируется первое упоминание о князе как дарителе земельных угодий, а также ставропигиального статуса<sup>61</sup>), однако Кальнофойский не упоминает об этом пожаловании. Далее среди покровителей обители назван Владимир Мономах. Кальнофойский славит его и в своем предисловии, посвященном князю Четвертинскому. Шевченко предполагает, что Кальнофойский пользовался «Сказанием о князьях Владимирских»<sup>62</sup>: он детально передает легенду о Мономаховом венце и подчеркивает, что им до сих пор коронуются московские монархи. На самом деле Кальнофойский просто воспользовался готовой генеалогией Четвертинских авторства Захарии Копыстенского, который, в свою очередь, опирался на «Степенную книгу» или «Сказание о князьях Владимирских». Текст Копыстенского был опубликован в отдельных экземплярах «Бесіди св. Іоанна Златоуста на 14 посланій св. ап. Павла» (Киев, 1623)<sup>63</sup>.

Два следующих князя-покровителя в списке «Тератургимы» непосредственно связаны с киевской традицией: Святополк-Михаил как основатель Михайловского Златоверхого монастыря и Всеволод-Кирилл Святославич как муж основательницы Кирилловского монастыря. Далее названы Михаил Черниговский и его боярин Федор, погибшие от рук Батыя. Их мощи в 1570-е гг. были вывезены в Москву, а история их мученичества представлена в «Степенной книге»<sup>64</sup>. Следующего за ними в списке князя Мстислава можно идентифицировать благодаря внимательному прочтению предисловия к «Тератургиме» – Мстислав Владимирович Мономахович и Евстафий Федорович считались непосредственными предками князей Святополк-Четвертинских. Князь Станислав, также чтимый в «Тератургиме», согласно версии Л. Войтовича, легендарный князь Станислав Иванович, о котором сообщают белорусско-литовские летописи (а вслед за ними Стрыйковский)

<sup>60</sup> Книга Степенная. С. 230–235.

<sup>61</sup> Об этих фальшивках времен архимандрита Мелетия Хребтовича-Богуринского подробнее см.: *Затиліук Я. Грамота Андрія Боголюбського Києво-Печерському монастирю // Ruthenica. Вип. VII. Київ, 2008. С. 215–235; Русакова Ю. «Грамоти» Андрія Боголюбського і Романа Галицького в контексті землеволодіння Києво-Печерського монастиря // Просемінарії. Медієвістика, історія Церкви, науки і культури. Вип. 5. К., 2003. С. 79–115.*

<sup>62</sup> Шевченко І. Україна між Сходом та Заходом. С. 195.

<sup>63</sup> Текст предисловия опубликован: <http://izbornyk.org.ua/human/hum41.htm> (13.03.2017).

<sup>64</sup> Книга Степенная. С. 267–277.

в связи с походом князя Гедимины на Киев в 1321 г. и который считался предком князей Острожских<sup>65</sup>. Однако самым большим сюрпризом является упоминание в конце этого перечня великих киевских князей Ивана IV Грозного (указано и его монашеское имя – Иона) и его сына царевича Ивана – резко негативное отношение общественной мысли Речи Посполитой к Иоанну Грозному в конце XVI в. общеизвестно<sup>66</sup>. Между тем факт существования грамот Ивана Грозного Киево-Печерскому монастырю подтвержден документально<sup>67</sup>. Кальнофойский опять-таки о них не упоминает. Очевидно, для него важно само включение последнего известного Рюриковича на Московском престоле в его список.

Итак, перед нами настоящий пантеон патронов Киево-Печерского монастыря из династии Рюриковичей, почитание которых восходит преимущественно к московской историографической и агиографической традициям. Лишь в отдельных случаях автор подчеркивает их связь с Лаврой или Киевским княжеством. Чаще же создается впечатление о механическом их перенесении в «Тератургиму» из некоего нарратива московского происхождения.

Но не только перечень почитаемых князей значим для Кальнофойского и Косова. Не менее важен и перечень Киевских и всея Руси митрополитов. Полемизируя на тему зависимости Киевской церкви от Константинополя, униатские и православные авторы Киевской митрополии создали несколько списков киевских иерархов с их краткими характеристиками. Такие списки есть в сочинениях Льва Кревзы<sup>68</sup>, Захарии Копыстенского<sup>69</sup> и «Патериконе» Сильвестра Косова<sup>70</sup>. Несомненно, при их составлении все эти авторы пользовались источниками московского происхождения. Интересно, что список Косова напрямую восходит к «Степенной книге» (только у него митрополит Константин поставлен после Климента, а не после

<sup>65</sup> Войтович Л. Княжа доба: портрети еліти. Біла Церква, 2006. С. 62.

<sup>66</sup> Малек Э. Где лежит Россия? (Несколько замечаний о том, как поляки видели и описывали москвитов) // *Polacy w oczach Rosjan – Rosjanie w oczach Polaków* / red. R. Bobryk i J. Faryno (= *Wizerunek Sąsiadów*, T. 1). Warszawa, 2000. S. 87.

<sup>67</sup> О взаимоотношениях Киево-Печерского монастыря с правительством Ивана IV в 1583 г. // Исторический архив. № 4. 2002. URL: [http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XVI/1580-1600/Kievo\\_pec\\_monastyr\\_1583/pred.htm](http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XVI/1580-1600/Kievo_pec_monastyr_1583/pred.htm) (13.03.2017).

<sup>68</sup> Krewza L. Obrona jedności cerkiewnej // Русская историческая библиотека. Т. 4: Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 1. СПб., 1878. Стб. 227–247.

<sup>69</sup> Копыстенский З. Палинодия. Стб. 1005–1049.

<sup>70</sup> Kossow S. Paterikon. S. 169–181.

митрополита Иоанна, как у Кревзы или Копыстенского<sup>71</sup>). Именно северорусские летописи, а не хроника Стрыйковского, как в остальных частях его произведения, служат Косову основным источником. Это особенно заметно на примере с культом первого киевского митрополита Михаила. Напомним, этот митрополит впервые появляется в источнике тверского происхождения середины XV в. – «Рогожском летописце»<sup>72</sup>. Позже митрополит Михаил неоднократно встречается в московских текстах как полемически значимая фигура (он рассматривается как ставленник Константинопольского патриарха Фотия<sup>73</sup>). В то время как в предыдущих вариантах повести о крещении Руси иерарх Михаил упоминается дважды (при крещении князей Аскольда и Дира и как современник крещения князя Владимира<sup>74</sup>), Косов принципиально отвергает версию о его приходе на Русь во времена Аскольда и Дира. Присланного тогда иерарха он называет просто епископом и, опровергая предшественников, подчеркивает, что хроники не указывают его имени. Сообщая об упокоении в Антониевых пещерах нетленного тела первого митрополита всея Руси, Косов настаивает, что тот «был взят из Царьграда Владимиром года тысячного»<sup>75</sup>. Стрыйковский называет первым киевским иерархом некоего Фация<sup>76</sup>, Косов оспаривает это<sup>77</sup> – редкий случай, когда он полемизирует с польским хронистом. По-видимому, культ митрополита Михаила наряду с культом св. Владимира был одним из «программных» для могилянського периода, и Косов делает все возможное для его утверждения.

Составляя свой список Киевских иерархов, Косов утверждает традицию благословения Киевских митрополитов со стороны Константинополя. В этом определенно слышен отзвук полемики между православными и униатами. Ведь униаты (в частности, Кревза) легитимировали свою иерархию на основании прецедента поставления Киевских митрополитов без согласия Константинополя. Ответ Косова однозначен: только иерархи, назначенные Вселенскими патриархами, являются легитимными предстоятелями Киевской

<sup>71</sup> Сравнение всех трех списков см.: *Синкевич Н.* «Хронологія руських митрополитів» – короткий виклад історії Руської Церкви у полемічних наративах першої половини XVII ст. // *Записки Наукового Товариства ім. Т. Шевченка.* Львів, 2012. Т. 264. С. 459–473.

<sup>72</sup> *Нікітенко М. М.* На зорі християнського Києва. С. 41.

<sup>73</sup> Книга Степенная. С. 102, 109, 113; Летописный сборник, именуемый патриаршею или Никоновскою летописью // ПСРЛ. Т. 9. СПб., 1862. С. 57.

<sup>74</sup> Густынская летопись. С. 39–44.

<sup>75</sup> *Kossow S.* Paterikon. S. 170.

<sup>76</sup> *Strykowski M.* Kronika polska, litewska, żmudzka i wszystkiej Rusi. Krolewiec, 1582. S. 141.

<sup>77</sup> *Kossow S.* Paterikon. S. 15.

митрополии. Важна для Косова и тема лояльности Киевских митрополитов Польскому королю. Она проходит красной нитью в его образах церковных владык<sup>78</sup>. Не стала исключением даже ситуация с Иовом Борецким: Косов вопреки историческим реалиям подчеркивает факт избрания этого митрополита с согласия короля Сигизмунда III<sup>79</sup>. Таким образом, Сильвестр Косов устанавливает свои рамки идентичности православных Речи Посполитой – принадлежность к Вселенской церкви и преданность Польскому королю.

Совершенно иные образы Киевских митрополитов предстают в «Тератургиме». Среди поименованных Кальнофойским святыми Киевских митрополитов мы найдем Алексия Нового, чудотворцев Петра, Киприана, Фотия и Иону<sup>80</sup>. Как уже указывалось, митрополиты Петр и Алексий были упомянуты еще в «Анфологионе» 1619 г. и месецеслове Памво Беринды (1626–1629). Они прочно закрепились в сакральном каноне могилянской эпохи, о чем свидетельствуют их изображения в межоконном пространстве святительского чина алтаря Софии Киевской. И хотя Кревза в своей «Защите» дистанцируется от этих культов, подчеркивая, что лишь Москва почитает митрополита Петра как святого<sup>81</sup>, более поздняя униатская традиция (Виленский календарь 1642 г.) также причисляет Петра и Алексия к святым<sup>82</sup>. Косов фиксирует только день памяти митрополитов Петра («нашего игумена Ратенского») и Алексия и указывает местонахождение их реликвий, а также призывает читать их жития в «соборниках наших славянских» (по-видимому, он имеет в виду «Анфологион» 1619 г.)<sup>83</sup>. Митрополиты Киприан и Иона не значатся в «Патериконе» как святые, а митрополит Фотий и вовсе упомянут в нем в откровенно негативной коннотации – (вслед за Кревзой) Косов не дает читателю забыть, что Фотий вывез из Киева сокровища Софии<sup>84</sup>. Очевидно, что, прославляя святых митрополитов Киприана, Иону и Фотия, Кальнофойский полностью находится под влиянием московской духовной традиции XVI в. (жития этих иерархов присутствуют в «Степенной книге»<sup>85</sup>). Но какими именно источниками пользовался Кальнофойский?

<sup>78</sup> Ibid. S. 179.

<sup>79</sup> Ibid. S. 180.

<sup>80</sup> Kalnofoyski A. Teraturgima. S. 53.

<sup>81</sup> Krewza L. Obrona iedności cerkiewnej. Стб. 230.

<sup>82</sup> Bibliotekos rankraščių skyrius Lietuvos mokslų akademijos Vrublevskių biblioteka. F. 9, № 684–686. K. 9, 48.

<sup>83</sup> Kossow S. Paterikon. S. 176–177.

<sup>84</sup> Ibid. S. 177.

<sup>85</sup> Книга Степенная. С. 40–53.



Сегодня мы уже можем не сомневаться, что в Киеве и Вильно начала XVII в. имелся довольно большой выбор северорусских нарративов. Кривза, в частности, упоминает о некой «хронике московской»<sup>86</sup>, к которой обращался он сам. Косов сообщает о хрониках, «вывезенных рускими князьями в Москву»<sup>87</sup>, подчеркивая таким образом киевское происхождение этих текстов. Кальнофойский же чаще всего ссылается на «святого Нестора», возможно имея в виду некую компиляцию северорусских нарративов. Показательно здесь то, что он датирует нападение Батыя на Киев 1237 г., тогда как древнерусская летопись на самом деле описывает под 1237 г. опустошение<sup>88</sup>. Некоторые другие датировки, например, первых трех чудес из «Тератургимы» (в неожиданной последовательности: 563, 490, 522 г.) кажутся более чем странными. Возможно, мы имеем дело с ошибкой наборщика текста, неправильным прочтением цифр или же слепым следованием некоему неизвестному, но авторитетному в глазах Кальнофойского нарративу.

Если Косов весьма избирателен в поиске своих источников, предпочитает опираться на авторитетного тогда Стрыйковского и отступает от него в пользу древнерусских летописей только в случае крайней необходимости, то Кальнофойский демонстрирует полную зависимость от не установленного нами московского нарратива (или же нарративов).

Существенно различается у Косова и Кальнофойского общий образ Москвы и москвитов. Косова Москва мало интересует, он вспоминает о ней преимущественно в связи с пересказом каких-то исторических событий, да и то с опорой на хронику Стрыйковского. Он даже не упоминает о разделении Киевской митрополии и существовании отдельной ветки Московской иерархии, о чем непременно сообщали его предшественники при составлении списка Киевских митрополитов<sup>89</sup>. Кальнофойский же демонстрирует живой интерес ко всему, что связано с Москвой. Вся информация о ней выделена в «Тератургиму» в отдельные глоссы. Его образ Москвы позитивен. Приведем пример на этот счет. Мы знаем, что информацию о чудесах в Киево-Печерском монастыре собирал и митрополит Петр Могила; но его подборка существенно отличается от подборки Кальнофойского. В контексте данной статьи важно, что Кальнофойский опускает в своем повествовании переданную Моголой историю о московском монахе Феодосии, наказанном за мясоедение в Лав-

<sup>86</sup> Krewza L. Obrona iedności cerkiewnej. Стб. 227.

<sup>87</sup> Kossow S. Paterikon. Praefacya.

<sup>88</sup> Летопись по Ипатскому списку. СПб., 1871. С. 519–521.

<sup>89</sup> Копыстенский З. Палинодия. Стб. 1032.

ре<sup>90</sup>. Зато в «Тератургиме» приведен позитивный пример – чудо о Мартине из Москвы, исцеленном в киевских пещерах и счастливо возвратившемся домой в 1634 г. Образ Москвы дополнен здесь ремаркой: не встретишь в Москве иного монастырского правила, кроме «правила Василия Великого»<sup>91</sup>. Даже описанная в «Тератургиме» попытка некоего «москаля» забрать из пещер мощи св. Антония – это произошло во время «опустошения» Киева (очевидно, речь идет о нашествии Батыя)<sup>92</sup> – не интерпретируется негативно, но скорее свидетельствует об уважении жителей северной Руси к «святым Божиим». Примечательно, что Кальнофойский целый раздел посвящает слухам о том, что киевские пещеры доходят под землей до самой Москвы<sup>93</sup>. Эти слухи, по его мнению, распространяли сами «паны Москва». При этом он сожалеет, что мало знает о Псково-Печерском монастыре (единственным источником для него является в этой связи хроника Алессандро Гваньини), а потому не может сам «украшать эту Спарту» (NB: здесь Москва сравнивается со Спартой, что в барочных текстах, несомненно, символизировало последнюю твердыню). «Мне не эта Спарта дана для украшения, чтоб о ней стараться. А кто плохо изучает чужие дела, тот только вредит своим»<sup>94</sup>, – резюмирует Кальнофойский свое отступление в московскую историю. Таким образом, Москва у Кальнофойского чужое, пусть идеальное царство, в котором Православие сохранило чистоту своей традиции. Однако и для Кальнофойского актуален вопрос политической лояльности Варшаве. Описывая визит Якова Четвертинского в Москву в 1580 г. и попытки «тамошнего царя» уговорить его остаться, Кальнофойский красочно иллюстрирует преданность своего героя польскому монарху<sup>95</sup>. Живописуя военные баталии, он противопоставляет надменных «москалей» «храброму племени Роксоланской земли»<sup>96</sup>, что выдает в нем обывателя Речи Посполитой с его идеалами, фобиями, героями и стереотипами.

Итак, в анализируемых текстах представлены свидетельства параллельного существования в могилянское время двух отличных друг от друга позиций по отношению к Москве, ее истории и духовной жизни. Один, связанный с непосредственным окружением ми-

<sup>90</sup> Записки святителя Петра Могилы. Упорядкування І. В. Жиленко. К., 2011. С. 101.

<sup>91</sup> *Kalnofoyski A. Teraturgima*. S. 59.

<sup>92</sup> *Ibid.* S. 16.

<sup>93</sup> *Ibid.* S. 67–69.

<sup>94</sup> *Ibid.* S. 68.

<sup>95</sup> *Ibid.* *Przedmowa*.

<sup>96</sup> *Ibid.* S. 43.

трополита Петра Могилы, отображен в тексте Сильвестра Косова, запрограммирован на воссоздание древней киевской традиции с превалирующим культом князя-крестителя Владимира и первого иерарха Михаила. Для представителей этого направления московская традиция была лишь дополнительным источником, при необходимости заполнявшим информационные лакуны, а сама Москва не представляла особого интереса. Другое направление ведет свое начало от иерархов домогилянского времени и представлено текстом Афанасия Кальнофойского. Оно явно тяготеет к общим духовным традициям *Christianitas Orthodoxa*, симпатизирует Москве и активно пытается укоренить на киевской почве святых, тексты и образы московской традиции. В известном смысле «Тератургима» Кальнофойского является своеобразной кульминацией влияния московских агиографических и исторических текстов на киевских авторов первой половины XVII в. Можем ли мы говорить в данном случае о двух векторах идентичности киевского духовенства в могилянское время? Тут важно четко разграничить конфессиональную, культурную и политическую идентичности авторов. В сочинении Сильвестра Косова Москве нет места ни в одной из них. Для Кальнофойского же москвиты, несомненно, являются образцом благочестия, а Москва – последней твердыней, преемницей древнерусского православия. А потому он пытается объединить агиографические и историографические традиции Киевской и Московской церквей, создать единое конфессиональное пространство. Однако и для Кальнофойского Москва остается в политическом и культурном отношении чужой и малознакомой, хотя и позитивной реальностью, которую он пытается хоть немного приблизить своему читателю.

## «ХОЗАРЫ ВО КОЗАКИ ИМЕНУЮТСЯ ПОСЕМ»: ЭТНОГЕНЕТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПТЫ В УКРАИНСКИХ ТЕКСТАХ XVII–XVIII ВВ.

---

Краткий экскурс в древнюю историю предваряет «Летопись Грабянки», один из известнейших примеров казацкого летописания конца XVII – начала XVIII в. В нем этногенетические истоки «малороссийского казацкого народа» восходят к хазарам. «Козары» представлены здесь как потомки ветхозаветного Гомера, внука Ноя; в древности они пришли на берега Меотийского озера (Азовского моря), а оттуда расселились к западу по берегам Черного моря и к востоку по Дону и Волге. Козары/хазары некогда имели значительное влияние на Киев и даже не без успеха воевали с Византией. Дабы примириться с хазарами, византийский император Лев Исаврянин женил своего сына Льва Копронима на дочери хазарского кагана, «и сим образом, – говорится в летописи – козари, примиришася со греки, начаша понемногу навекать христианския от херсонян веры. С ними же наконец смесишася». После хазары/козари оказались под двойной угрозой – со стороны русских князей и со стороны кочевников (печенегов и половцев). В результате они потеряли бывшее могущество и попали в зависимость. Монгольское нашествие окончательно стерло хазар с исторической карты, от них осталась лишь одно название: «А козаров нарицание малоросийстии вои, переменявши мало, козары во казаки именуются посем»<sup>1</sup>.

Автор этого сюжета не был первопроходцем в попытке «составить» до ветхозаветных времен, мифологизировать исторические истоки своего народа и придать ему больше авторитета, увязав с известным ранее воинственным и заметным в этом регионе народом.

---

<sup>1</sup> Летопись Григория Грабянки. К., 1854. С. 3–16 (Текст пространной редакции начала XVIII в.); Гисторія Г. Грабянки. Упорядник В. Мойсієнко. Житомир, 2001. С. 41 (Текст краткой редакции конца XVII в.).

Сходного рода сюжетами начинается подавляющее большинство европейских исторических нарративов Средневековья и раннего Нового времени. Например, в XVI в. французы разработали теорию франкогализма, в скандинавских странах ее аналогом был нордизм, у голландцев – батавизм (утверждавший происхождение голландцев от древнего и воинственного племени батавов)<sup>2</sup>. К восточным славянам подобная традиция переходит через речьпосполитское интеллектуальное посредничество и сарматский миф.

О сарматах было известно еще из античных текстов. Греческие и римские авторы обозначали Сарматией территорию причерноморских равнин. В «Географии» Птолемея Сарматия занимает обширный ареал между Балтикой и Черным морем<sup>3</sup>. А средневековые хронисты X–XIII вв. видели в славянах потомков сарматов или же самих сарматов<sup>4</sup>. В раннее Новое время в Польше сложилась концепция сарматизма, объявлявшая сарматов предками поляков. Придерживался ее и итальянский гуманист Филлиппо Буонаккорси Каллимах, секретарь королей Казимира IV и Яна I Ольбрахта<sup>5</sup>. Польским «первооткрывателем» сарматизма стал в середине XV в. Ян Длугош. Позже эта теория была адаптирована его соотечественниками: Мацеєм Меховским, Марцином Бельским, Мацеєм Стрыйковским, Марцином Кромером, Станиславом Сарницким, Бернардом Ваповским и др. В основе сарматской легенды (в ее польском прочтении) лежит сюжет о сарматских племенах, обитавших в начале нашей эры в степях между Доном и низовьями Волги, впоследствии двинувшихся на запад и занявших в итоге обширную территорию между Днепром и Вислой. Польские авторы живописали, как воинственные сарматы подчинили себе местное население<sup>6</sup>. Сарматы ассоциировались у них не только с польской шляхтой, но и русской, и литовской. Например, в «Роксолане» Станислава Ореховского постулировалось славянское происхождение шляхты и «сарматство» поляков и русинов/рутен, даже некоторое преимущество последних, ведь их предками он считал роксолан – одно из могущественных сарматских пле-

<sup>2</sup> *Tazbir J. Sarmatyzm a barok // Kwartalnik Historyczny. 1969. № 4. S. 817–818, 826.*

<sup>3</sup> *Kресін О. Український сарматизм // Мала енциклопедія етнодержавознавства. С. 136.*

<sup>4</sup> *Cynarski S. Sarmatyzm – ideologia i styl życia // Polska XVII w.: państwo, społeczeństwo, kultura. Warszawa, 1969. S. 247; Ulewicz T. Sarmacja. Studium z problematyki słowiańskiej w XV–XVI w. Kraków, 1950. S. 18–19.*

<sup>5</sup> *Мыльников С. Картина славянского мира. Взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации и этничности XVI – начала XVII века. СПб., 1999. С. 71.*

<sup>6</sup> *Tazbir J. Sarmatyzm a barok. S. 815–816.*

мен<sup>7</sup>. С этим согласуется мнение другого польского писателя Анджея Максимилиана Фредро, считавшего потомками сарматов не только польскую шляхту, но и нобилитет Литвы и Руси<sup>8</sup>.

В XVII в. сарматизм прочно укоренился в шляхетской идеологии: польская шляхта – это потомки воинственных сарматов, которым предначертано властвовать над низшими сословиями – крестьянами, казаками, мещанами<sup>9</sup>. На протяжении XVII–XVIII вв. сарматизм определял многие аспекты жизни шляхты Речи Посполитой и имел значительное влияние на внутреннее и внешнеполитическое развитие страны. Отсюда идея экспансии на восток (территорию расселения древних сарматов, т. е. на «свои исконные земли»), ксенофобия и религиозная нетолерантность.

В украинской традиции летописания сарматизм модифицировался и получил новые интерпретации. Так, в «Густынской летописи» обозначены географические границы Сарматии, говорится о происхождении сарматов (от них якобы ведут свое начало все славяне). О сарматах как праславянах повествуется и в «Синописе»<sup>10</sup>. Тема «Сарматии» звучала и в стихотворных опусах XVII в. (панегирики гетманам Самойловичу и Мазепе), и в геральдической поэзии (в частности, у Сильвестра Косова, Павла Холодовича-Остропольского, Афанасия Кальнофойского, Яна Орновского и др.)<sup>11</sup>. Этногенетическая концепция сарматизма не нашла, однако, широкого отклика в казацких летописях XVIII в., ведь она лежала в основе национальной самоидентификации польской шляхты, что неоднозначно воспринималось новой украинской элитой. К тому же авторы XVII в. представляли сарматов общими предками славян, казакам же требовалась собственная самостоятельная этногенетическая легитимация, которая бы поддерживала идею автохтонного казацкого народа.

Появление хазар в картине этногенеза, созданной казацкими канцеляристами XVII – начала XVIII в., стало своеобразной альтернативой и в то же время подражанием сарматизму. Хазаризм, очевидно, связан с попытками отыскать этимологию слова «казак» в древности (казак – казар – хазар)<sup>12</sup>. В известной в XVII в. летописной и агиографической литературе о хазарах информации мало. Раз-

<sup>7</sup> *Вирський Д.* Станіслав Оріховський-Роксолан: життя і пам'ять. Київ, 2013. С. 165.

<sup>8</sup> *Cynarski S.* Sarmatyzm – ideologia i styl życia. S. 225.

<sup>9</sup> *Ibid.* S. 225.

<sup>10</sup> *Sinopsis.* Kiev 1681. S. 152.

<sup>11</sup> *Roksolacski Parnas.* Polskokozyczna poezja ukraińska od końca XVI do XVIII wieku. Kraków, 1998. S. 136, 315, 318, 321, 375.

<sup>12</sup> *Жиленко І.* Теорія: хазари-козари-козаки в українській історіографії XVII – початку XVIII ст. // Синопис Київський. К., 2002. С. 170.

ве лишь то, что они проживали на территориях, соседствовавших с землями, заселенными преимущественно славянами; а также что они некоторое время контролировали Русь, платившую им дань, и что киевский князь когда-то носил титул кагана<sup>13</sup>.

Впервые попытку отождествить хазар с казаками предпринял еще в 1676 г. черниговский архимандрит Иоанникий Галятовский в своем предисловии-посвящении гетману Ивану Самойловичу к «Скарбнице», где он идентифицировал казаков с козарами – «людьми народа русского»<sup>14</sup> (при этом ссылаясь на Стрыйковского)<sup>15</sup>. Галятовский может считаться инициатором «хазарского мифа», который в украинском текстах XVII–XVIII вв. обрел уже более развернутые интерпретации. Например, в обеих редакциях «Летописи Грабянки».

В «Летописи Величко» – масштабном произведении казацкого летописания, созданном в 1720-е гг., мы наблюдаем своеобразный синтез этногенетических теорий. Здесь казаки выступают потомками сармато-козар. Сам Самийло Величко – выпускник Киево-Могилянской академии, старший канцелярист Генеральной Войсковой канцелярии, идентифицирует себя не иначе как «истинный Малой России сын из племени хазарского»<sup>16</sup>. Да и в «Конституции» Филиппа Орлика (1710) – выдающемся памятнике историко-правовой мысли украинской политической эмиграции – тоже присутствует хазарский сюжет. В преамбуле к ней, в частности, сказано, что «народ валечный стародавний Казацкий, прежде сего именованый козарский, перш превознесл был славою несмертелною, обширным владением и отвагами рицерскими, которым не тылько окрестным народом, леч самому восточному панству на небе и земле страшен был»<sup>17</sup>. Хазары как предки казаков присутствуют и в произведении Семена Дивовича «Разговор Великороссии с Малороссией»

<sup>13</sup> Предваряя возможные замечания о парадоксе адаптации казаками хазаризма как этногенетического мифа, следует отметить, что его инициаторам и последователям вряд ли было известно о том, что хазарские каганы приняли в VII в. иудаизм. Последнее, правда, не находит однозначной поддержки коллег, см., например: *Штампфер Ш.* Насколько хазары были иудеями // Научные труды по иудаике. Материалы XVIII Международной ежегодной конференции по иудаике. Т. 2. М., 2011. С. 9–68.

<sup>14</sup> *Галятовський І.* Ключ розуміння. К., 1985. С. 345.

<sup>15</sup> У Стрыйковского есть упоминание о походе Святослава Игоревича на хазар: «Kozary albo Kossery ludzi ruskiego narodu»: *Strykowski M.* Kronika polska, litewska, imudzka i wszystkiej Rusi. Warszawa, 1846. Т. I. С. 121.

<sup>16</sup> Летопись событий в Юго-Западной России в XVII веке. Составил Самоил Величко. Т. IV. Приложения. К., 1864. С. VI.

<sup>17</sup> Договори й постанови. Упорядник О. Алфьоров. К., 2010. С. 20–22.

(1762)<sup>18</sup>, и в стихотворных историях XVIII в.<sup>19</sup>, и в десятках рукописных списков казацких летописей, входивших в состав исторических сборников, популярных в читательской среде Гетманщины XVIII в.<sup>20</sup>

Прежде всего, именно рукописные копии летописей способствовали формированию в обществе Гетманщины и, в частности, казаков представлений о его прошлом, этногенетических корнях. Александр Ригельман (1720–1789), военный инженер и автор «Летописного повествования о Малороссии» (1787), касаясь истоков казачества, сетовал на живучесть в его среде убеждений о происхождении «от народа Козарского». Эти «басни», по убеждению Ригельмана, казаки «взяли из своей же малороссийской истории, писанной неизвестным»<sup>21</sup>.

Кто же был автором хазарского мифа в его наиболее развернутой версии, представленной в «Летописи Грабянки»? Конечно, сам гадячский полковник Григорий Грабянка, которому она приписывалась, не мог быть таковым в силу разных причин<sup>22</sup>. Не могут быть непосредственными источниками хазарского сюжета и другие тексты, упомянутые в «Летописи Грабянки», как то хроники Кромера, Бельского, Гваньини, Стрыйковского, Иеронима Коховского. Однако есть текст, который почти дословно повторяет этот сюжет из «Летописи Грабянки». Речь идет о «Четьях-Минеях» или «Житиях святых» Дмитрия Ростовского (Туптало). В «Житиях св. Мефодия и Константина», где, в частности, говорится о миссионерской деятельности братьев на землях Хазарского каганата, в качестве справки приведен раздел «О козарех»<sup>23</sup>. Его текстологическое сравнение с соответствующим фрагментом «Летописи Грабянки» дает основание утверждать, что текст Туптало первичен, а отрывок из «Летописи Грабянки» не что иное, как его сокращенная редакция.

<sup>18</sup> Петров Н. Разговор Великороссии с Малороссиею (Литературный памятник второй половины XVIII века) // Киевская старина, 1882. Т. I. С. 325.

<sup>19</sup> Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 99. № 552. Л. 146 об. – 147 («Сказание о Малой России и о бедствиях ее бывших», автор Максим Плиски (1763)); Институт рукописей Национальной библиотеки Украины. Ф. VIII. № 216/199. Л. 108. («Героїчні вірши о славних действиях запорожцев» (1780-е гг.)).

<sup>20</sup> Бовгиря А. Козацьке історіописання в рукописній традиції XVIII ст. Списки та редакції творів. К., 2010.

<sup>21</sup> Ригельман А. Летописное повествование о Малороссии, ее народе и казаках вообще. М., 1847. С. 1–2, 5–7. Под «малороссийской историей, писанной неизвестным», автор имел в виду «Летопись Грабянки», большинство списков которой анонимные.

<sup>22</sup> Бовгиря А. «Літопис Граб'янки»: питання першооснови // Український історичний журнал. 2003. № 4. С. 75–88.

<sup>23</sup> [Дмитрий Ростовский (Туптало)]. Книга житій святых во славу Святыя Животворящя Троици на три мѣсяци – март, апрель, май. Киев: [Типография Києво-Печерской лавры], 1700. С. 541.



Дмитрий Ростовский (Туптало) был выдающимся интеллектуалом своего времени. Его можно назвать в одном ряду с Феодосием Софоновичем, Иннокентием Гизелем, Стефаном Яворским и др. Родился Даниил (имя Дмитрий – монашеское) в 1651 г. в семье представителя казацкой элиты, киевского сотника Саввы Туптало. Учился в Киево-Могилянском коллегиуме, где ректором в то время был Иоаникий Галатовский. В возрасте 17 лет Дмитрий принял монашеский обет в Кирилловом монастыре Киева, а 1675–1701 гг. был игуменом и проповедником разных монастырей Гетманщины: Крупицкого в Батурине, Киево-Печерской лавры, Троицко-Ильинского в Чернигове. Именно в Чернигове он создал свой известный труд «Руно орошенное», посвященный чудесам Ильинской иконы Божьей Матери.

В 1684 г., по возвращении в Украину после двухлетнего пребывания в Случке и Вильно, Дмитрий Туптало приступает к написанию фундаментального труда – 4-томных «Житий святых». Еще при его жизни он был опубликован, а в течение XVIII в. выдержал 10 переизданий. «Жития» – незаурядное явление в истории православия, имевшее широкий резонанс и в светской среде. Так, Величко почитал за выдающееся событие выход в свет каждого из этих томов, а их автора славил как «мужа премудрого»<sup>24</sup>.

Дмитрий Туптало имел хорошие отношения с гетманами И. Самойловичем и И. Мазепой, о чем свидетельствуют его дневник и письма<sup>25</sup>. Оба оказывали ему содействие в работе, снабжали литературой<sup>26</sup>. Библиотека Туптало насчитывала в свое время более 300 изданий, большую часть из которых составляли произведения богословов и историков, среди них Стрыйковского, Гваньини, Бельского, Кромера<sup>27</sup>.

Третий том «Житий», где собственно и содержится раздел «О козарех», был опубликован в типографии Киево-Печерской лавры в 1700 г., хотя в рукописи был готов еще в 1697 г., о чем свидетельствует эпистолярный Дмитрий Туптало<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Летопись событий в Юго-Западной России в XVII веке. Т. II. С. 377.

<sup>25</sup> Дневные записки святителя чудотворца Димитрия Ростовского. С. 45–49; Федотова М. Эпистолярное наследие Димитрия Ростовского. Исследование и тексты. М., 2005. С. 121–122, 241, 307.

<sup>26</sup> Федотова М. «Егда припомню много дел его благих...» К вопросу о биографии гетмана Мазепы в творчестве Димитрия Ростовского // *Mazepa e il suo tempo. Storia, cultura, società / Mazepa and his time. History, culture, society.* Alessandria, 2004. P. 537.

<sup>27</sup> Шляпкин И. Святитель Димитрий Ростовский и его время (1651–1709). СПб., 1891. С. 52–58 (Приложения).

<sup>28</sup> Федотова М. Эпистолярное наследие Димитрия Ростовского. С. 62.

Туптало использовал в своих «Житиях» разные источники. Прежде всего, «Acta Sanctorum» иезуитов-болландистов, «Четьи-Минеи» митрополита Макария, «Степенную книгу» и др.<sup>29</sup> Об источниках «Житий св. Мефодия и Константина» также известно. О. Бодянский в свое время обнаружил рукопись этих «Житий» с пометками автора, из которых становятся ясны его источники<sup>30</sup>. Позже было доказано, что основная часть повествования о Мефодии и Константине основана на т. н. Паннонских житиях (составленных в Хиландрском монастыре на Афоне), а также «Синописе», Густынской и Ипатьевской летописях<sup>31</sup>.

На чем построен раздел «О козарех», точно не известно. В свое время Август Шлецер считал его «истинно ученым рассуждением», основанным на «русских и византийских временниках»<sup>32</sup>. В рукописи «Житий», исследованной Бодянским, есть примечание Туптало об источниках хазарского сюжета – «из разных древних летописей греческих и римских и синаксарей акафистных»<sup>33</sup>. В тексте Туптало действительно есть упоминание о «Синаксари» как источнике, где повествуется о чудесном спасении жителей Константинополя от врагов, в т. ч. хазар, взявших город в осаду. Однако основной сюжет данного раздела заимствован из польского летописания, например, из Кромера<sup>34</sup> и Бельского<sup>35</sup>, проследивавших этногенез европейских народов. Но, очевидно, главным источником сюжета о хазарах стала «Хроника литовская, польская и жмудская» Мацея Стрыйковского<sup>36</sup>. Автор «Житий» использовал фрагмент из нее о расселении восточнославянских народов как основу, экстраполировав сюжет о хазарах, единственное упоминание о которых в произведении Стрыйковского приведено в совершенно ином контексте.

Но вернемся к казацким летописям. В них практически дезавуировано киево-руское прошлое. Лишь в единичных текстах мы на-

---

<sup>29</sup> Янковска Л. «Житие и труды св. Мефодия и св. Константина» в Четьи-Минеи святителя Димитрия Ростовского // *Slawia Orientalis*. 1988. № 2. С. 180.

<sup>30</sup> Там же. С. 181.

<sup>31</sup> Абрамович Д. Літописні джерела Четьх-Міней Дмитра Ростовського // Науковий збірник за рік 1929. Записки історичної секції Всеукраїнської академії наук. К., 1929. Т. XXXII. С. 34–38.

<sup>32</sup> Шлецер А. Нестор. Русские летописи на древле-славянском языке. Санкт-Петербург, 1816. Ч. II. С. 578.

<sup>33</sup> Янковска Л. «Житие и труды св. Мефодия и св. Константина» в Четьи-Минеи святителя Димитрия Ростовского. С. 219.

<sup>34</sup> Kromer M. *Kronika Polska*. Sanok, 1857. S. 28.

<sup>35</sup> *Kronika Marcina Bielskiego*. Sanok, 1856. S. 6, 29–30.

<sup>36</sup> Strykowski M. *Kronika polska, litewska, imydzka i wszystkich Rusi*. T. I. S. 21.

ходим его следы. Так, в «Кратком описании Малороссии» (1734) упоминается государство Владимира Великого, его распад<sup>37</sup>; в «Летописи Грабянки» – крещение Руси<sup>38</sup>; в «Конституции» Филиппа Орлика – Киев как стольный град Руси. А Самовидец, автор одноименной летописи конца XVII – начала XVIII в., и Величко предпочитают вовсе игнорировать киево-русское прошлое. В «Истории о малороссийском народе» Петра Симановского мы встретим только краткие сообщения о князьях Олеге и Игоре, да и то в контексте зарождения казацкого сословия. Все эти фрагментарные упоминания подчинены одному – обоснованию исконной давности прав и вольностей русского казацкого народа. Прав, которые после монгольского завоевания Руси были гарантированы ему литовскими князьями, польскими королями, наконец, московскими царями.

Одним из стержней исторической легитимации новой казацкой элиты оставалось православие. Но им руская идентичность казаков в основном и ограничивалась. Самовидец, полностью замалчивающий руское прошлое, все же употребляет термин «народ русский», имея в виду православных носителей «русской веры»<sup>39</sup>. Гетманские универсалы второй половины XVII в. активно инструментализируют Русь в целях легитимации государства, созданного Богданом Хмельницким<sup>40</sup>. Но уже в более поздних нарративах XVIII в. ее вытесняют другие концепты. Почему же создатели казацкого летописания «забыли» такой, казалось бы, мощный героический пласт своей истории, отказались опираться на него в своих идеологических построениях?

Потому что православная/русская идентичность не была уже для авторов казацких летописей актуальной. Она была задействована ранее для самоидентификации в «теле» Речи Посполитой для другого «адресата» – Речи Посполитой. Теперь же с ее стороны угроза не исходила. А в условиях пребывания в составе Российского государства православная/русская идентичность теряла роль идентификационного маркера. Православная вера и киево-русское прошлое никак не обособляли казацкую элиту и не санкционировали ее особого

---

<sup>37</sup> Короткий опис Малоросії (1340–1776). Підготовка до друку А. Бовгирі Київ, 2012. С. 30.

<sup>38</sup> Летопись Григория Грабянки. С. 17.

<sup>39</sup> Літопис Самовидця. Підготовка до друку Я. Дзири. К., 1972. С. 52.

<sup>40</sup> Брехуненко В. Східна брама Європи. Козацька Україна в середині XVII – XVIII ст. К., 2014. С. 102–109; Затилюк Я. «Спадкості», «власники» та «охоронці» киево-руської спадщини в уявленнях мешканців Гетьманщини другої половини XVII століття // Український історичний журнал. 2011. № 5. С. 28–44.

положения в новом государстве. Напротив, древняя Русь и православие «растворяли» казацкую элиту в российском нобилитете<sup>41</sup>.

Концепт Руси активно эксплуатировался идеологами Великого княжества Московского, затем Московского царства для утверждения своих прав на бывшие русские территории<sup>42</sup>. «Русь» стала также средством легитимации для официально восстановленной после Брестской унии православной иерархии Киевской митрополии – идеологического союзника Москвы, – деятели которой, начиная со второй половины XVII в., активно помогали московским идеологам «вспоминать» свое древнерусское прошлое. Отношения казацкой автономии с Московским царством, затем империей, были далеко не безоблачными, как и отношения казацкой элиты с Православной Церковью. Эти факторы впоследствии стали глубинной причиной отказа от древнерусского прошлого в казацких летописях, ставших идеологическим фундаментом Гетманщины и украинской национальной идентичности.

Чтобы проследить истоки развития отношений Церкви с казачеством, необходимо совершить краткий обобщающий экскурс к их истокам. В 1569 г. после нескольких неудачных попыток Литва и Польша объединились под давлением внешнеполитических обстоятельств в одно государство. Люблинская уния, которая закрепила этот союз, определила новый статус трех русских воеводств (впоследствии территорий казацкой автономии) – они стали частью Королевства Польского. Тогда это не стало заметным событием, поскольку Речь Посполитая закрепила все их старинные привилегии и вольности. Но Люблинская уния, по результатам которой древние очаги киево-русской государственности оказались в составе Польши, все же заложила основу для русского сепаратизма в королевстве из-за постепенного нивелирования руско-православной идентичности<sup>43</sup>.

По крайней мере до середины XVII в. указанный сепаратизм не имел заметной политической окраски и в некоторой степени проявлялся лишь в церковно-полемиической литературе. Шла кристаллизация этнической и религиозной идентичности. В новом Поль-

---

<sup>41</sup> Толочко О. Києво-руська спадщина в українській історіографії XVIII ст. // Україна і Росія в історичній ретроспективі. Т. 1. Українські проекти в Російській імперії. К., 2004. С. 314–315.

<sup>42</sup> Затилюк Я. Предки «козацького малоросійського народу» і киево-руська спадщина в уявленні еліти часів Пилипа Орлика // Пилип Орлик: життя, політика, тексти: Матеріали Міжнародної наукової конференції "Ad fontes" до 300-ліття Бендерської конституції (1710 р.). Київ, НаУКМА, 14–16 жовтня 2010 р. К., 2011. С. 135.

<sup>43</sup> Sysyn F. The Cultural, Social, and Political Context of Ukrainian History-Writing: 1620–1690 // Europa Orientalis. 1986. Vol. 5. P. 290.

ско-Литовском государстве русский элемент оказался на положении «третьего лишнего»<sup>44</sup>. Но именно двуединство Речи Посполитой стало для ее православного русского населения своеобразным вызовом, стимулировавшим защиту своей этнокультурной идентичности. При отсутствии собственной монархической династии выразителями и защитниками интересов русского населения и Православной Церкви, по крайней мере в массовом сознании, выступали православные князья – Заславские, Острожские, Чарторыйские и др. Они стали объектами многочисленных панегириков и геральдической поэзии – форм репрезентации исторической мысли того периода. В них Русь предстает «золотым веком», утверждается преемственность происхождения и деяний от киевских князей к современным княжеским династиям. Последние не просто потомки Рюриковичей, но наследники их славы и государственных традиций<sup>45</sup>.

Вторая половина XVI в. – период активной Контрреформации в Польше. Ее успехи воспринимались как угроза Православной Церкви, одной из традиционных основ русской идентичности<sup>46</sup>. Еще более очевидной эта угроза стала после Брестской унии 1596 г., фактически поставившей православие на территории Речи Посполитой вне закона. Уния вызвала волну антикатолической и антиуниатской полемики и стала новым мощным вызовом, как следствие спровоцировала повышенный интерес к рускому прошлому, своеобразное «открытие Руси».

После Брестской унии активным игроком на политической арене становится казачество. Конечно, не следует преувеличивать религиозный фактор в первых казацких восстаниях конца XVI в.<sup>47</sup> Однако после отхода от православной самоидентификации, угасания княжеских родов, представители которых долгое время выступали покровителями Православной Церкви, именно казачество берет эту роль на себя. Уже в 1610 г. казаки подали первый протест в Киевский городской суд в защиту Православной Церкви<sup>48</sup>. Как отмечает

---

<sup>44</sup> Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної історії України. К., 2005. С. 193.

<sup>45</sup> См. тексты этих сочинений в изданиях: Українська література XIV–XVI ст. К., 1988; Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст. Упорядники В. Колосова, В. Крехотень. К., 1978; Українська література XVII ст. Упорядники В. Крехотень, О. Мишанич. К., 1987.

<sup>46</sup> Sysyn F. The Cultural, Social, and Political Context of Ukrainian History-Writing: 1620–1690. P. 291.

<sup>47</sup> См. подробно о казацких восстаниях конца XVI в.: Лепявко С. Козацькі війни кінця XVI ст. в Україні. Чернівці, 1996.

<sup>48</sup> Акты, относящиеся к истории Западной России. СПб., 1865. Т. 2. С. 58–60.

С. Плохий, «казачество обеспечило гонимую церковь своей вооруженной поддержкой, которая в изъеденной княжеским и магнатским произволом Речи Посполитой значила не меньше, чем сеймовые постановления и королевские универсалы»<sup>49</sup>. Поддержка православия добавляла казакам престижа, ведь долгие годы это было делом благородного сословия. Защищая Церковь, казаки прокладывали себе путь в политическую элиту Речи Посполитой<sup>50</sup>. Апогеем деятельности казачества как опоры православия стало его решающее участие в хиротонии Иерусалимским патриархом Феофаном новой иерархии и восстановлении Киевской митрополии во главе с Иовом Борецким в 1620 г.

Восстановление Киевской митрополии стало следующим после Люблинской и Брестской унии рубежным событием, усилившим процессы конфессионализации, а также кристаллизации этнокультурной идентичности на территории Киевской митрополии в составе Речи Посполитой. После 1620 г. православная церковь активно использовала «русское прошлое» для поднятия престижа возрожденной православной церковной структуры в условиях обострившейся конфессиональной полемики и Контрреформации. Киевская церковь нуждалась в такой «легитимации» в условиях поликонфессиональной среды, тем более что униаты также апеллировали к «рускому наследию». «Русское прошлое» актуализировалось через западные (польские) тексты. Отсюда и ренесансные образы киевских правителей, барокковость исторического повествования.

Тогда же казачество выходит на политическую авансцену в историко-полемических трудах, авторами которых выступали представители церковной интеллектуальной элиты. Упоминания о нем непременно коннотируются с упоминаниями о Руси. Перехватив от князей инициативу в попечении православия, казачество заместило их в дискурсе тогдашнего летописания. Как прежде князья, так теперь казаки олицетворяли величие славной русской традиции. Например, в «Протестации» Иова Борецкого казаки, «народ рыцарский», – поборники и защитники православной церкви<sup>51</sup>. А в «Палинодии» Захария Копыстенского они выписаны как потомки «яфеторского поколения», защитники веры, которую «за Владимира от

<sup>49</sup> Плохий С. Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. К., 2005. С.148–149.

<sup>50</sup> Там же. С. 149.

<sup>51</sup> Жукович П. Протестация митрополита Иова Борецкого и других западнорусских иерархов, составленная 28 апреля 1621 года // Статьи по славяноведению. 1910. Вып. 3. С. 135–153.

греков принятую держат»<sup>52</sup>. К тому же они славный рыцарский народ, ставший для Речи Посполитой «живым и движущимся муром, баштами обранными»<sup>53</sup>.

Традиция изображать казаков как народ рыцарский встречается не только в нарративах православных интеллектуалов тогдашней Киевской митрополии. Например, Шимон Старовольский, описывая выдающихся воинов-сарматов, в их число, наряду с польскими королями, включает не только древнерусских князей, но и казацких предводителей – шляхтичей Б. Ружинского и К. Косинского<sup>54</sup>. Если для украинских авторов положительный и героический образ казачества был опосредован его ролью в защите Церкви, то для поляков глорификация казаков была следствием инерции их популярности после победной Хотинской войны 1621 г.

Интерес к древнерусской традиции в среде церковных интеллектуалов сохранился и в 1630-е гг. Особенно ярко он проявился с избранием нового митрополита Петра Могилы, с деятельностью которого связаны реформы Православной Церкви, создание Киевского Коллегиума (1632), копирование древнерусских летописей<sup>55</sup>, восстановление культа Святого Владимира, реставрация древних храмов. Но из текстов времен Могилы исчезает тематика казачества – защитников православия. Эта тенденция сохранилась и в дальнейшем, способствуя разрыву между церковной и казацкой традициями летописания и становлению последней как самостоятельной.

С восшествием на престол короля Владислава IV произошла заметная либерализация в отношениях между Православной Церковью и Коронай. Владислав IV легализировал избрание митрополита Петра Могилы. Потомок молдавских господарей Могила имел тесные связи с польским нобилитетом и вовсе не разделял антипольских настроений казачества, да и не нуждался в поддержке со стороны казачества так, как его предшественники<sup>56</sup>. В результате роль казачества в делах Церкви заметно снизилась, между ними наступило охлаждение, сохранившееся и в дальнейшем. И хотя казацкие

---

<sup>52</sup> *Копистенский З.* Палинодия или книга обороны Кафолической Святой Апостолской Восточной Церкви и Святых Патриархов // Русская историческая библиотека. СПб., 1878. Т. 4. С. 1111.

<sup>53</sup> Там же.

<sup>54</sup> *Плохий С.* Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. С. 222.

<sup>55</sup> *Пріцак О.* Іпатський літопис та його роля у реставрації української історичної пам'яті // Чому катедри українознавства в Гарварді? Вибір статей на теми нашої культурної політики (1967–1973). Нью-Йорк, 1973. С. 42–53.

<sup>56</sup> *Sysyn F.* The Cultural, Social, and Political Context of Ukrainian History-

восстания 1630-х гг. выдвигали религиозные лозунги, скорее они отражали оппозицию правительству<sup>57</sup>.

Успешное начало восстания 1648 г. и создание нового государства, казалось, должны были изменить отношение церковной элиты к казачеству и закрепить его положительный образ в текстах того времени. Однако этого не случилось. В польском историческом дискурсе время восхищения казаками прошло: Русь и православие, некогда союзники Польши в борьбе с турками, превратились во врагов<sup>58</sup>. Восстание разделило «русь» на сторонников казачества и его антагонистов. Многие из представителей русской шляхты влились в казацкую среду, другая же ее часть осталась в политическом пространстве Речи Посполитой. По мнению последних, выступив с оружием против короля и отечества, казачество утратило свою легитимность и право представлять общие интересы православной «руси» всей Киевской митрополии. Отношения между церковной элитой и казацкой верхушкой в первые годы восстания продолжали оставаться напряженными. В водовороте меняющихся событий Хмельниччины и последующей гражданской войны, Руины, Церковь не видела в казачестве надежной опоры для себя. А светская интеллектуальная элита в то время еще не сформировалась настолько, чтобы самостоятельно создавать крупные исторические нарративы. Авторами казацких летописей были в основном войсковые канцеляристы, представители казацкой старшины. Они же были основными потребителями такой интеллектуальной продукции. Формирование этой социальной группы завершится лишь во второй половине XVII в.

Те немногие тексты, что появились в середине XVII в., представляли собой своего рода «переходный этап» от летописания духовных авторов к светскому летописанию казацких канцеляристов-интеллектуалов. В частности, Самийло Величко сетовал на скудость сочинений «давних писарей славяно-казацких», «реестриков бардзо щуплих»<sup>59</sup>. Как правило, эти «реестрики» еще не готовы были поместить фиксируемые события в какой-то более широкий идеологический и политический контексты. Отсутствие идеологии казацкой автономии и недостаток внимания к истории нового государства характерны, в частности, для «Густынской летописи» и «Хроники из летописцев древних» Феодосия Софоновича, созданных во второй половине XVII в. представителями православного духовенства.

<sup>57</sup> Плохий С. Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. С. 191.

<sup>58</sup> Там же. С. 225.

<sup>59</sup> Летопись событий в Юго-Западной России в XVII веке. Т. 1. С. 6.



В условиях политической нестабильности в Гетманщине, церковные авторы не видели в казачестве опоры, теперь эта роль отводилась московскому царю. Особенно после подчинения Киевской митрополии Московскому патриарху (1685)<sup>60</sup>. Но своего рода апогеем церковного образа прошлого стал «Синописис» (1674), написанный в стенах Киево-Печерской лавры. Основная цель его автора – доказательство превосходства Киева в церковной иерархии при династической связи с Москвой. Хотя «Синописис» и был создан в Киеве в период гетманства Самойловича, т. е. на территории, находившейся под юрисдикцией казачьего государства, само казачество упоминается в нем лишь в русле антитурецкого противостояния в ходе Чигиринских войн.

Стабилизация государства на исходе правления Самойловича, а затем гетманства Мазепы способствовала некоторому росту интереса клириков к «новой родине». При Мазепе наметился определенный консенсус между светской и церковной властью. Гетман выступал щедрым меценатом Православной Церкви в Гетманщине<sup>61</sup>. Ему посвящали ктиторские портреты и многочисленные панегирики, в его честь студенты Киево-Могилянской академии поставили в 1705 г. пьесу «Владимир» (написанную, вероятно, ректором Академии Феофаном Прокоповичем)<sup>62</sup>. Однако поражение под Полтавой, анафема Мазепе и последовавший затем политический террор против его истинных и мнимых сторонников, окончательно отвратили церковную интеллектуальную элиту от светских лидеров Гетманщины.

Причины зарождения светского историописания в Гетманщине кроются не только в утере интереса к казацкой истории в церковной среде. Начало XVIII в. – время реформ Петра I, централизаторский характер которых стал угрозой для самого существования Гетманщины, традиционных прав и вольностей ее элиты. Натиск на ее автономные институты усилился после Полтавы. События, связанные с Мазепой, в значительной степени способствовали подъему казацкого историописания, поскольку в казацких летописях отстаивалась

---

<sup>60</sup> Sysyn F. Recovering the Ancient and Recent Past: The Shaping of Memory and Identity in Early Modern Ukraine // Eighteenth-Century Studies. 2001. Vol. 35. № 1. P. 79.

<sup>61</sup> См. подробнее: *Bercoff Giovanna Brogi. The Hetman and the Metropolitan Cooperation between State and Church in the Time of Varlaam Jasyns'kyj / Mazepa and his time. History, culture, society. Alessandria, 2004. P. 417–440. Мицик Ю. Гетьман Іван Мазепа як покровитель православної церкви / Mazepa and his time. P. 401–416.*

<sup>62</sup> Прокопович Феофан. Соч. / под ред. И. П. Еремина. М.; Л., 1961

самобытность Гетманщины, преемственность ее государственных традиций издревле. В противоположность императорским манифестам, где всех гетманов, до Мазепы включительно, именовали предателями, тексты казацких летописей предлагают альтернативную картину исторического развития, полного драматизма и героики, а не сплошной полосы измен в представлении имперских чиновников Санкт-Петербурга. Цель казацких летописей заключалась в доказательстве давнего происхождения «казацкого малороссийского народа», который своей историей не уступает другим народам, а его права и привилегии закреплены в веках.

Уже при гетманах Брюховецком и Самойловиче казацкая старшина превращается в замкнутое элитное сословие, в среде которого начинают вырабатываться новые идеи. Православная вера и культурные традиции теряют свой авторитет в выборе и формировании политической лояльности. Значительная часть новой элиты – казацкой старшины – не была ни шляхетского происхождения, ни польского, ни русского православного. Для ее легитимации нужна была новая идеология. Отбросив русское прошлое, создатели казацких летописей взяли на вооружение популярный в польской интеллектуальной среде XVI–XVIII вв. сарматизм и, пользуясь им как схемой, создали на его базе новую этногенетическую концепцию – хазаризм. В его основе, как и в сарматизме, лежало отождествление «нации» с некой социальной группой. В украинской традиции – казаками. В украинских текстах XVIII в. появляются понятия «казацкая нация», «малороссийская казацкая нация». Последнее часто включало в себя не только казачество, но все население Гетманщины, что отличало хазаризм от сарматизма, где нация отождествлялась исключительно с элитой – шляхтой. Притом хазаризм не был настолько выражен и артикулирован как сарматизм. Мы не можем, например, говорить о существовании «хазарского» портрета, «хазарского» костюма или собственно «хазарской» идеологии в отличие от того, как это представлено в «сарматизме». Хазарский этногенетический миф был важным компонентом легитимации нового казацкого государства, но история этого государства не насчитывала тогда и полувека. Возникнув в конце XVII в., хазаризм актуализировался в XVIII в., при этом мало поменяв свою суть, а через новые тексты «врос» в общественное сознание и ученый дискурс. Последние его проявления фиксируются в «Истории русов» начала XIX в., т. е. уже после ликвидации автономного устройства Гетманщины.

Чем же еще был привлекателен хазарский миф для создателей казацких летописей? Здесь можно выделить несколько аспектов. В исторических нарративах Украины XVII в., в частности в церковно-монастырских хрониках, выстраивалась династическая модель ее исторического развития как поочередной смены правящих дина-

стей: сначала киевских, потом литовских, затем польских, наконец, московских; народ каждый раз добровольно переходил под власть новых правителей, гарантировавших ему его права и вольности. Однако интеллектуалам конца XVII – начала XVIII в. не хватало в этой схеме истории собственно Гетманщины. Потому и возник хазаризм, утверждавший, что казаки-хазары имели свою древнюю династию каганов, а христианство переняли у Византии задолго до литовцев, поляков и московитов<sup>63</sup>. Вследствие этого у читающей аудитории XVIII в. должно было сложиться представление, что новое украинско-казацкое государство имеет полновесное, закрепленное его древней историей право на политическую автономию и автокефальную Церковь.

---

<sup>63</sup> Кресін О. Український хазаризм // Мала енциклопедія етнодержавознавства. К., 1996. С. 166–167.

## ГЕТМАН ИВАН МАЗЕПА И АКТУАЛИЗАЦИЯ КУЛЬТОВ ДРЕВНЕРУССКИХ СВЯТЫХ

---

**П**ри изучении новых надрегиональных идентичностей у восточных славян в XVII–XVIII вв. важно учитывать место культа древнерусских святых в их легитимации. После начавшегося в XIV в. политико-церковного разделения Руси память о древнерусских святых сохранялась, в т. ч. в трансформированном виде, во всех русских землях.

В Киевской митрополии культ древнерусских святых укрепился после провозглашения Берестейской церковной унии (1596), ибо требовалось обосновать связь Древней Руси с Константинопольским патриархатом или Римом. Центральными в дискуссии православных и униатов стали вопросы об этапах крещения Руси и баптистериальной роли апостола Андрея, св. княгини Ольги и св. князя Владимира<sup>1</sup>. Эта конфронтация способствовала актуализации попыток доказать святость Киевской митрополии – как православной, возрожденной в 1620 г., так и униатской – через опору на собственных святых и собственные святыни<sup>2</sup>.

С 1620-х – 1640-х гг. киевские церковные интеллектуалы развивали концепцию «Киев – второй Иерусалим», подчеркивавшую «богоизбранность града» Киева и предлагавшую собственную версию мифа о «трансляции столиц» как одного из доказательств исторической преемственности Руси издревле. Она имела ярко выраженный

---

<sup>1</sup> Опарина Т. Тема крещения Руси в «Палинодии» Захарии Копыстенского и ее рецепции в России в первой половине XVII века // Київська Академія. 2007. № 4. С. 30–58.

<sup>2</sup> Hodana Tomasz. Między królem a carem. Moskwa w oczach prawosławnych Rusinów – obywateli Rzeczypospolitej (na podstawie piśmienictwa końca XVI – połowy XVII stulecia). Kraków, 2008. S. 141.

антиримский характер<sup>3</sup>. Один из главных аргументов «богоизбранности» Киева – Андреевская легенда, возвещавшая преумножение благодати на киевских горах.

Масштабную деятельность по активизации почитания святого равноапостольного князя Владимира развил в рассматриваемый период митрополит Петр (Могила). Он стоял у истоков обретения святых мощей князя и организации его публичного культа. Св. князя Владимира стали воспринимать как «отца русского народа»<sup>4</sup>.

После Переяславской Рады (1654) киевские церковные интеллектуалы продолжали позиционировать себя «сынами Православного Сиона», утверждая права митрополии Киевской и Галицкой и настаивая на том, что их церковь со времен Андрея Первозванного и Крещения Руси св. князем Владимиром пребывала под юрисдикцией Константинополя, а не Москвы. Вместе с тем в киевских церковных и политических кругах все отчетливее звучала мысль о том, что именно московский царь является наследником св. Владимира<sup>5</sup>.

С приходом к власти гетмана Ивана Мазепы начинается новый этап почитания культа древнерусских святых. Он связан прежде всего с переходом Киевской митрополии под юрисдикцию Московского патриархата, широкомасштабной поддержкой Православной Церкви со стороны гетмана, а позже и царя Петра I, и активностью местного духовенства.

Тема взаимоотношений гетмана Мазепы с Церковью довольно хорошо исследована. Детально рассматривали его вклады в храмы, изучали вопрос влияния гетмана на формирование современной украинской нации<sup>6</sup>. Однако за исключением нескольких работ (Лилии

---

<sup>3</sup> Яковенко Н. Символ «Богохранимого граду» // Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. К., 2002. С. 296.

<sup>4</sup> Korpela Jukka. Prince, Saint and Apostle. Prince Vladimir Svjatoslavic of Kiev, his Posthumous Life, and the Religious Legitimization of the Russian Great Power. Wiesbaden, 2001. P. 196–197; Charipova Liudmila V. Peter Mohyla and St Volodimer: Is There a Symbolic Link? // The Slavonic and East European Review, Vol. 80, No. 3. 2002. P. 439–458.

<sup>5</sup> Затилук Я. Давньоруська історія на службі у київських церковних ієрархів середини – другої половини XVII ст.: політична риторика та статус митрополії // Український історичний журнал. 2012. № 6. С. 55–56.

<sup>6</sup> Neubert Claudia. Nationsbildung in der Ukraine und die Figur Ivan Mazepas: ein moderner Mythos zur Konstruktion kollektiver Identität? Wien, Zürich, Berlin. Münster, 2008; Koznarsky Taras. Obsessions with Mazepa // Harvard Ukrainian Studies, Vol. 31. No. 1/4, (2009–2010). P. 569–615.

Бережной<sup>7</sup>, Надежды Никитенко<sup>8</sup>, Сергея Павленко<sup>9</sup> и Ярослава Затылюка<sup>10</sup>) вопрос об отношении Мазепы к наследию Древней Руси, древнерусскому сакруму и его святым остается малоизученным. Ответ на него мог бы приблизить нас к общему пониманию значения и роли памяти о Древней Руси в процессе формирования протонациональных идентичностей в Гетманщине в конце XVII – начале XVIII в. В настоящем исследовании мы попытаемся выявить основные механизмы актуализации памяти о древнерусских святых, которые использовали гетман Мазепа и его духовное и светское окружение на территории Гетманщины. Также мы имеем целью выяснить, какова роль Мазепы в утверждении культа древнерусских святых в Гетманщине.

Мы последовательно рассмотрим, как Мазепа относился к древностям Киева, Чернигова и Переяслава – городов-наследников «старой Руси» с их древними обителями и реликвиями, в то же время политических, культурных и церковных центров Гетманщины.

## Киев

Киев имел среди них самый большой историко-символический капитал. Несмотря на то что официальной столицей Гетманщины был Батурин, Мазепа приложил много усилий для возвращения Киеву, его святыням и историческим памятникам былой славы.

## София Киевская

Важнейшим памятником и символом Древней Руси был Софиевский собор, как известно, возведенный по инициативе Владимира Святославича и Ярослава Мудрого. Во времена Мазепы София Ки-

---

<sup>7</sup> *Berezhnaya Lilya*. "His foundation is in the holy mountains". Some remarks on the New Jerusalem Symbolism in the Age of Mazepa // *Series Byzantina. Studies on Byzantine and Post-Byzantine Art*. IV. 2006. P. 75–76.

<sup>8</sup> *Нікітенко Н.* Иван Мазепа і св. Софія Київська // *Просемінарій. Медієвістика. Історія церкви, науки і культури*. К., 2000. Т. 4. С. 101–118; *она же*. Бароко Софії Київської. К., 2015. С. 73–113.

<sup>9</sup> *Павленко С.* Иван Мазепа як будівничий української культури. К., 2005. С. 124, 131–132.

<sup>10</sup> *Затилук Я.* Предки «козацького малоросійського народу» і Києво-Руська спадщина в уявленні еліти часів Пилипа Орлика // *Пилип Орлик: життя, політика, тексти. Матеріали Міжнародної наукової конференції «Ad fontes» до 300-річчя Бендерської конституції 1710 р.* Київ, 14–16 жовтня 2010 року. К., 2011. С. 126–127.

евская по-прежнему имела статус кафедрального храма митрополии. Одним из важных элементов сакрального пространства храма была частица мощей св. князя Владимира, перенесенная сюда митрополитом Петром (Могилой)<sup>11</sup>. Надежда Никитенко убедительно доказала, что Мазепа создал в соборе целостный иконографический комплекс, который должен был демонстрировать преемственную связь гетмана с Древней Русью. В 1689 г. в западной части северной внешней галереи был выстроен придел в честь покровителя Мазепы – Иоанна Предтечи, который символически перекликался с парным апостольским приделом с изображениями Тронного Спаса – свв. Владимира и Ольги. Образы равноапостольного князя и княгини должны были ассоциироваться с самим гетманом и его матерью Марией (в иночестве Магдалиной). На связь со св. Магдалиной в изображении св. Ольги указывал сосуд для масла, который являлся неизменным атрибутом св. Магдалины. В этом же приделе размещались образы свв. Кирилла и Мефодия, «первого» русского митрополита Михаила и священномученика Макария Киевского. В 2009 г. здесь под поздним слоем масляной живописи XIX в. были обнаружены фрески времени Мазепы – «Крещение киевлян князем Владимиром» и «Убийство священномученика Макария». Для этого придела Мазепа создал специальное помещение, ориентированное на вход в южную башню, по которой за много веков до него поднималась на хоры княжеская семья, а ныне сам «новый Владимир» с казацкой старшиной. В апостольском же приделе был возведен иконостас на 12 столпах в окружении 12 апостолов, что, по мнению Н. Никитенко, указывало на трактовку Киева как второго Иерусалима<sup>12</sup>. Иконографическая программа апостольского придела, вероятно, должна была выразить идею заказчика, т. е. самого гетмана. Расположение иконы «Тронного Спаса» (в центре) и свв. Владимира и Ольги по бокам указывало на то, что равноапостольные «предстоят» пред Богом, молятся о заказчиках, будучи небесными покровителями их земных деяний. Одновременно это акт собственной молитвы Мазепы и его рода.

Для Мазепы важна история храма (*Locus sanctus*). Возведение Святой Софии завершил великий князь Ярослав Мудрый, останки которого покоились в соборе в огромном мраморном саркофаге. Здесь же хранилась частичка мощей Крестителя Руси – св. князя Владимира. Именно с киевской кафедры осуществлялось управление церковью в Древней Руси, кафедра являлась первопрестольной.

<sup>11</sup> Сінкевич Н. Реліквії та чудотворні ікони Софії Київської. К., 2011. С. 29.

<sup>12</sup> Нікітенко Н. Капела Івана Мазепи в Софії // Пам'ятки України: історія та культура. 2011. № 3–4. С. 56–63.

Согласно древнему церковному правилу, в том месте, где находился правитель, пребывал также патриарх или митрополит (17-е правило IV Вселенского собора)<sup>13</sup>. Тем же правилом руководствовались при переподчинении Киевской митрополии Московскому патриархату. В специально подготовленной исторической записке о киевских и московских митрополитах сообщалось: «Егда благоволи Господь Российскую землю просветити святымъ крещениемъ, и тогда доселе же великое княжение было в Киеве, а егда великое княжение изъ Киева преиде во Владимир, и тогда и митрополиты Киевстии жиша во Владимире»<sup>14</sup>.

Идея «первопрестольности» нашла свое отражение и в изданном в Киеве в 1700 г. «Приложении на похвалу Божию к Уставу Церковному, предложенное чину духовному советално». В нем духовенству рекомендовалось отмечать в храмах день памяти св. Владимира особенно торжественно: со всеношным пением, «паче же в первопрестольном граде его богоспасаемом (совершается память святого. – В. Т.)»<sup>15</sup>. Таким образом, поддерживая Софийскую кафедру с ее древнерусскими реликвиями как антитезу Москве, Мазепа подчеркивал символическое возвращение к традициям Древней Руси, когда столы князя и митрополита находились в Киеве. Оттого представляется не случайным, что в апостольском приделе помещен образ «первого» киевского митрополита Михаила.

В Святой Софии находилось и древнее литургийное облачение: омофор «червоной злотоглавый» с образом Святой Софии Премудрости Божьей, где на крестах среди святых был изображен и св. Андрей Первозванный (к сожалению, из-за плохой сохранности объекта составитель описи XVIII в. не смог его точно атрибутировать<sup>16</sup>). Возможно, омофор, наряду с саккосом и епитрахилью, был частью полного комплекта из семи одежд, переданного новому апостольскому приделу. Омофор с изображением Апостола Андрея мог подчеркивать символическое нахождение «под омофором», т. е. под юрисдикцией кафедры св. Андрея – Константинополя, от которого и распространилась на Руси вера Христова. Но это лишь предположение.

София Киевская была для Мазепы сакральным центром Киевской митрополии. А ее реставрация, затеянная Мазепой, свидетельству-

<sup>13</sup> Мусин А. Е. Загадки дома Святой Софии: Церковь Великого Новгорода в X–XVI вв. СПб., 2013. С. 82.

<sup>14</sup> Архив Юго-Западной России. Ч. I. Т. V. К., 1872. С. 89–90.

<sup>15</sup> Дмитриевский А. Торжество православия в первую неделю великого поста в Киеве и в Малой России в конце XVII и в начале XVIII столетия (историческая справка) // Руководство для сельских пастырей. 1903. № 8. С. 193.

<sup>16</sup> ЦГИАУК. Ф. 127. Оп. 1024. Д. 3012. Л. 32 об.



ет, на наш взгляд, о его историко-идеологических и сакрально-символических приоритетах и предпочтениях.

## Киево-Печерский монастырь

На протяжении всего XVII в. (особенно после 1620-х гг.) киево-печерские интеллектуалы уделяли особое внимание наследию Древней Руси, главным образом памяти о ее святых. В обители активизировалось почитание собственных святых, связанных с Древней Русью. А выдающиеся лаврские интеллектуалы – Сильвестр Косов и Афанасий Кальнофойский – создали яркие труды, целью которых было как прославление лаврских святых, так и поиски своих исторических корней в сфере сакрального<sup>17</sup>. Тогда же предпринимались попытки установить связь между Печерской обителью / ее подвижниками и другими древнерусскими праведниками. Как известно, в 1643 г. произошло прославление киево-печерских угодников в лике святых (см. «Родословное древо Киево-Печерских святых»). На нем мы найдем клеймо с сюжетом о пребывании Апостола Андрея на Киевских горах<sup>18</sup>. И на гравюре титульного листа лаврского «Апостола» 1695 г. Первозванный возносит молитвы к Господу в окружении Печерских святых – апостольская легенда стала одной из важных составляющих сакрального багажа Киево-Печерского монастыря.

В монастыре был распространен особый культ св. князя Владимира. При митрополите Петре Могиле, согласно лаврскому сказанию XVIII в., святая глава равноапостольного князя Владимира оказалась в Печерском монастыре<sup>19</sup>, в его главном храме – Успенском<sup>20</sup>. Тогда же, в период гетманства Мазепы, около 1700 г., отдельным изданием вышло житие св. князя Владимира<sup>21</sup>. Так печерские интеллектуалы утверждали свою обитель в качестве «первоначальной российской», увязывая ее с наиболее важными для Древней Руси святыми. Возникает вопрос: поддерживал ли эту концепцию лаврских интеллектуалов сам гетман Мазепа?

<sup>17</sup> Беркофф Броджі Дж. Чи існує канон українського літературного бароко? // Український гуманітарний огляд. Випуск 16–17. К., 2012. С. 17.

<sup>18</sup> Гончарук В., Кабанець Є. Дереворит сер. XVII ст. «Родословне древо Києво-Печерського монастиря» як джерело з історії Печерської канонізації // Могилянські читання. К., 2000. С. 56–63.

<sup>19</sup> Інститут Рукописей Национальної бібліотеки України ім. В. Вернадського (далеє – ИР НБУВ). Ф. 306. Д. 394. Л. 4–4 об.

<sup>20</sup> Петров Н. Чествование памяти св. Владимира на юге Руси и в частности в Киеве // Труды Киевской Духовной Академии. 1888. № 7. С. 600, 611.

<sup>21</sup> Кагамлик С. Києво-Печерська лавра: світ православної духовності і культури (XVII–XVIII ст.). К., 2005. С. 459.

Помощь его Киево-Печерскому монастырю была, бесспорно, значительной. После пожара в Успенском соборе в 1687 г. он помог монастырю заново отстроиться, распорядился позолотить купола и выстроить каменную ограду вокруг обители, выступил гарантом его земельных владений. Известно также, что на территории Киево-Печерского монастыря Мазепа построил и восстановил ряд церквей: Онуфриевскую (1698–1701), св. Иоанна Кущника (1698–1701), Всехсвятскую над экономическими воротами (1696–1698), Троицкую надвратную и Вознесенскую (1701–1705)<sup>22</sup>. Уже из этого ясно, что он ввел в сакральное пространство древней обители не известных древнерусских святых, а св. Онуфрия (его культ в то время был распространен на территории Киевской митрополии) и одного из своих патронов – св. Иоанна Кущника. В знак благодарности за строительство церкви св. Онуфрия Иннокентий Щирский изготовил гравюру с изображением святого, молящегося за гетмана<sup>23</sup>.

В 1704 г. Мазепа украсил серебром гроб основателя Печерского монастыря и всего древнерусского монашества – преподобного Антония Печерского<sup>24</sup>. Сам по себе этот факт не может служить доказательством в пользу гипотезы о наличии у гетмана программы по актуализации культа древнерусских святых. Вместе с тем крупные пожертвования на Печерскую обитель свидетельствуют об особом благоволении гетмана к ней. Что же касается мощей св. Владимира, хранившихся в Успенском соборе, то они не могли остаться без его внимания. Известно, что Мазепа делал литургийные вклады в этот храм. Правда, других документальных подтверждений о попечении возрождению культа древнерусских святых в Печерской обители со стороны Мазепы у нас нет.

Между тем гетман способствовал получению Киево-Печерским монастырем статуса ставропигии (он апеллировал при этом главным образом к «грамоте» Андрея Боголюбского). Инициатива в этом вопросе, без сомнения, исходила от самих печерских монахов: из письма И. Мазепы к В. Голицыну известно, что монахи Пе-

<sup>22</sup> *Хведченя С.* Розбудова київських храмів гетьманом Іваном Мазепою (кінець XVII – початок XVIII ст.) // Спеціальні історичні дисципліни. К., 2005. № 12. С. 409–413.

<sup>23</sup> ИР НБУВ. Ф. 229. Д. 2. Л. 5.

<sup>24</sup> *Свербигуз В.* Чудотворне печерське небо: з історії барокової культури Києво – Печерської Лаври кінця XVII ст. К., 2015. С. 78. Еще в 1694 г. гетман своим универсалом поддержал возобновление древнерусской обители в Любече, «где преподобного отца нашего Антония Печерского пещера прежних веков бывала», см.: ЦГИАУК. Ф. 151. Оп. 1. Д. 14. Л. 1.

черского монастыря специально приезжали в Батурин, прося о заступничестве<sup>25</sup>.

Пример Киево-Печерского монастыря не позволяет с полной уверенностью говорить о программном попечении со стороны Мазепы культа древнерусских святых, однако очевидно, что гетман, возводя храмы в древней обители, инкорпорировал в нее культы важных для него лично святых – св. Иоанна Кущника и св. Онуфрия. Увы, остается неясно, насколько Мазепа пекся о культе св. кн. Владимира. Имеющиеся в нашем распоряжении источники не позволяют нам ответить на этот вопрос определенно.

## Братский Богоявленский монастырь

Среди киевских святынь, к которым гетман благоволил особо, выделялся Братский монастырь. В отличие от вышеупомянутых обителей его построили в первой половине XVII в. Но и он имел непосредственное отношение к домонгольской истории Киева – митрополит Петр Могила приписал к Братскому монастырю Васильевскую (Трехсвятительскую) церковь. Она была в плохом состоянии, и уже в конце XVII в. ее хотели разобрать. Против этого выступил единомышленник Мазепы митрополит Варлаам (Ясинский), видевший в ней церковь «чесную первоначальную Российскую». Варлаам обратился к «наследникам Владимировым» (а посвящение церкви св. Василию соотносилось с небесным патроном князя Владимира), т. е. к московским монархам, с просьбой ее восстановить<sup>26</sup>. Мы считаем, это и был первый вклад в символический «багаж» Братского монастыря.

В 1640 г. грамотой короля Владислава IV к Братскому Богоявленскому монастырю была приписана Крестовоздвиженская церковь, стоявшая на том самом месте, где, согласно преданию, апостол Андрей установил крест. В 1701 г. известный московский паломник Иван Лукьянов в путевых заметках упоминал, что на холме стоит ветхая деревянная церковь апостола Андрея Первозванного. Николай Петров считал, что ее переименование произошло в период с 1699 по 1701 г. по инициативе гетмана Мазепы, награжденного в 1700 г. орденом св. Андрея Первозванного<sup>27</sup>. Более убедительной

---

<sup>25</sup> Листи Івана Мазепи 1687–1691. Т. 1. Упорядник, автор передмови В'ячеслав Станіславський. К., 2002. С. 95.

<sup>26</sup> Голубев С. К истории Киевской Трехсвятительской Церкви за вторую половину XVII столетия // Труды Киевской Духовной Академии. 1899. № 1. С. 1–11.

<sup>27</sup> Петров Н. Историко-топографические очерки древнего Киева. К., 1897. С. 113–116.

нам представляется основанная на источниках версия Степана Голубева, утверждавшего, что храм имел два престола: один – в честь Животворящего Креста, другой – в честь св. апостола Андрея. Чтобы избежать путаницы с документами на имущество, переосвящение главного алтаря не совершалось. В народе за храмом закрепилось название, связывавшее ее с апостолом Андреем<sup>28</sup>.

О том, что во владениях Братского монастыря находится место, где св. Андрей Первозванный водрузил крест, монахи, вероятно, упоминали и в официальной документации. Так, в 1702 г., распределяя земли между Братским и Межигорским монастырями, Мазепа издал универсал в пользу первого. По его мнению, эта территория принадлежала Братскому монастырю на том основании, что спорные земли «прежде старых и давних времен на Церковь Честного и Животворящего Креста Господня в Киеве на горе, на початку веры православной в России насажденной, фундованную належали, а потом на Богоявленский монастырь за игумена и ректора Софрония Почаского»<sup>29</sup>.

Существенной составляющей символического «багажа» Братского монастыря была и его связь с Борисоглебским культом. Во-первых, на территории монастыря стояла церковь, посвященная страстотерпцам. Во-вторых, в то время был распространен культ Братской иконы, связанной с Вышгородом, где хранились когда-то мощи свв. Бориса и Глеба.

Много подскажет нам и символика церковной утвари Братского монастыря. Речь идет об упомянутых в его описи от 1763 г. вещах, судя по всему, принадлежавших Богоявленской церкви, а именно митры с четырьмя финифтевыми «штучками» с изображением Богоявления, свв. Бориса и Глеба, св. князя Владимира и Благовещения; напрестольного Евангелия с изображением сцены Богоявления на лицевой части и апостола Андрея на нижней крышке; большой серебряной чаши с позолоченной крышкой с изображением Богоявления и свв. князей Бориса, Глеба и Владимира<sup>30</sup>. Они отчетливо указывают на связь главного Богоявленского храма с культом первозванного апостола и древнерусских святых.

Главный вклад Мазепы в Братский монастырь, на первый взгляд, не имеет ничего общего с древнерусским наследием – на средства

<sup>28</sup> Голубев С. К истории Киевской Трехсвятительской Церкви за вторую половину XVII столетия // Труды Киевской Духовной Академии. 1899. № 1. С. 29–30.

<sup>29</sup> Гетман Иван Мазепа: документы из архивных собраний Санкт-Петербурга / отв. ред. Ю. Н. Беспярых; сост. Т. Г. Таирова-Яковлева. Вып. 1: 1687–1705 гг. СПб., 2007. С. 208.

<sup>30</sup> ИР НБУВ. Ф. 301. Д. 221П. Л. 67, 70, 91 об.

гетмана була построена новая Богоявленская церковь, связанная с культом Иоанна Предтечи, патрона гетмана. Но что означало это пожертвование для самого гетмана? По нашему мнению, одна гравюра, найденная недавно в Варшавской библиотеке, поможет ответить на этот вопрос (ил. 1). Польский исследователь Вальдемар Делюга определил, что на обнаруженной им гравюре изображена плывущая по воде Черниговская Ильинская икона Богородицы, созданная в честь освящения Троицкого храма в Чернигове в 1695 г.<sup>31</sup> Ольга Ковалевская поддержала предположение о связи гравюры с Черниговом<sup>32</sup>. Однако вскоре В. Делюга выдвинул иную гипотезу, утверждавшую, что на иконе представлены Киев, Братская икона и монастырь, в котором она находилась<sup>33</sup>. Версию о Киеве (как «рутенском Иерусалиме») и Братском монастыре на гравюре разделила и Лилия Бережная<sup>34</sup>. Владимир Александрович уверен – на гравюре определенно Братская икона, киевский ландшафт и легенда об апостоле Андрее; он атрибутировал царевичей на гравюре как московских Петра и Иоанна, что позволило ему датировать гравюру не позднее 1696 г. (год смерти Иоанна<sup>35</sup>). В основных постулатах эту гипотезу поддержали Сергей Павленко<sup>36</sup>, Ярослав Затылюк<sup>37</sup>, Григорий Полюшко<sup>38</sup>. Мы также считаем, что на гравюре Киев и Братский монастырь. Однако в контексте нашего исследования особенно важ-

---

<sup>31</sup> Делюга В. Іконографія Івана Мазепи в творчості Києво-Печерських граверів на зламі XVII – XVIII ст. (на матеріалі польських збірок) // Могилянські читання: Матеріали щорічної наукової конференції. К., 2000. С. 66.

<sup>32</sup> Ковалевська О. До питання про непомічене // Сіверянський літопис. 2005. № 4–5; она же. Зображення крізь віки: іконографія козацької старшини XVII–XVIII ст. Ч. 1. К., 2014. С. 173.

<sup>33</sup> Deluga Waldemar. Grafika z kręgu Ławry Pieczarskiej i Akademii Mohylańskiej (Biblioteka Tradycji Literackich. Nr. 21). Kraków, 2003. S. 88–89; он же. Ukraińskie graficzne wyobrażenia cudownych ikon maryjnych z XVII i XVIII wieku // Гетьман Іван Мазепа: постать, оточення, епоха. К., 2008. С. 314.

<sup>34</sup> Berezhnaya Liliya. "His foundation is in the holy mountains". Some remarks on the New Jerusalem Symbolism in the Age of Mazepa // Series Byzantina. Studies on Byzantine and Post-Byzantine Art. IV. 2006. P. 75–76.

<sup>35</sup> Александрович В. «Богоявлення» новий київський графічний панегірик гетьманові Іванові Мазепі // Гетьман Іван Мазепа: постать, оточення, епоха. К., 2008. С. 301–311.

<sup>36</sup> Павленко С. Зображення гетьмана І. Мазепи (кінець XVII – початок XX століть). Чернівці, 2010. С. 101.

<sup>37</sup> Затылюк Я. "Спадкoємці", "власники" та "охоронці" киево-руської спадщини в уявленнях мешканців Гетьманщини другої половини XVII ст. // Український історичний журнал. 2011. № 5. С. 37–38.

но «прочсть» идейное содержание гравюры, проанализировав ее сюжет.

На переднем плане свв. Владимир, Борис и Глеб, подле них – Иоанн Креститель и апостол Андрей. Их взоры обращены к Иисусу, принимающему крещение. Сцена Крещения ассоциируется с посвящением Богоявленского храма, построенного Мазепой. Но есть у этого сюжета и дополнительное символическое значение. На гравюре изображены в первом ряду святые князья, за ними – царевичи, после – Мазепа со своей старшиной или близкими родственниками. Мы знаем, что гетман неоднократно пытался получить княжеский титул<sup>39</sup>. Может быть, поэтому для него так важно было подчеркнуть свое символическое генеалогическое родство с древнерусскими князьями<sup>40</sup>. Апостол Андрей на гравюре десницей указывает на киевских святых, царевичей и гетмана с казацкой старшиной: «се аз и дети мои яже ми дает есть Бог». Так выстраивается линия преемственности: от святых князей к российским монархам и гетману. Все они – часть священной истории.

На Киевских горах (так на гравюре) апостол Андрей устанавливает свой крест (похожий на герб Мазепы), что сопровождается надписью «Основах его на горах Святых». Как отмечает Л. Бережная, эта цитата из 86-го псалма («Основания его на горах святых: любит Господь врата Сиона паче всех селений Иаковлих») указывает на концепцию «Киев – русский Иерусалим»<sup>41</sup>. С него началась история Божьего народа. В известном толковании этого псалма св. Афанасием Великим отмечается: «Разумеют же, что народ из язычников основан на основании Апостолов и Пророков»<sup>42</sup>. Цитата из псалма предвещала основание града: согласно чину, при освящении града закладывали три камня или трижды ударяли топором в бревно, крестя город «во Имя Отца и Сына и Святого Духа», после пели 86-й псалом<sup>43</sup>. Этот же псалом читали и при закладке нового храма<sup>44</sup>.

Сюжет гравюры нуждается в дополнительных разъяснениях. Начнем с того, что гравюра была создана, скорее всего, по инициативе

<sup>39</sup> Шевчук В. Просвічений володар: Іван Мазепа як будівничий Козацької держави і як літературний герой. К., 2011. С. 146–148.

<sup>40</sup> В панегириках, посвященных гетману Ивану Мазепе, подчеркивалась его связь с русскими князьями: его добродетели «от dawnych książąt wołyńskich», его род и герб происходили от Курцевичей: Затилюк Я. Предки «козацкого малоросійського народу» і Києво-руська спадщина в уявленні еліти часів Пилипа Орлика // Пилип Орлик: життя, політика, тексти. С. 125.

<sup>41</sup> Berezhnaya Liliya. "His foundation is in the holy mountains". P. 75–76.

<sup>42</sup> Святитель Афанасий Великий. Толкование на псалмы. М., 2011. С. 104.

<sup>43</sup> Требник Митрополита Петра Могили. Т. 1. К., 1996. С. 184.

братского чинопочинания в благодарность гетману за вклад. Изображение имело характер панегирика гетману и Братскому монастырю как центру сакральной истории древнего Киева и Руси. Именно к этой обители «приплыла» Борисоглебская икона, которую на берегу «встречали» святые князья, цари и гетман со старшиной. Отсылка к древнерусскому наследию делала монастырь чуть ли не центром «рутенского Иерусалима». Монастырь освящал и власть династии Романовых, и власть гетмана.

Братские интеллектуалы трансформировали сюжет Богоявления, сместив акцент на пребывание апостола Андрея на Киевских горах и водружение им креста, что подчеркивало преемственность русской истории. Однако сам гетман как ктитор, очевидно, имел другую интенцию. Связана она была с особым почитанием Иоанна Крестителя, его патрона, и заботой о процветании Киево-Могилянской академии<sup>45</sup>. Рассмотренная нами гравюра отобразила идею начальной сакральной истории Руси и ее столицы, Киева. Эта история восходит к апостолу Андрею Первозванному. А вершили ее киевские князья, Романовы и сам Мазепа. Такая ее интерпретация, по-видимому, была близка гетману.

## Чернигов

Чернигов был одним из центральных городов в истории Древней Руси и центром одноименного княжества. Здесь с XII в. сохранился Борисоглебский собор, во времена Мазепы имевший статус кафедрального. Именно на него гетман совершил крупные пожертвования. В частности, он передал сюда известные серебряные Царские врата, изготовленные в Аугсбурге в 1702 г. (ил. 2)<sup>46</sup>. На них представлены традиционные для таких объектов сюжеты: Благовещение и четыре Евангелиста, а также свв. Борис и Глеб (храм посвящен им). Эти же сюжеты и на медальонах, наложенных на «древо Иессево», у основания которого картуш с гербом Мазепы.

В церковном пространстве герб указывает на вкладчика, взыскующего литургийного поминания<sup>47</sup>. Так, гетман Мазепа часто жерт-

---

<sup>45</sup> Gajecy George. The Kiev Mohyla Academy and the Hetmanate // Harvard Ukrainian Studies. Vol. 8. No. 1/2. The Kiev Mohyla Academy: Commemorating the 350th Anniversary of its Founding (1632). June 1984. P. 88–89.

<sup>46</sup> См. подробнее: Травкіна О. Шедевр пластичного мистецтва доби Івана Мазепи (до історії царських врат Чернігівського Борисоглібського собору) // Гетьман Іван Мазепа: постать, оточення, епоха. С. 271–273.

<sup>47</sup> К примеру, мы встречаем изображение герба, вписанного с именами для поминания в синодике того времени, см.: An Orthodox Pomjanyk of the Seventeenth-Eighteenth Centuries, Saint Catherines monastery, Mount Sinai /

вовал в храмы потиры или подсвечники со своим гербом<sup>48</sup>. Притом, кроме священника, герб мало кто мог рассмотреть. Многие сановные персоны заботились о внесении в иконостасы своих гербов, знаков власти и портретов, рассчитывая таким образом вписать свое имя / свой род в Священную историю<sup>49</sup>. Помещая свой герб на Царские врата, Мазепа преследовал ту же цель.

Герб был в строго определенном месте – в библейском древе. Геральдический знак гетмана здесь сросся с ветвью, восходящей к ветхозаветным царям. На вратах герб Мазепы помещен в медальон, идентичный медальонам ветхозаветных царей, к которым примыкает также медальон с изображением свв. Бориса и Глеба. Заказчик, таким образом, подчеркивал свою связь и с ветхозаветными царями, и со святыми князьями. Доказательством тому может служить панегирическая литература: в посвящениях гетману его часто сравнивают с царем Давидом, Иисусом Навином и Соломоном. В «Зерцале», написанном в благодарность за попечительство Борисоглебскому собору, Иоанн Максимович именует Мазепу не иначе как вождем Нового Российского Израиля<sup>50</sup>. Нарочитое уподобление Мазепы ветхозаветным пророкам проглядывает и в Евангелии, подаренном гетманом Переяславской кафедре. Черниговское же почитание свв. князей Бориса и Глеба венчалось мариологическим трудом Иоанна Максимовича «Богородице Дево» (1705), который был посвящен Мазепе. Для гетмана была изготовлена специальная гравюра с изображением святых князей, стоящих перед гербом Мазепы, что символизировало их заступничество за Мазепу пред Господом (ил. 3). Этот же иконографический образ использовался для изготовления филиграней в книгах черниговской печати того времени (ил. 4). Отсутствие информации о вкладе Мазепы в Спасский собор (построен в 1036 г.), где находились княжие усыпальницы и

---

ed. by Moshe Altbauer with Ihor Sevcenko and Bohdan Struminsky. Cambridge, 1989. P. 105.

<sup>48</sup> *Cederström Rudolf*. Mazepas Kalk i Malmö Caroli kyrka // Malmö. 1937. S. 64, 66.

<sup>49</sup> В то время создавали иконостасы, насыщенные идеологической риторикой, и покровитель гетмана царь Петр I, и козацкая старшина, см.: *Погосян Е. А., Сморгевских-Смирнова М.* Иконостас Ивана Зарудного в Преображенской церкви Равеля (Таллина). Семантика и идеология // Русское искусство Нового времени. Исследования и материалы / сост. И. В. Рязанцев. М., 2012. Вып. 14. С. 8–22; *Plokhly S.* Tsars and Cossacks. A Study in Iconography. Cambridge, 2002. P. 56–62.

<sup>50</sup> *Сазонова Л.* Гетман Мазепа как образ панегирический: из поэтики восточнославянского Барокко // *Mazepa and his time. History, culture, society* / ed. by Giovanna Siedina. Alessandria, 2004. С. 472–473.



древние Антониевы пещеры (связаны со св. Антонием Печерским), не позволяет говорить о целенаправленной программе Мазепы по актуализации культа древнерусских святых в Чернигове и его опеке над древним сакрумом Чернигова. Но подаренные им Чернигову Царские врата оставались особым и по ценности, и по сакральной символике вкладом. Изображения на них подчеркивали символическое родство гетмана с пророками и страстотерпцами, а также его заботу об их небесном заступничестве.

Чтобы понять ктиторскую мотивацию Мазепы, рассмотрим его пожертвование в древнерусский Ильинский храм. Речь идет о большом киоте для Ильинской иконы Богоматери<sup>51</sup>. В описании чудес этой иконы упоминалось, что она хранится в древней святой обители: «Початокъ того месца святого и фундаторов, Святослава Ярославича и Преподобнаго отца нашего Антония Печерского положением, абыс чительнику ласкавый ведал оного старажитность, ижъ от вышь реченных стародавних мужей взяло свой початок»<sup>52</sup>. Однако Мазепа, совершая это пожертвование, руководствовался не исторической значимостью иконы, а личным благочестием. Так, в письме к неустановленному лицу он писал: «По обещанию поеду до Чернигова для поклонения пресвятой Девы Богородицы образу... и ныне за моим поворотом доношу вашей княжой милости, что при том образе и ныне многие чюда обретаютца и умножаются на хвалу Богу»<sup>53</sup>.

В Чернигове на деньги Мазепы также возвели учебный коллегиум, монастырскую бумажную фабрику, Троицкий собор (Мазепа много пожертвовал на его строительство) и деревянный Иоанновский храм<sup>54</sup>. И все же в Чернигове гетман делал главный акцент на личном благочестии. Он не включился в активное обустройство Чернигова как княжеского города.

## Переяслав

В 1685–1686 гг. в связи с переподчинением Киевской митрополии Московскому патриархату, а также подписанием Вечного мира между Московским и Польским государствами в епархиях Киевской

<sup>51</sup> Пуцко В. Мазепина срібна шата в Чернігові // Родовід. 1996. № 2(14). С. 112–116.

<sup>52</sup> Димитрий (Ростовский). Руно Орошенное. Чернигов, 1683. Предисловие.

<sup>53</sup> Листи Івана Мазепи 1687–1691. С. 277.

<sup>54</sup> Травкіна О. Царські врата з Борисоглібського собору м. Чернігова // Сіверянський літопис. Чернігів, 1995. № 1. С. 43–50.

митрополии (современное украинское Правобережье, Беларусь и Литва) произошли важные изменения. Появились т. н. заграничные церкви митрополии в Речи Посполитой со своеобразными анклавами обитателей и приходских храмов. Эти храмы продолжали поддерживать административную и литургическую связь с Киевским митрополитом<sup>55</sup>. Гетман Мазепа особенно покровительствовал Православной Церкви на Правобережье, противодействуя укреплению унии с Римом. Он надеялся установить свою полную власть по обе стороны Днепра, для чего проводил энергичную дипломатическую и военную политику в этом регионе<sup>56</sup>.

Начиная с 1695 г. велись активные переговоры Киевского митрополита с Московским патриархом относительно создания Переяславской епархии. Киевский митрополит настаивал на том, что епархия поможет ему управлять Киевской митрополией. В 1695 г. Мазепа заложил в Переяславе фундамент нового Вознесенского собора, к 1700 г. он был полностью отстроен. В том же году митрополит получил разрешение на возобновление Переяславской епархии. Дореволюционные ученые объясняли причину заинтересованности митрополита Киевского в ней ухудшением его здоровья, притом ссылались на его письмо Московскому патриарху<sup>57</sup>. В современной украинской историографии этому событию придали «национальную» окраску, утверждая стремление гетмана хотя бы к «видимости внешней автономии» и «поднятию авторитета украинской национальной церкви»<sup>58</sup>.

По нашему мнению, создание Переяславской епархии как коадьюторской имело прагматичные резоны. Территория Правобережья была огромной. Управлять из Киева епархиями в Польском государстве было неудобно, там духовенство постоянно нуждалось в помощи архипастыря: в вопросах посвящения в духовный сан, освяще-

---

<sup>55</sup> *Титов Ф.* Русская православная церковь в Польско-Литовском государстве в XVII–XVIII вв. Заграничные монастыри Киевской епархии в XVII–XVIII вв. Ч. I: Общие сведения о заграничных монастырях Киевской епархии в XVII–XVIII вв. К., 1916. С. 19–27.

<sup>56</sup> *Таїрова-Яковлева Т.* Иван Мазепа і Правобережна Україна // *Збірник Харківського Історико-Філологічного товариства. Нова серія.* Т. 13. 2009. С. 41, 122–123.

<sup>57</sup> *Титов Ф.* Русская православная церковь в Польско-Литовском государстве в XVII–XVIII вв. Т. II. Киевская митрополия-епархия в XVII–XVIII вв. (1686–1797 гг.). Первая половина тома. Опыт церковно-исторического исследования. К., 1905. С. 57; *Пархоменко В.* Очерк истории Переяславско-Бориспольской епархии (1733–1785 гг.). Полтава, 1908. С. 12.

<sup>58</sup> *Ластовський В.* Історія православної церкви в Україні наприкінці XVII–XVIII-му ст.: історіографічні аспекти. К., 2006. С. 111.

ния храмов и др. В силу особого интереса Мазепы к Правобережью ему было важно с политической точки зрения укрепить лояльную ему церковную структуру.

Однако создание Переяславской епархии было связано с еще одним важным моментом. В своих универсалах Мазепа так оценивал это событие: «Яко раз коштом и стараньем нашим запустелый, упалый и в килко сот пометном забвении з не меншим православия святого жалем зростающий престол епископии переясловскому воздвигнулисмо реставровалисмо и в первобытное свое благолетие привелисмо»<sup>59</sup>. Апеллируя к древности, гетман представлял себя наследником 500-летней истории Руси.

Размышляя над причинами создания Переяславской епархии, следует также обратить внимание на вклады, сделанные Мазепой в Переяславский кафедральный собор. Речь идет о знаменитом рукописном Пересопницком Евангелии середины XVI в., исполненном в традиционном поствизантийском стиле. Разумеется, Мазепа мог заказать драгоценный оклад для любой новой печатной книги, но выбрал именно рукописное Пересопницкое Евангелие. В дарственной было сказано: «Сие Евангелие прислано и данное от Ясневельможного Его Милости П. Пана Иоанна Мазепы. Войск его Царского пресветлого величества запорожских обоих сторон Днепра гетмана и славного чина святого апостола Андрея кавалера, до Престола Переяславского Епископского который от егожь Ктиторской милости созданы, отновлены, и драгоценными утвари Церковными оукрашены при Преосвященном Епископе Захарии Корниловиче Року 1701 апреля 31 дня»<sup>60</sup>. Запись, вероятно, была сделана не самим гетманом («прислано... и данное»), а настоятелем собора, но здесь важно другое: постройка кафедрального храма мыслится не как создание нового, но «отновленного». Сам же дар в первую очередь свидетельствовал о желании гетмана обрести молитвенное заступничество – Евангелие всегда находилось на престоле (кроме выноса на «Малый вход», «Чтение Евангелия» и др.).

Мазепа преподнес в дар Переяславскому кафедральному собору также Евангелие московской печати в драгоценном окладе. Его часто упоминают, между тем в исследованиях до сих пор отсутствует точное его описание и истолкование дара. Работа с источником *de*

<sup>59</sup> Доба гетьмана Івана Мазепи в документах. Упорядник Сергій Павлинко. К., 2007. С. 79.

<sup>60</sup> Пересопницке Евангеліє 1556–1561 [Текст]: дослідження, транскрипований текст, словопоказчик О. С. Онищенко та ін. Підгот.: І. П. Чепіга за участю Л. А. Гнатенко. Редкол.: О. С. Онищенко (голова) та ін. (Видання друге, доповнене). К., 2011. См. ил. № 48 (дарственная надпись гетмана Мазепы).

*visu* позволила нам сделать следующие наблюдения. Обратим внимание на нижнюю крышку Евангелия (ил. 5): по четырем углам вместо традиционных Евангелистов здесь ветхозаветные цари и пророки; в центре сюжет Богоявления с предстоящими преп. Антонием и Феодосием Печерскими. Свой герб (т. е. самого себя) Мазепа поместил между царем Давидом и храмом (образ князя-донатора), с одной стороны, и Моисеем с изображением Неопалимой купины, с другой. Вновь, как и на черниговских Царских вратах и в панегириках, мы наблюдаем обращение гетмана к образам ветхозаветных царей. Так, гетман, вероятно, утверждал сакральный характер своей власти.

Значительный вклад в восстановление памяти о древней Руси и ее святых внес и переяславский владыка Захарий (Корнилович): он инициировал создание новых антиминсов для престолов всей Переяславской епархии (Ил. 6). На одном из них указывалось, что Переяславская епархия после 500-летнего запустения восстановлена и обновлена гетманом Мазепой<sup>61</sup>. На этих антиминсах четыре новых образа, не известных на протяжении XVII–XVIII вв. Кроме четырех евангелистов по углам антиминса изобразили ветхозаветных священников Мельхиседека и Аарона. Потомком Аарона, как известно, были Иоанн Креститель, небесный патрон Мазепы, и пророк Захария<sup>62</sup>. На антиминсе мы найдем также св. Ефрема Переяславского, митрополита епархии конца XI в. Ефрем запомнился перенесением мощей св. Антония в Печерский монастырь, а также утверждением праздника перенесения реликвий святителя Николая Мирликийского<sup>63</sup>. Сам факт присутствия на антиминсах лика этого святого, как и процитированная выше надпись на напрестольном Евангелии, свидетельствуют о программном возрождении древнерусского наследия. Заметим, что в большинстве случаев антиминсы в XVII–XVIII вв. находились уже не между престольными покрывалами, но на них<sup>64</sup>. Большинство священников Переяславской епархии получали антиминсы централизованно, потому при совершении литургии они постоянно лицезрели образы названных святых и запись о благодеяниях гетмана Мазепы.

<sup>61</sup> Национальный музей во Львове им. Андрея Шептицкого. Отдел графики. Антиминс переяславского епископа Захария (Корниловича). ГД-1456. См. также: ГД-187, ГД-188.

<sup>62</sup> Степовик Д. Українська гравюра бароко. К., 2012. С. 431.

<sup>63</sup> Хрусталева Д. Разыскание о Ефреме Переяславском. СПб., 2002. С. 227.

<sup>64</sup> Izzo Januarius M. The Antimension in the Liturgical and Canonical Tradition of the Byzantine and Latin Churches. An Inter-ritual Inter-confessional Study. Rome, 1976. P. 122; Meyendorff Paul. Russia, Ritual, and Reform: The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th Century. New York, 1991, P. 162–163.

Важен в этой истории и апостольский след. Вспомним, что в 1102–1104 гг. по инициативе Ефрема Переяславского в Переяславе была создана церковь в честь св. Андрея Первозванного, что нашло отражение и в «Минее», посвященной Ефрему. В ней говорилось: «Апостолом первозванный, Ему же создал еси дом молитвенный при вратах, со Федором во Мученицах начальнейшим»<sup>65</sup>. Феофан Прокопович в своей исторической драме «Владимир», где речь идет о пророчестве апостола Андрея, вкладывает в уста апостола просьбу споспешествовать Мазепе в его делах и обещание даровать ему свою защиту. Апостол предвещает: «Престол переяславский, и лежавший доле Востает уже красно»<sup>66</sup>. Восстановление Мазепой Переяславской епархии должно было быть истолковано спустя 500 лет как исполнение апостольского предзнаменования.

\* \* \*

Подведем итоги. По нашему мнению, Иван Мазепа задумал и реализовал программу возрождения памяти о древней Руси через заботу о ее главных святынях и укрепление культов древнерусских святых. Он актуализировал культы святых патронов в сакральном пространстве Гетманщины (в т. ч. в старых обителях) и преумножил православный сакрум посредством строительства новых храмов. Центральное место в этой программе занимал Киев с митрополией – Святой Софией, где гетман намерен был утвердить себя в качестве «нового Владимира». Однако мы не нашли каких-либо свидетельств тому, что Мазепа способствовал усилению культа древнерусских святых в Киево-Печерском монастыре и Братской обители.

Чем были мотивированы мазепинские пожертвования огромных сумм в древние храмы, сегодня объяснить трудно, однако не исключено, что он хотел таким образом поддержать их былую славу.

Церковные интеллектуалы того времени создали «панегирический» образ Мазепы – правителя «Нового Израиля», продолжающего дело ветхозаветных царей, а также дело св. князей Рюриковичей и их «наследников» Романовых. Они хотели видеть в гетмане защитника древних прав и славы Киевской митрополии. Эти панегирики, вероятно, укрепляли его самого в стремлении стать князем.

Относительно мазепинских методов и форм актуализации древнерусского наследия следует заметить, что реализовывались они путем восстановления древнерусских храмов, создания икон и ли-

<sup>65</sup> ИР НБУВ. Ф. 306. Д. 46. Л. 121.

<sup>66</sup> ИР НБУВ. Ф. 301. Д. 421 Петров. Л. 35 об.

---

тургических предметов, прославлявших древнерусских святых. Мы наблюдаем это и в текстовых, и в визуальных нарративах: панегириках, гравюрах, книжных дарах, филигранях, антиминсах и др. Гетман вписан в них в древнерусский контекст. Притом визуальные репрезентации, вероятно, имели бо́льший эффект, нежели тексты, бытовавшие преимущественно в среде интеллектуалов. Тот факт, что попечение памяти о Руси было акцентировано на культах ее первых святых свидетельствует о том, что нарождавшаяся тогда национальная украинская идентичность имела ярко выраженную сакральную составляющую.

## ЛЕГЕНДА О ПРИЗВАНИИ ВАРЯГОВ В ИСТОРИОГРАФИИ XVI–XVII вв.: ОТ СРЕДНЕВЕКОВЫХ МИФОВ К РАННЕМОДЕРНЫМ\*

---

**Н**е только книги имеют свою судьбу, но вообще тексты. Судьбы текстов – это их бытование в культуре, т. е. главным образом в читательской среде. Новые поколения читателей обращаются к текстам, в т. ч. древним, давно известным и укорененным в культурной традиции, со своими интересами и запросами, понимают их по-новому, предлагают свои интерпретации, а часто изменяют и перерабатывают их.

Свою судьбу в древнерусской, а затем русской, украинской и белорусской культурах имел текст, известный под названием «Сказание (или Легенда) о призвании варягов» (далее – Сказание). Важный этап историко-культурной судьбы Сказания приходится на эпоху Раннего Нового времени XVI–XVII вв., когда в русских и украинских исторических сочинениях оно подвергается редактуре и переработкам и обретает тем самым новые смыслы и новый *Sitz im Leben*. Интерес восточнославянских книжников и писателей к этому произведению связан, с одной стороны, с развитием официальной московской историографии, призванной обозначить основания правящего режима в прошлом (и тем самым легитимировать и возвеличить его), а с другой – с появлением в обществе сознания, которое можно обозначить как «протонациональное», т. е. предвосхищающее эпоху современных наций. Как именно понимали, интерпретировали и изменяли текст Сказания в важнейших памятниках XVI–XVII вв., этому посвящена настоящая статья.

---

\* Работа написана по проекту «Этническое взаимодействие и становление древнерусской государственности (IX – первая треть XIII в.)» в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историческая память и российская идентичность».

Сказание – относительно небольшой фрагмент древнейшего летописания Руси. Оно рассказывает о том, как некоторые народы («племена»), обитавшие на севере Восточной Европы (славянские, финские и, возможно, балтские), сначала страдали от притеснений варягов «из-за моря» и выгнали их, а затем оказались неспособны справиться с внутренними неурядицами и позвали «княжить и владеть» других варягов – трех братьев князей Рюрика, Синеуса и Трувора. Призванные варяги обосновались в Новгородской земле, и от них пошло название *русь*, а старший из братьев Рюрик стал основателем правящей на Руси династии.

В разных летописях этот рассказ изложен с расхождениями фактического характера, хотя основной сюжет везде представлен без изменений. Относительно небольшие разночтения есть в летописях, отразивших разные редакции «Повести временных лет» (ПВЛ) – свода, составленного в 1110-х гг.<sup>2</sup> В существенно иной версии, по сравнению с версией ПВЛ, рассказ представлен в Новгородской 1-й летописи младшего извода (Н1Лм)<sup>3</sup>. Здесь Сказание не только в другом виде, но и в ином контексте: оно помещено в одну статью под 6362(854) г. с рядом сообщений из ранней истории Руси. В ПВЛ эти сообщения разнесены в разные годовые статьи, в частности разделен и текст Сказания: в основном он находится в статье 6370(862) г., но первая его фраза – в статье 6367(859) г.

Для выяснения, как образовались расхождения и как мог выглядеть первоначальный текст, очень много сделал А. А. Шахматов. Он пришел к выводу, что в Н1Лм отразился более ранний, по сравнению с ПВЛ, летописный свод («Начальный свод») и Сказание здесь имеет вид ближе к первоначальному<sup>4</sup>. Хотя аргументация Шахматова в уточненном виде находит подтверждение на современном уровне научных знаний<sup>5</sup>, вопросы истории текста Сказания и его исторической достоверности остаются и многочисленными, и дискуссионными.

Однако в данном случае эти вопросы можно оставить в стороне, т. к. речь пойдет о том, как Сказание воспринималось в эпоху,

<sup>2</sup> Полное собрание русских летописей (далее – ПСРЛ). Т. 1. Л., 1926. Стб. 19–20; Т. 2. СПб., 1908. Стб. 13–14.

<sup>3</sup> Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / под ред. А. Н. Насонова. М.; Л., 1950. С. 106–107.

<sup>4</sup> См.: Шахматов А. А. Сказание о призвании варягов // Шахматов А. А. История русского летописания. Т. I. Кн. 2. СПб., 2003. С. 185–231 (1-е изд.: 1904).

<sup>5</sup> См.: Стефанович П. С. «Сказание о призвании варягов», или *Origo gentis russorum?* // Древнейшие государства Восточной Европы: Материалы и исследования. 2010 г.: Предпосылки и пути образования Древнерусского государства. М., 2012. С. 513–582.



далеко отстоящую от времени его создания и первоначального редактирования. В XVI–XVII вв. был известен практически только его вариант по ПВЛ, который воспринимался как традиционный и «канонический» (что, впрочем, не мешало экспериментировать с ним). С другой стороны, главное идейное содержание, которое заставляло книжников позднего времени размышлять над текстом и его перерабатывать, свойственно обоим вариантам Сказания – и по ПВЛ, и по Н1Лм. Фактическими расхождениями разных версий в данном случае можно пренебречь.

В идейном плане в Сказании легко распознаются два основных комплекса мыслей и представлений, которые, мне кажется, правильно назвать идеологемами или, точнее, мифами, имея в виду миф в том значении, какое ему усваивается в семиотике и нарратологии<sup>6</sup>. Такой миф – как будто *просто* рассказ о реальности, но на самом деле это сообщение, хотя и отталкивающееся от реальных фактов, интерпретирующее или даже извращающее их так, чтобы, преподнеся их в русле определенной идейно-политической тенденции, создать соответствующую установку в понимании действительности у реципиентов (читателей).

Первый миф Сказания – политико-династический. Суть его в обосновании права тех, кто считает себя потомками Рюрика, владеть Русью. Рюрик выступает носителем законности и порядка, и он приходит по приглашению народа, который сам признал свою неспособность к самоуправлению. Этот сюжет развивается в соответствии с моделью, широко распространенной в средневековой историографии, согласно которой цивилизация приходит с княжеской (королевской) властью, несущей справедливость и «добрые нравы» тому или иному народу, пребывавшему до тех пор в раздорах и безнравственности. *Cum rege et lege* безначальный народ превращается в общественный и государственный организм<sup>7</sup>. Народ передал власть Рюрику, а тот передает ее своему сыну (Игорю) по наследству, и так возникает династия, представители которой могут смотреть на Русь как на свою «отчину». Как писал С. В. Бахрушин об обоих вариантах рассказа о призвании варягов (по Н1Лм и ПВЛ): «И в первоначальной повести, и в её позднейшей редакции основная мысль в том и состоит, что законными князьями всей Русской земли являются одни потомки Рюрика»<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> См., напр.: Барт Р. Мифологии / пер. с фр., вступ. ст. и коммент. С. Н. Зенкина. М., 2010.

<sup>7</sup> Banaszkiwicz J. Polskie dzieje bajeczne mistral Wincentego Kadłubka. Wrocław, 2002 (1-е изд.: 1998). С. 7–43.

<sup>8</sup> Бахрушин С. В. [К вопросу о достоверности Начального свода] // Бахрушин С. В. Труды по источниковедению, историографии и истории

Второй миф – этногенетический. Он устанавливает происхождение руси (как народа). Для этого используется тоже обычная для средневековой литературы «миграционная» модель: появление того или иного народа на исторической сцене (и на соответствующей территории) объясняется как приход откуда-то извне. В Начальной летописи происхождение народа руси связывается с варягами, т. е. скандинавами, пришедшими из балтийского региона: «от тех варяг» «прозвашася русь», пишет древний летописец. Об этой стороне содержания Сказания много писали, в т. ч. в последнее время<sup>9</sup>.

После того как в 1110-е гг. текст древнего Сказания оформился усилиями составителей ПВЛ, признаков особого внимания к нему в летописях не обнаруживается вплоть до конца XV в. Впервые такое внимание проявляет московское великокняжеское летописание 1470-х гг., когда описывает присоединение Новгорода к Москве. Особенно в статьях 1471 и 1479 гг., где речь идет о решающих событиях конфликта и излагаются аргументы московской стороны, находим неоднократные ссылки на Рюрика как основателя династии, которая единственная имеет право владеть всеми русскими землями, включая Новгород<sup>10</sup>. При этом приводятся эксплицитные ссылки на Сказание такого рода: Новгород – «отчина тех великийи князеи и от перьвого великого князя нашего Рюрика, его же по своей воле взяма земля наша из варяг княземъ себе и съ двема браты его»<sup>11</sup>.

В сущности, мы имеем дело с инструментализацией исторического прошлого в интересах текущей политики, и такого рода методы политических пропаганды и риторики применялись на Руси задолго до 1470-х гг., в т. ч. и великими князьями в отношениях с Новгородом. Но прямые отсылки именно к Сказанию появляются здесь впервые. Сам по себе этот факт не вызывает удивления – обоснование притязаний Рюриковичей на Новгородскую землю с помощью Сказания вполне естественно, поскольку в нем династический миф излагался применительно именно к этой области. Для эксплуатации этого мифа древний текст не нужно было даже как-то интерпретировать, он вполне сгодился в «чистом виде»<sup>12</sup>.

---

России эпохи феодализма (научное наследие) / сост. Л. Г. Дубинская, А. М. Дубровский; отв. ред. Б. В. Левшин. М., 1987. С. 29 (написано в 1930-е гг.).

<sup>9</sup> Петрухин В. Я. Русь в IX–X веках. От призвания варягов до выбора веры. М., 2013. С. 134–181.

<sup>10</sup> Ср.: Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947. С. 356–361.

<sup>11</sup> ПСРЛ. Т. 25. М., 1949. С. 285.

<sup>12</sup> Политическая риторика московских властей содержала и другие аргументы (особенно важен был религиозный момент – Новгород обвинялся в измене православию), но здесь не место их разбирать.

Изменения в текст Сказания вносят уже в XVI в., на дальнейших этапах развития московского летописания. Причины были двояки: литературного характера и политического. Первые сказываются больше в Никоновской летописи – памятнике, вышедшем из митрополичьей канцелярии.

Никоновская летопись в ее первоначальной редакции была составлена в 1520-е гг. при непосредственном участии митрополита Даниила, выходца из Иосифо-Волоколамского монастыря (на кафедре в 1522–1539 гг.). Одним из важных источников летописи был «Русский Хронограф»<sup>13</sup> – произведение, в котором излагалась всемирная история в «хронографической» манере. «Русский Хронограф» был создан, видимо, несколько раньше Никоновской (согласно Б. М. Клоссу, в 1516–1522 гг.), но работа над его дальнейшим редактированием осуществлялась в 1520-е – 1530-е гг. в тех же кругах, связанных с Иосифо-Волоколамским монастырем и митрополичьей кафедрой. Это объясняет не только текстуальные переклички между Никоновской летописью и «Русским Хронографом», в т. ч. и в тех фрагментах, которые восходят к Сказанию<sup>14</sup>, но и несомненное родство композиционно-литературных приемов. Эти приемы Д. С. Лихачёв характеризовал как введение «морально-учительного и баснословного элемента», «риторическое распространение» и психологические объяснения деяний исторических героев<sup>15</sup>.

Такая методика ясно видна в обращении составителя Никоновской летописи со Сказанием<sup>16</sup>. Текст Сказания искусственно разбит на три года (6367, 6369 и 6370), видимо, для создания хронологической последовательности «правления» Рюрика, и введены беллетризованные сюжетные ходы или дополнения «развлекательно-украшательного» свойства (например, детали совещания о «призвании», указание, что варяги боялись идти к призывающим их народам из-за «зверинаго их обычаа и нрава» и т. п.). Амплификации могут разрастаться и в отдельные сообщения (примыкающие к Сказанию), не имеющие никаких аналогий и следов происхождения, например сообщение о мятеже новгородцев во главе с неким Вадимом против Рюрика (под 6372 г.). Эти сведения не вызывают доверия, и в них, по справедливому замечанию современного историка, следует видеть «искусственные конструкции летописца XVI века»<sup>17</sup>. В данном слу-

<sup>13</sup> Клосс Б. М. Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков. М., 1980. С. 169–177.

<sup>14</sup> Там же. С. 174.

<sup>15</sup> Лихачев Д. С. Указ. соч. С. 349–354.

<sup>16</sup> ПСРЛ. Т. 9. СПб., 1862. С. 8–9.

чае важно указать, что появление этих конструкций обусловлено не идеологически, а литературно – целью автора было «расцветить разными красками “скучное” летописное повествование»<sup>18</sup>. В то же время примечательно, что «расцветивается» только центральный сюжет о призвании и связанное с ним описание отношений Рюрика и новгородцев, т. е. то, что связано с политико-династическим мифом. Этногенетический миф, заложенный в Сказании, не находит никакого развития в Никоновской летописи.

Явные политические и идеологические причины вмешательства в текст Сказания просматриваются в другом памятнике – Воскресенской летописи. Эта летопись сохранилась в редакции начала 1540-х гг., но работа над первоначальной ее редакцией была начата, видимо, еще в конце 1520-х гг., т. е. практически параллельно с составлением Никоновской<sup>19</sup>. Первоначальные редакции обеих летописей независимы друг от друга.

Создание Воскресенской летописи надо связывать скорее с великокняжеским двором и высшей знатью. Эта связь объясняет и переработку Сказания, которая заключалась, по сути, во вставке легенды о происхождении Рюриковичей от римского императора Августа. На эту вставку давно уже обратили внимание в литературе; в частности, Я. С. Лурье назвал ее «важнейшим добавлением к тексту предшествующего летописания»<sup>20</sup>. Не ясно, на каком этапе редактирования Воскресенской летописи в 1530-е – начале 1540-х гг. была внесена вставка, но очевидно ее происхождение.

Легенда была заимствована из какого-то из двух памятников общественной мысли, созданных, видимо, в 1510-е – 1520-е гг., – «Послания о Мономаховом венце» и «Сказания о князьях Владимирских». Ее суть состоит, как известно, в утверждении, что Рюрик – прародитель русских князей – происходил из рода Пруса, который был братом Августа, «царя римского», обосновался на побережье Балтийского моря и дал имя «Прусской земле». В легенде используется сюжет «призвания», но он приспособлен к этому главному «династическому» тезису: инициатива призвания приписана только «новгородцам», во главе которых стоит «некий воевода» Го-

<sup>18</sup> Там же. С. 45.

<sup>19</sup> Сиренов А. В. О времени создания Воскресенской летописи // Историография и источниковедение отечественной истории: Сб. научных статей и сообщений. Вып. 7: Историческое повествование в Средневековой России. К 450-летию Степенной книги. Материалы Всероссийской научной конференции, (10–11 октября 2013 г.) / ред. А. Е. Жуков. М.; СПб., 2014. С. 124.

<sup>20</sup> Лурье Я. С. Россия древняя и Россия новая. Избранное. СПб., 1997. С. 69.

стомысл, а призванные Рюрик, Синеус и Трувор представлены не варягами, а выходцами из нескольких прибалтийских городов «Прусской земли»<sup>21</sup>. Автор явно опирался на Сказание в его традиционной версии, но добавил в нее Гостомысла, упоминание о котором как о первом легендарном посаднике Новгорода перешло из новгородской летописной традиции в общерусское летописание XV в.<sup>22</sup>

Легенда отвечала и актуальным политическим потребностям (в конце 1510-х – начале 1520-х гг. вопрос о статусе соответствующих прибалтийских городов имел острую политическую актуальность в отношениях Москвы, Польши и Тевтонского ордена), и задачам возвеличивания правящей династии на международной арене, причем метод поиска авторитетных предков правителя заимствовался из широко распространенных в Европе того времени генеалогических легенд<sup>23</sup>. Создание «римской легенды» приписывается обычно Спиридону-Савве, автору «Послания о Мономаховом венце», который отождествляется с Киевским митрополитом Спиридоном, яркой фигурой церковной истории и истории общественной мысли Восточной Европы второй половины XV – начала XVI в.<sup>24</sup>

В Воскресенской летописи легенда практически в том же виде, что и в «Сказании о князьях владимирских», помещена в статью 6367 г., где излагается традиционная версия Сказания о призвании варягов<sup>25</sup>. Поскольку вставка сделана чисто механически, получилось грубое совмещение двух легенд, построенных вокруг одного сюжета призвания, но расходящихся в целом ряде деталей. В одной легенде говорилось о новгородцах во главе с Гостомыслом, замысливших «призвание», в другой – о разных народах без упоминания Гостомысла, в одной – о приходе Рюрика из Прусской земли, в другой – из варяг (хотя в окончании рассказа о «призвании» в статье 6370 г. сказано, что Рюрик с братьями вообще пришли «отъ нѣмцы») и т. д. А. Л. Гольдберг совершенно верно заключал: «Составитель Воскресенской летописи не пошел дальше механиче-

<sup>21</sup> Сказание о князьях Владимирских / ред. Р. П. Дмитриева. М.; Л., 1955. С. 129, 162, 175.

<sup>22</sup> Гостомысл упоминался во вводном рассказе о расселении славян, см., например: ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 1. Пг., 1915. С. 3; Т. 25. С. 338.

<sup>23</sup> Гольдберг А. Л. Историко-политические идеи русской книжности XV–XVII вв. // История СССР. 1975. № 4. С. 63–67.

<sup>24</sup> Недавно были высказаны сомнения в отождествлении автора «Послания» с митрополитом Спиридоном (Ульяновский В. И. Митрополит Київський Спиридон. Образ крізь епоху, епоха крізь образ. Київ, 2004. С. 28–35). На мой взгляд, эти сомнения недостаточно обоснованы, но в данном случае проблему авторства можно оставить за скобками.

<sup>25</sup> ПСРЛ. Т. 7. СПб., 1856. С. 267–268.

ского сочетания старой (варяжской) и новой (римской) версий происхождения русских князей, и поэтому картина у него получилась весьма противоречивой»<sup>26</sup>.

Таким образом, не просматривается никаких усилий составителей Воскресенской летописи в литературно-композиционной организации нарратива по теме «откуда пошла Русская земля», но очевиден их интерес к самой этой теме. Когда они обратились к новой династической легенде (происхождение Рюрика от Августа), этот интерес оставался в рамках все того же политико-династического направления, намеченного еще в XI в., но приобретшего новое звучание в особых «геополитических» условиях выхода Московского государства на международную арену.

Однако важно не упустить из виду, что составителям летописи не было совершенно чуждо и «этногенетическое» направление исторических поисков. Дело в том, что они приводят некоторые новые сведения о происхождении не только династии, но и народа руси. Эти сведения приводятся не в хронологической части летописного нарратива, а во вводной, где, следуя ПВЛ, рассказывалось о расселении народов, в т. ч. и славянских. Здесь мы находим еще одну вставку, осуществленную так же механически, как и вставка «римской легенды», – замечание о названии руси: «И пришедше словѣне съ Дуная, и сѣдше у озера Ладожьскаго, и оттолѣ прииде и сѣдоша около озера Илменя, и прозвашася инымъ именемъ, и нарекошася русь рѣкы ради Руссы, иже впадоша во озеро Илмень, и умножився имь, и содѣлаша градъ, и нарекоша Новградъ» и т. д.<sup>27</sup>

Вставное замечание, выделенное мною курсивом, противоречит Сказанию, которое возводит название «русь» к варягам, пришедшим «из-заморья». Никаких аналогий в древнерусской литературе оно не находит, и только Герберштейн приводит некое «мнение», что название Russia происходит «от имени древнего города Русы, неподалеку от Новгорода Великого»<sup>28</sup>. По-видимому, это была какая-то фольклорная легенда (скорее всего, новгородская, но ставшая известной в Москве), которая связала название реки и города с этносом по методу «народной этимологии». В самом этом факте нет ничего удивительного, но он свидетельствует о том, что «этногенетический миф» древнего Сказания имел питательную почву в фольклоре, а значит, и способность к актуализации и обновлению в России раннего Нового времени.

<sup>26</sup> Гольдберг А. Л. Указ. соч. С. 67.

<sup>27</sup> ПСРЛ. Т. 7. С. 262.

<sup>28</sup> Герберштейн С. Записки о Московии: В 2 т. / ред. А. Л. Хорошкевич; пер. А. И. Малеина и А. В. Назаренко. Т. 1. М., 2008. С. 34–35.

Тем не менее магистральный путь, на котором шли переработки Сказания в XVI в., лежал в развитии политико-династического мифа. Это ярко демонстрирует «Книга степенная царского родословия» – памятник официальной историографии грозненской эпохи (1560-е гг.), вобравший в себя много материалов из предшествующего летописания, но с их основательной, целенаправленной и в общем успешной идейной и литературной переработкой.

Основная цель авторов «Степенной книги» – демонстрация богоизбранности династии, правившей Русью непрерывно с Рюрика до Ивана IV. Они представляют ряд «агиобиографий» (по выражению П. Г. Васенко<sup>29</sup>) правителей, и главной фигурой в этом ряду является Владимир Святославич (Святой), благодаря которому на Русь пришло христианство. Рюрик уходит несколько в тень, но все-таки ему посвящены часть 2-й главы и целиком 3-я глава 1-й «Степени». Во 2-й главе говорится о его происхождении от Августа через Пруса, а 3-я повествует о «Начале в Руси Рюрикова самодержьства в Новѣгородѣ». Тем самым, с одной стороны, Рюрик оказывается важен как «посредник» между императором Августом и династией русских князей, и в этой перспективе сохраняет значение «римская легенда». С другой стороны, на передний план выставлены «самодержьство» Рюрика и тот факт, что оно началось именно в Новгороде – недавно сокрушенном оплоте независимости от московской власти. В этом смысле авторы «Степенной книги» продолжают ту инструментализацию изначального «династического мифа» Сказания, которая была намечена еще в московском великокняжеском летописании конца XV в.

В описании «Рюрикова самодержьства» для доказательства извечности и нерушимости власти Рюриковичей над новгородцами и над всею Русскою землею используется рассказ Никоновской летописи о Вадиме. Именно в этот эпизод перемещается основной идеологический акцент, а о самом «призвании» сказано кратко и мимоходом: «Послашя русь к варягомъ, зовуще ихъ дръжавъствовати Рускою землею». В связи с «обладанием» новгородцами и подавлением мятежа Вадима приводится целое рассуждение о «непременности» «державного ига», утвержденного Рюриком: «Новгородци же, видѣвше Рюриково доброродьство и мужественное его остроумие, и яко пророчествоваху, глаголюще к себѣ: “Разумеите, братие, яко непремѣнно имама быти подъ единѣмъ игомъ дръжавно обладаеми отъ сего Рюрика и отъ роду его, и не токмо упразднится ими самовластие наше, но и рабы имъ будемъ”. Тогда бо Рюрикъ

<sup>29</sup> Васенко П. Г. «Книга Степенная царского родословия» и ее значение в древнерусской исторической письменности. Ч. 1. СПб., 1904. С. 232.

уби нѣкоего храбра новгородца именемъ Вадима и иныхъ многихъ новгородцевъ, съвѣтниковъ его. Аще тогда и нечестиви бяху новгородци, но обаче по проречению ихъ, паче же благоволениемъ Божиимъ, и донынѣ царствуютъ ими отъ Рюрикова сѣмени благородное изращение, якоже преже в нечестии повиновалася имъ и до сего блаженнаго Владимира, – наипаче же егда отъ святаго сего Владимира сподобишася познати сущаго Бога и просвѣщени быша святымъ крещениемъ, и сиаху благочестиемъ, и неподвижно и неотступно вѣру Христову дръжаше, и непремѣнно обладаемы Владимирowymi благородными чяды и внучаты и в роды и роды»<sup>30</sup>.

Смысл «пророчества», вложенного автором текста в уста новгородцев, и комментария самого автора состоит в тезисе, что власть династии, основанной Рюриком («Рюрикова сѣмени благородное изращение»), безгранична и безусловна («самовластие упразднится», подданные – «рабы»), а также богоустановлена («благоволениемъ Божиимъ»), особенно («наипаче») с момента ее «просвещения святым крещениемъ», т. е. с Владимира.

Предлагая свою переработку Сказания, «Степенная книга» сводит воедино все элементы и аргументы династического мифа, развитого уже в предшествующем летописании, и представляет в «торжественных словесах» самодержавие Рюриковичей «палладиумом России». В этой модели этногенетическому мифу места не было. О происхождении руси в «Степенной книге» не говорится вовсе ничего – ни о народе, ни об его имени. Название *русь* вводится как нечто само собою разумеющееся в сообщение о призвании Рюрика с братьями: в одной фразе действующим лицом выступают новгородцы, меря и кривичи, а в следующей уже *русь*, и автора это ничуть не смущает. Очевидно, название и происхождение подданных, лишенных «самовластия», были ему просто безразличны – «рабы» лишь унавоживали почву для того «благородного сада», которым разрослась богоизбранная династия<sup>31</sup>.

Принципиальным образом ситуация меняется в историографии XVII в., в которой династический элемент уходит на задний план, а акцент заметно смещается в сторону этногенетических поисков в контексте русского и шире – славянского – единства. В этом контексте скандинавское происхождение руси уже было неуместно, поэтому она возводится непосредственно к славянам, а «миграционная

<sup>30</sup> Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам. Тексты и комментарии: В 3 т. / отв. ред. Н. Н. Покровский, Г. Д. Ленхофф. Т. 1. М., 2007. С. 222–223.

<sup>31</sup> Ср.: Усачев А. С. Степенная книга и древнерусская книжность времени митрополита Макария. М.; СПб., 2009. С. 479–481, 531–535, 550–551.



модель» и этническая природа варягов (указанные в Сказании) так или иначе переосмысляются. И само внимание к истокам народа, и историческое обоснование славянского единства, и стремление установить «автохтонность» населения – все эти тенденции развивались под влиянием ренессансной историографии, которое шло главным образом через польские хроники (от Длугоша до Стрыйковского). Польская литература усваивалась «русьскими» книжниками в Речи Посполитой, а уже через их посредство влияние доходило до московской историографии. Ренессансная историография, отказавшаяся от Провиденциализма в понимании истории, несла также новое отношение к историческим источникам – более критическое, основанное на рациональной оценке фактов прошлого.

Первым в ряду произведений «русьской»/украинской историографии, где выражен совсем иной взгляд и подход к проблеме «начала Руси», выступает Густынская летопись. Автор этого произведения, составленного в первой половине XVII в., в принципе опирался на русскую летописную традицию, начиная с ПВЛ, но привлекал также польские хроники, используя как разного рода сведения из них, так и, главное, распространенные в них приемы рациональной исторической критики. Этот подход сказался, в частности, при обращении автора к Сказанию.

Само Сказание передаётся в Густынской летописи в целом близко к варианту ПВЛ (по редакции, представленной в Ипатьевской летописи) с сохранением основного сюжета «призвания». Однако автор тут же приводит некоторые сведения, дополнительные к ПВЛ, а также даёт от себя довольно пространный комментарий<sup>32</sup>. Манера, в которой работает автор текста, ближе к методам современной науки, чем к провиденциалистским нарративам средневекового, особенно московского, летописания. Так, известия ПВЛ он оценивает как мнение Нестора (его он считает автором ПВЛ), существующее *наряду* с известиями или мнениями других «летописателей». Окончательное суждение выносится только после сравнения разных взглядов и на основе рациональной аргументации. Не углубляясь в описание источников, которые имел в своем распоряжении составитель Густынской летописи, и методов его работы с ними, я только отмечу, что политико-династический миф, заложенный в древнее Сказание и очень важный, как мы видели, для московских книжников XVI в., практически не интересен и не актуален для историка, работавшего на Украине в первой половине XVII в.

Главный вопрос, который автор ставит для себя и своих читателей, изложив Сказание: «Чесо ради нашъ народъ русю наречеса».

<sup>32</sup> ПСРЛ. Т. 40. СПб., 2003. С. 26–27.

Отвечая на этот вопрос, он остаётся исключительно в рамках этногенетических поисков. Эти поиски уводят его далеко от того «мифа», который предлагался ПВЛ, и перебираются самые разные варианты с учетом мнений как русских летописцев (например, высказанного в Воскресенской летописи тезиса о происхождении этнонима *русь* от города Руссы), так и польских историков. В итоге автор приходит к следующему выводу: «Мню, яко паче въсѣхъ сихъ достовѣрѣнѣиши се есть, еже преподобный отецъ нашъ Несторъ, лѣтописца рускии, глаголетъ, яко от вожа, си есть князя своего Рурика, сие имя приять русь, понеже въ оная времена от вожовъ своихъ славныхъ и храбрыхъ народы и языки обыкошася именовати, якоже ляхи от Леха, чехи от Чеха и проч. Сице и наша русь от Рурика, князя своего, иже из Руския землѣ к нимъ пришед... от его же рода даже и доселѣ русские князи родъ свои ведутъ».

Таким образом, автор следует известной эпонимической легенде о Чехе и Лехе как прародителях, соответственно, чехов и поляков<sup>33</sup> и в «воже» Рюрике видит прародителя руси. Рюрик тем самым оказывается важен не столько как основатель династии (впрочем, это обстоятельство отмечается), сколько как эпоним – он дал имя «нашей руси». Хотя автор признает «достовернейшими» сведения ПВЛ, он сильно отступает от концепции «Нестора» – тот совсем не считал, что имя руси происходит от Рюрика; это – «этимологическое» открытие автора Густынской летописи. Коренным образом меняется и оценка варягов: если в ПВЛ на них держится «миграционная модель», то в Густынской летописи они оказываются народом, чуждым руси, – просто в числе тех соседей, от которых «наша русь многия пакости имеяху». Автор Густынской был знаком с легендой о Прусе (который у него тоже выступает эпонимом), но характерно, что тезис о происхождении Рюриковичей от Августа не звучит – династический миф для этого историка-летописца совершенно не актуален<sup>34</sup>.

В общем такой же подход к Сказанию, какой продемонстрировала Густынская летопись, свойствен двум более поздним украинским историческим сочинениям – «Хронике» Феодосия Сафоновича (1672) и «Синописису», авторство или редактура которого приписывается Иннокентию Гизелю (1674)<sup>35</sup>. Составители этих сочинений менее зависимы от древнерусского летописания и вольнее обраба-

<sup>33</sup> Мыльников А. С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI – начала XVIII века. СПб., 1996. С. 141–282.

<sup>34</sup> Ср.: ПСРЛ. Т. 40. С. 17–18.

<sup>35</sup> Федосій Сафонович. Хроніка з літописців стародавніх / підготовка тексту до друку, передмова, комент. Ю. А. Мицика, В. М. Кравченка. К., 1992. С. 58; ΣΥΝΟΠΣΙΣ, или Краткое Собрание от Разных Лѣтописцев о Началѣ

ются с текстом древнего Сказания, в чем-то сокращая его (опуская, например, знаменитые слова об отсутствии порядка в «обильной» земле), а в чем-то дополняя (например, вводя в рассказ Гостомысла как выдающегося «мужа» в среде новгородцев). Но, как и составитель Густынской летописи, они в интерпретации Сказания тоже делают акцент на проблеме происхождении руси как имени и народа. Эта проблема разбирается и отдельно от Сказания в связи с другими сюжетами – о расселении народов, грамоте Александра Македонского и др.

По тем или иным деталям и частным вопросам между Густынской летописью, «Хроникой» Феодосия и «Синописисом» могут быть расхождения (например, Феодосий и «Синописис» не принимают эпонимическую легенду о Рюрике или Русе как первопредке руси; зато Густынская и Феодосий появление названия *русь* связывают с варягами, а «Синописис» считает его возникшим задолго до них; по-разному каждый из них толкует о том, кто такие были варяги, и т. д.). Но в принципе они мыслят в одних понятиях, опираются на примерно один и тот же набор теорий и используют похожие методы историко-этимологической критики – примитивной с точки зрения современной науки, но оперирующей рациональными аргументами. В данном же случае самое важное состоит в том, что их внимание к Сказанию обусловлено преимущественно этногенетическими поисками, а не интересом к династическому мифу. От этого последнего можно заметить лишь отдельные элементы или черты.

Так, Феодосий делает одно замечание о Рюрике с братьями, в котором обнаруживает признание «римской легенды» происхождения московских правителей: «А тыи три кн(я)зи варазскийи от цесаров римских поколѣня род свои проводили, от которых и н(ы)нешние цари православныйи московскийи свое поколѣня проводятъ»<sup>36</sup>. В «Синописисе» вроде бы и вообще ничего не говорится о связи Рюриковичей с римскими императорами, и только вдруг в сообщении о вокняжении Владимира Святого в Киеве автор неожиданно проговаривается: «Великий Князь Владимиръ Свѣтославичъ, идущъ отъ корене Августа кесаря Римскаго, владѣвшаго всею вселенною, внукъ Игоревъ, правнукъ Рюриковъ»<sup>37</sup>. Это, пожалуй, едва ли не единственные обломки той мощной династической конструкции, которую строила московская историография первой половины – середины XVI в. Никаких политических выводов ни Феодосий, ни автор «Синописиса» из этих кратких замечаний не делают.

Славяно-Российскаго Народа, о первоначальных кн[я]зей Б[о]госпасаемаго Града Киева... Киев, 1782(1674). С. 7–8, 19–20.

<sup>36</sup> Феодосий Сафонович. Хроника. С. 58.

Интереснее выражения, которые использует автор «Синописа» в комментарии к рассказу о призвании варягов. Он подчеркивает, что призванные три брата по главе с Рюриком «прияти бывше от всѣхъ россовъ съ великою радостію и благодарствіемъ», и тут же еще уточняет, что они между собой разделили «государство Русское добровольно отъ народа добровольнаго подданое»<sup>38</sup>. Ключевыми мне видятся здесь слова «государство» и «добровольно», которые перебрасывают мостик к ученым теориям XVIII–XX вв., воспевавшим мирный («добровольный») характер образования Древнерусского государства в результате согласия «власти» и «народа/общества». Это – новый шаг в интерпретации политико-династического мифа Сказания, уходящий от средневекового династического пафоса и открывающий социально-правовые аспекты образования «государства».

И в своем внимании к этнической стороне «начала Руси» украинские авторы XVII в. находятся на некоем промежуточном этапе между средневековыми этногенетическими теориями и концепциями «модерной» рациональной науки<sup>39</sup>. Они практически порывают с «миграционными» мифами и стараются, наоборот, найти автохтонные корни народа, судьба которого их волнует. Характерно, например, что если в древнем Сказании «призыв» к варягам исходит от разных народов (в т. ч. и не славянских), то в «Синописе» действующим лицом в этой истории выступают уже только одни «россы». Автор рассматривает «россов» как народ, уже давно (со времен библейского Ноя) сложившийся и занявший определенную территорию, который взаимодействует с другими народами только как «соседями». В важнейших исторических событиях этот народ выступает единым целым, по-видимому, так, как он должен был бы выступать в эпоху, современную самому автору. Очевидно, мы имеем дело с модернизацией, т. е. переносом в прошлое идеалов книжников, которые ду-

<sup>38</sup> Там же. С. 19.

<sup>39</sup> О переходности и «промежуточности» украинской историографии XVII в. часто говорят, хотя понимают ее по-разному. Так, «Синописис» некоторые ученые скорее относят к современной рациональной науке (Милюков П. Н. Главные течения русской исторической мысли. Т. 1. М., 1898. С. 7–16), другие видят в его авторе «не столько историка-рационалиста по польско-ренессансному образцу, сколько политика, который обращается к известным мифам» Средневековья (Джираудо Дж. «Русское» настоящее и прошедшее в творчестве Иннокентия Гизеля // *Mediaevalia Ucrainica*. Ментальність та історія ідей. Т. I. Київ, 1992. С. 94). Замечу от себя, что вообще-то рационализм вполне мог сочетаться с политической ангажированностью (ср.: Еремін І. П. К історії суспільної думки на Україні другої половини XVII в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. X. Л., 1954. С. 212–222).

мали о единстве всей руси в политических и конфессиональных условиях XVII в. и конструировали некий единый «славяно-российский народ». Именно на таких (ре)конструкциях строился «модерный национализм», т. е. новый миф – миф, которому суждено было великое будущее, но уже в рамках совсем не средневековых представлений.

В Московском государстве эксплицитные формулировки новых подходов в историографии отмечаются лишь с конца XVII в. Еще в 1660-е – начале 1670-х гг., когда в России работал хорват Юрий Крижанич, воспитанник Римской курии и проповедник унии, его труды, в которых он резко критиковал и рассказ о «призвании варягов», и «римскую легенду» «Сказания о князьях владимирских» как «басни», выглядели совершенно одиноко и не были поняты. Крижанич настаивал на том, что «славянский народ» издавна расселился по Европе и никаким другим народам не был ничем обязан – ни династией, ни регалиями, ни иным чем-либо. Насколько справедливо называть его первым «русским националистом»<sup>40</sup>, можно спорить, но в его взглядах, в самом деле, просматривается подход ренессансной историографии, направленной на оправдание «автохтонных» корней населения в контексте некоей «супраэтнической» общности (славянской – подобно «германской», «готической» и т. п.), и отдельные его мысли и приемы исторической критики перекликаются с писаниями и высказываниями ученых XVIII–XIX вв.

Вместе с тем в летописании XVII в. явно заметен кризис концепций XVI в. Так, А. Л. Гольдберг, задавшись вопросом, как воспринимали в XVII в. идею «Сказания о князьях Владимирских» о происхождении Рюриковичей от Августа, отмечал «постепенное угасание интереса не только к самой “римской легенде”, но и к ее идейному содержанию». Он объяснял это явление тремя причинами: 1) идея не соответствовала традиционному сюжету Сказания о призвании варягов, 2) она не была актуальна после смены династии на московском престоле, 3) сказывалось «нарождавшееся в то время недоверие к старинным басням, желание проверить их другими источниками», т. е. распространявшиеся методы рациональной исторической критики<sup>41</sup>.

Наверное, все эти факторы имели значение. Но, кажется, дело не только в них. Были какие-то более глубокие изменения в историческом сознании, которые заставляли иначе смотреть на прежние мифы и идеологические конструкции. Любопытным свидетельством этих перемен могут быть исторические легенды о происхождении

<sup>40</sup> См., например: Вальденберг В. Государственные идеи Крижанича. СПб., 1912. С. 133–163.

<sup>41</sup> Гольдберг А. Л. Указ. соч. С. 73.

Руси и отдельных городов Руси (например, Москвы), распространившиеся в России в XVII в. Среди них особенно выделяется т. н. «Сказание о Словене и Русе», которое включило частично рассказ о призвании варягов.

«Сказание о Словене и Русе» – сочинение, созданное в 1620-е – 1630-е гг., вероятно, в Новгороде, бытовало и отдельно, и в составе летописей<sup>42</sup>. Оно содержит фантастический рассказ об истории древних славян, часть которых под предводительством Словена и Руса заселили область вокруг озера Ильмень и реки Волхова и основали Новгород<sup>43</sup>. Автор, с одной стороны, явно отталкивался от каких-то местных новгородских преданий и сказаний с топонимическими объяснениями (типа того, которое отразилось в Воскресенской летописи), а с другой, опирался на известную легенду о Чехе, Лехе и Русе и какие-то польские хроники (возможно, «Хронику» Бельского). Завершается сочинение рассказом о призвании Рюрика с братьями в том его варианте, который представлен в «Сказании о князьях Владимирских». Однако, несмотря на упоминание о происхождении Рюрика от Августа, династический миф фактически не актуален в этом тексте. Как справедливо отметил А. Л. Гольдберг, «мысль о высоком происхождении русских правителей отступает в новой повести на задний план, тогда как главными оказываются утверждение протяженности отечественной истории и расширение ее границ за счет общеславянского мифотворчества»<sup>44</sup>.

Действительно, главной целью автора «Сказания о Словене и Русе» было «встроить» в общеславянский контекст историю Руси и Новгорода и показать ее древность и независимость от каких-либо внешних влияний и миграций: русь – это славянское население Восточной Европы, обосновавшееся здесь задолго до всяких варягов, у руси издавна были свои «русские владетели» (в частности, мудрый Гостомысл), они получили подтверждение на власть от Александра Македонского и т. д. В этом смысле «Сказание о Словене и Русе» вполне соответствовало обозначенным выше идеям и подходам ренессансной историографии. Этногенетические поиски корней здесь совершенно вытесняют те или иные политико-династические конструкции. Более того, в этой парадигме приходится даже специально оправдывать сюжетные ходы, связанные с династической историо-

<sup>42</sup> См.: Буланин Д. М., Турилов А. А. Сказание о Словене и Русе // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII век). Ч. 3: П–С. СПб., 1998. С. 444–447.

<sup>43</sup> См. текст по Никаноровской летописи: ПСРЛ. Т. 27. М.; Л., 1962. С. 137–141.

<sup>44</sup> Гольдберг А. Л. Легендарная повесть XVII в. о древнейшей истории Руси // Вспомогательные исторические дисциплины. Т. XIII. Л., 1982. С. 51.

ей, например то же «призвание». С точки зрения «славянорусской» «самобытности», которую отстаивает автор «Сказания о Словене и Русе», может показаться странным, что новгородцы призывают чужеземцев на «самодержжество». И вот автору приходится сочинять речь Гостомысла, в которой тот, обращаясь к новгородцам, оправдывает призвание Рюрика с братьями, потомками Августа: «Нѣсть вам срамо таковымъ покоритися и в подданну сихъ быти»<sup>45</sup>. Здесь харизма происхождения от Августа служит уже не столько восхвалению династии, сколько доказательству соответствия ее представителей выдающимся чертам «славных» россов.

«Сказание о Словене и Русе» было не только популярно в читательской среде, но попало и в «официальное» московское летописание – в Летописный (патриарший) свод 1652 г. Через этот свод с ним познакомился Юрий Крижанич, который из всех древних летописных преданий только этот рассказ о древних славянах в Новгороде и одобрил<sup>46</sup>. Это не случайные факты – они показывают, что новые веяния, которые шли из Европы, находили определенную почву и отклики в общественном сознании России XVII в. Старая «династическая» мифология сохраняла значение, но параллельно с ней начинались поиски новой исторической легитимации политических и общественных устоев – теперь в рамках (ранне)модерной «протонациональной» мифологии, которая использовала, но уже во многом и отбрасывала древние этногенетические теории.

Таким образом, «Сказание о призвании варягов» может служить показательным примером усвоения и переработки средневековых историко-политических «мифов» в Раннее Новое время – переломную эпоху развития идей абсолютизма и зарождения представлений, связанных с современным (модерным) национализмом.

«Политико-династический миф» Сказания оказался приспособлен в Москве XVI в. для целей легитимации царского самодержавия. В несколько приемов (Никоновская и Воскресенская летописи, «Степенная книга») московское летописание XVI в. создает на основе древнего новый миф, в центре которого стоит династия, презентующая себя как имперская. Для доказательства римского происхождения московских правителей была использована фигура Рюрика, «призванного» из-за рубежа, а на примере новгородцев показывалась абсурдность претензий «подданных» на «самовластие». В этом мифе изначальная идея водворения порядка *cum rege et lege* уступает место идее абсолютной богоустановленной

<sup>45</sup> ПСРЛ. Т. 27. С. 141.

<sup>46</sup> Крижанич Ю. Политика / подг. текста В. В. Зеленина, пер. и коммент. А. Л. Гольдберга. М., 1997 (1-е изд.: 1965). С. 373–380.

власти. Этнический аспект не вызывает интереса при дворе московских самодержцев. Прус, созданный «римской легендой», служит чисто механической служебной фигурой; откуда взялся сам народ русь, иррелеванто; даже с политико-территориальной точки зрения не проводится идея единства народа руси, и подчеркивается лишь подвластность Новгорода династии Рюриковичей.

Перерождается и «этногенетический миф». Интерес к происхождению народа возрождается в XVII в., но он выглядит совершенно иначе в условиях влияния ренессансной историографии и появления «протонационального» дискурса. «Миграционная модель» происхождения руси если и не отбрасывается вовсе в сторону<sup>47</sup>, то во всяком случае оказывается в ином контексте теорий об общеславянском единстве. Скандинавское («немецкое» по представлениям XVI–XVII вв.) происхождение рассматривается как сомнительное и даже предосудительное. Династический миф уходит совершенно в тень в украинской историографии XVII в., а в московской (великорусской) он сохраняется в переложениях Сказания, основанных на Воскресенской летописи, «Степенной книге» и других памятниках летописания XV–XVI вв., но не разрабатывается.

Весьма любопытное явление представляет собой «Сказание о Словене и Русе». Обычно в этом произведении видят прежде всего «нелепые упражнения» примитивного «исторического баснословия»<sup>48</sup>. Однако в этой «сказке» есть и «намек», и «урок» для современного историка, если посмотреть на нее как на пример этногенетических поисков, рожденных новой эпохой и совершенно несовместимых с «династическими» конструкциями XVI в. Утверждение некоей народной самобытности в общеславянском контексте видят в трудах и высказываниях деятелей, которые проявили активность как проводники «западных» идей и подходов в Московском государстве не ранее 1660-х гг., – прежде всего Юрия Крижанича и Симеона Полоцкого<sup>49</sup>. Но подобные тенденции просматриваются и в «Сказании о Словене и Русе», которое было создано не позднее конца 1630-х гг., пускай пока и в виде фантастических построений, без использования методов исторической критики. Причем конструкция «Сказания о Словене и Русе» базировалась явно на каких-то мест-

<sup>47</sup> См. о сочетании миграционных и автохтонных моделей в историографии XVI–XVII вв.: *Мыльников А. С.* Указ. соч. С. 270 и след.

<sup>48</sup> *Тихомиров М. Н.* Развитие исторических знаний в Киевской Руси, феодально-раздробленной Руси и Российском централизованном государстве (X–XVII вв.) // *Очерки истории исторической науки в СССР* / под ред. М. Н. Тихомирова, М. А. Алпатова, А. Л. Сидорова. Т. I. М., 1955. С. 95–96.

<sup>49</sup> См., напр.: *Бушкович П.* Православная церковь и русское национальное самосознание XVI–XVII вв. // *Ab Imperio*. 2003. № 3. С. 112–114.



---

ных легендах, бытовавших и ранее. Это значит, что осмысление собственного прошлого и в XVI в. могло в некоторых общественных слоях и кругах отличаться от официальных династических конструкций. В XVII в. эти латентно присутствовавшие представления об отличительных чертах «своей» общности находят выражение в формах, которые сочетали традиционные черты и внешнее влияние и которые можно назвать раннемодерными, потому что они создавали предпосылки для новой (модерной) национальной парадигмы осмысления русской истории.

## КОНЦЕПЦИЯ ДИНАСТИЧЕСКОЙ МОНАРХИИ В РОССИИ XVII – первой половины XVIII в.

---

**Д**инастическая идея формировалась в русском историческом нарративе на протяжении XVI в. Первые этапы этого процесса можно проследить в «Послании Спиридона-Саввы о Мономаховом венце», в «Сказании о князьях владимирских» и некоторых других исторических произведениях первой половины XVI в. Во вполне законченном виде она представлена в выдающемся памятнике русской исторической мысли середины XVI в. – «Степенной книге»<sup>1</sup>. С благополучием царствующей династии Рюриковичей в «Степенной книге» связаны все успехи Русского государства начиная с X в. до царствования Ивана Грозного. Разумеется, это интеллектуальное построение сохраняло силу и в последующее время, в XVII–XVIII вв. Но все осложнялось тем обстоятельством, что в 1598 г. династия Рюриковичей прервалась, и воцарившаяся в 1613 г. династия Романовых к прежней прямого отношения не имела.

Однако династическая концепция использовалась при первых Романовых для легитимации новой династии. Характерно, что в дело пошли попытки связать родственными узами Романовых с последними Рюриковичами. Действительно, Михаил Федорович приходился двоюродным племянником последнему царю из династии московских Рюриковичей – Федору Ивановичу, мать которого, как известно, происходила из рода Романовых.

Заслуживает внимания подмена, которая находит место в литературно-историографических памятниках и документах первой по-

---

<sup>1</sup> Синицына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998. С. 174–220; Усачев А. С. Степенная книга и древнерусская книжность времени митрополита Макария. М.; СПб., 2009. С. 466–562.

ловины XVII в.: Михаил Федорович провозглашается внуком Ивана Грозного и племянником Федора Ивановича. Такая трактовка преемственности династий на московском троне – от Рюриковичей к Романовым – встречается и в памятниках середины – второй половины XVII в. Так, в «Книге об избрании на царство Михаила Федоровича» воцарение Романовых представлено как исполнение воли последнего представителя династии Рюриковичей Федора Ивановича: «В лето же 7106-го генваря в 7 день благочестивый великий государь царь и великий князь Феодор Иоаннович всея России восприя нашествие облака смертнаго, оставляя царство временное и отходя в жизнь вечную, отрасли сродства по себе не остави, скипетродержавства же великаго Российскаго царствия благослови и приказа восприяти по себе сроднику своему по матери по блаженной царице и великой княгине Анастасии Романовне сущу племяннику родному ея Феодору Никитичю Романову»<sup>2</sup>.

Однако связь с династией Рюриковичей утверждается первыми Романовыми не только подобного рода декларациями, но и посредством целого ряда официальных мероприятий. В качестве примера можно привести факты покровительства, которое оказывал царь Михаил Федорович четвертой жене Ивана Грозного Анне Колтовской (в монашестве Дарье). «Старица царица Дарья», как ее называют источники, еще в царствование Федора Ивановича была переведена из Воскресенского Горицкого монастыря в Белозерье (традиционного для второй половины XVI в. места заключения царственных монахинь) в тихвинский Введенский монастырь<sup>3</sup>. Причиной, можно думать, послужил конфликт с соименной царице игуменьей Горицкого монастыря Дарьей. 26 августа 1614 г. по челобитной царицы Дарьи ей обменяли вотчину в Белозерье на село Никифоровское, расположенное под Устюжной, т. е. недалеко от Тихвина. 3 января 1626 г. Введенскому монастырю были пожалованы также деревни в Новгородском уезде. В жалованной грамоте, выданной, как и было положено, от имени царя, читается приведенная выше декларация: «Се яз, царь и великий князь Михайло Федоровичь всеа Русии самодержец, пожаловали есмя деда нашего царя и

<sup>2</sup> Книга об избрании и на царство великого государя царя и великого князя Михаила Федоровича. Изд. Комиссиею печатания государственных грамот и договоров. М., 1856. С. 2.

<sup>3</sup> Смелков М. Несколько страниц из истории тихвинского Введенского девичьего монастыря и жизни царицы-инокини Дарьи Алексеевны, 4-й супруги царя Иоанна Грозного, почивающей в этом монастыре // Новгородские епархиальные ведомости. 1904. № 3. Часть неофициальная. С. 159–168; Маштафаров А. В. Дария // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 14. С. 199–201.

великого князя Ивана Васильевича всеа Руси царицу старицу иноку Дарью Олексеевну»<sup>4</sup>. При этом сам Введенский монастырь назван здесь царским богомольем. Так же Дарья называет его и в своей духовной грамоте – «государское богомолье, а мое обещание»<sup>5</sup>.

Характерно, что главное пожалование, село Никифоровское с деревнями, царь даровал царице Дарье лично, без права передачи монастырю: «А владети царице старице Дарье тою своею вотчиною по сей нашей жаловальной грамоте до своего живота. А роду своего и племяни и по душе не дать»<sup>6</sup>. В своей духовной грамоте царица Дарья завещала эту вотчину монастырю: «А что государь царь и великий князь Михайло Федорович всеа Руси пожаловал мне вотчинку под Устюжном приселок Микифорово з деревнями двести сорок чети с третником, и я ту свою вотчинку приказываю в дом Введения Пречистыя Богородицы да племянницам своим княжне Леониде да княжне Александре, да игуменьи Агафьи с сестрами»<sup>7</sup>. После смерти Дарьи игуменья Агафья и племянницы царицы Александра и Леонида обратились к царю с просьбой закрепить за монастырем принадлежавшие Дарье село Никифоровское с деревнями. В обоснование своей просьбы они представили духовную грамоту покойной царицы. В царской жалованной грамоте Дарья опять обозначена как жена «деда нашего блаженные памяти государя царя и великого князя Ивана Васильевича всеа Руси»<sup>8</sup>, а ее вотчина была передана во владение монастырю «по царице иноке Дарье в вечной поминок», который состоял в том, чтобы «царицу иноку Дарью помянуть, и душу ее устроить, написать имя ее в повсядневныя просвиromисалные и в литейные и в подстенные сенадики»<sup>9</sup>. Кроме того, царское пожалование дополнялось и освобождением монастырских покупок и продаж от налогов на один день в году на сумму не более 70 рублей: «Указали им про монастырской годовой обиход купити монастырских годовых всяких запасов на церковной обиход воску, и ладану, и фимьяну, и вина церковного, и для книжново писма бумаги, и про монастырской обиход соли и рыбы, и на стариц, и на слуг, и на служебников всяких сукон чернеческих и мирских холстов всего на семьдесят рублей. И с тово покупново монастырского годового обиходу семидесят рублей, в которых городех ни

<sup>4</sup> Акты исторические. СПб., 1841. Т. 3. 1613–1645. С. 227.

<sup>5</sup> Санкт-Петербургский институт истории РАН (СПБII РАН). Ф. 132. Картон 1. № 90. Л. 1.

<sup>6</sup> Акты исторические. Т. 3. С. 37.

<sup>7</sup> СПБII РАН. Ф. 132. Картон 1. № 90. Л. 1.

<sup>8</sup> Акты исторические. Т. 3. С. 142–143.

<sup>9</sup> Там же. С. 143.

буди, что их монастырские люди купят воеводам нашим и всяким приказным людям и таможенным головам и всяким полшинником тамги и весчего и явки и всяких пошлин имати не велети. А что они против нашего государьсково указу против тово числа купли про монастырской обиход монастырсково чево продадут и с тово продажново пошлин с них и с их монастырских людей не имати же. А что они сверх нашего указу больши семидесят рублей, что купят или что продадут и с тово покупново – и с продажново наши пошлины имати»<sup>10</sup>.

Царице Дарье воздавали царские почести. В частности, к ее столу присылали сельдь из Плещеева озера. «Переславские сельди» еще в XVI в. служили символом принадлежности к московской династии Рюриковичей, поскольку именно с Переславля Залесского началось приращение Московского княжества соседними землями, т. е. процесс формирования централизованного Русского государства<sup>11</sup>. В нашем распоряжении имеется указная память от 11 января 1624 г. из Приказа Большого дворца стольнику князю Даниилу Григорьевичу Гагарину о доставке в тихвинский Введенский монастырь переславских сельдей для старицы Дарьи Алексеевны: «Лета 7132-го генваря в 11 день государь царь и великий князь Михайло Федорович всеа Руси велел стольнику князю Данилу Григорьевичю Гогарину ехать на Устюжну Железопольскую, для того послано с ним государева царева и великого князя Михаила Федоровича всеа Руси жалованья блаженные памяти государя царя и великого князя Ивана Васильевича всеа Руси царице старице Дарье Олексеевне переславские поледные рыбные ловли тысяча сельдей свежих»<sup>12</sup>. Характерно, что Д. Г. Гагарин приходился племянником царице Дарье, а его сестры – упомянутые выше монахини Александра и Леонида – жили в Введенском монастыре.

Стремление первых Романовых связать свой род с предшествующей династией прослеживается и на материале великокняжеского и царского некрополя. По наблюдениям Д. Г. Давиденко, первыми действиями Михаила Федоровича в отношении погребений в Архангельском соборе было изготовление 11 января 1614 г. покрова на гробницу царя Федора Ивановича. 17 апреля 1630 г. был выдан покров на гробницу Ивана Грозного, в 1640 г. изготовлены покровы на все великокняжеские и царские гробницы, причем не только Архангельского собора. Известно, что тогда же покровы были присланы

<sup>10</sup> Акты исторические. Т. 3. С. 144.

<sup>11</sup> Михайлова И. Б. И ряпушка из озера Клешино // Как русские правители восходили на престол // Родина. 2012. № 9. С. 130.

<sup>12</sup> СПбИИ РАН. Ф. 132. Картон 1. № 89. Л. 1.

во Владимир на гробницы матери и брата Александра Невского<sup>13</sup>. Благодаря публикации А. В. Топычканова известно об изготовлении покровов на великокняжеские гробницы тверского Спасо-Преображенского собора в 1668 г.<sup>14</sup> Важно, что данное мероприятие связано с поминанием умершей в том же году жены царя Алексея Михайловича Марии Ильиничны Милославской. Подчеркнем, что ее поминовение пытались связать с почитанием тверской великокняжеской династии.

Канонизационная политика также свидетельствует о внимании царя к династии Рюриковичей. При этом объектами церковного почитания становились, как правило, не прямые предки московских князей, а представители других ветвей этой династии. Из прямых предков московских Рюриковичей в XVII в. был канонизирован только князь Даниил Московский – в 1652 г. Его канонизация готовилась еще в XVI в., и в последующее столетие она была лишь официально оформлена. Практически одновременно с этим состоялось церковное прославление князя Георгия Всеволодовича, княгини Анны Кашинской, Феодоры Нижегородской<sup>15</sup>. Готовилась канонизация Андрея Боголюбского, но она состоялась, правда, позднее, в 1701 г.<sup>16</sup> Вероятно, в XVII в. имела место попытка представить древнерусских князей не как единую династию (это было характерно для идеологических построений XVI в.), а в виде сонма святых правителей Руси.

При этом, однако, заметно стремление воспринимать прежних правителей в качестве предков нынешних монархов. Так, составленный в Посольском приказе в 1672 г. Титулярник охарактеризован А. С. Матвеевым в челобитной царю как «книга всех предков твоих благочестивых великих государей князей и благочестивых великих

---

<sup>13</sup> Давиденко Д. Г. Царский некрополь при первых Романовых (по данным письменных источников) // Вспомогательные дисциплины и специальные науки в XX – начале XXI в.: Призвание, творчество, общественное служение историка. М., 2014. С. 158–161.

<sup>14</sup> Топычканов А. В. Некрополь Тверского Спасо-Преображенского собора по описанию 1669 г. // Тверь, Тверская земля и сопредельные территории в эпоху средневековья. Тверь, 2003. Вып. 5. С. 349–363.

<sup>15</sup> Сиренов А. В. Рюриковичи и Романовы в восприятии русских книжников и иконописцев XVII – начала XVIII в. // К 400-летию Дома Романовых. Монархии и династии в истории Европы и России: Сб. материалов международной научной конференции. СПб., 2013. Ч. 1. С. 256–262.

<sup>16</sup> Сиренов А. В. Приписки о поминании Андрея Боголюбского на граматах владимирскому Успенскому собору // Вестник «Альянс-Архео». М.; СПб., 2015. Вып. 12. С. 29–40.

государей царей и самодержцев, славных в разных победах, в лицах с историями»<sup>17</sup>.

Таким образом, в государственной идеологии России XVII в. существовала определенная двойственность, при которой, с одной стороны, Романовы объявлялись династическими наследниками Рюриковичей, а с другой, актуализировалась историческая память в отношении представителей боковых ветвей династии Рюриковичей. Последнее имело целью подвести современников к восприятию династической концепции как некоего символа, одного из главных элементов государственной идеологии, который имеет мало общего с конкретными генеалогическими расчетами. Можно сказать, что династическая концепция в России XVII в. становится элементом концепции этатистской. Отмеченную черту с особой наглядностью можно проследить на примерах изображения генеалогического древа правителей России<sup>18</sup>. Характерно, что до XVII в. такие изображения неизвестны, хотя иконография родословного древа русским книжникам была хорошо знакома. Так, изображения «древа Иесеева» встречаются и в монументальной, и в станковой живописи того времени, и в книжной миниатюре (например, в «Лицевом летописном своде»). И все же изображение генеалогии великих князей и царей в России относится ко второй половине XVII в. Каждый раз перед художником стояла задача связать две династии, Рюриковичей и Романовых, в единую традицию. Впервые такая композиция встречается в трактате киевского богослова Лазаря Барановича «Меч духовный», изданного в 1666 г. (ил. 1). Она выдержана в стиле, традиционном для киевских изданий XVII в., в которых аллегорические родословные древа помещались неоднократно. В них показывалась не реальная генеалогическая связь разных лиц, а традиция преемственности идей, т. е. генеалогическим такое древо можно назвать лишь условно<sup>19</sup>. Лазарь Баранович воспользовался этим приемом и в одном древе «породнил» святого князя Владимира (в качестве родоначальника) и семью царя Алексея Михайловича.

<sup>17</sup> Михайловский И. Н. Важнейшие труды Николая Спафария (1672–1677) (Читано в собрании Историко-филологического общества при Институте кн. Безбородко в Нежине). Киев, 1897.

<sup>18</sup> Святуха О. П. Репрезентация самодержавной власти в русских портретах XVII в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Владивосток, 2002; Герцен Н. А. Восприятие образа правителя в русской культуре конца XVII века: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2006.

<sup>19</sup> Чубинская В. Г. Икона Симона Ушакова «Богоматерь Владимирская», «Древо Московского государства», «Похвала Богоматери Владимирской» (Опыт историко-культурной интерпретации) // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1985. Т. 38. С. 294–298.

Такой прием вскоре получил распространение в русском искусстве. В 1668 г. иконописец Оружейной палаты Симон Ушаков написал икону «Древо Московского государства» (ил. 2). Это древо произрастает из Московского Кремля, его поливают Иван Калита и митрополит Петр, по сторонам от которых стоит семья царя Алексея Михайловича в полном составе. Главный «плод» древа – икона Владимирской Богоматери – палладиум Московского государства<sup>20</sup>. Вокруг нее расположены другие «плоды»: митрополиты Алексей, Киприан, Иона, Фотий и Филипп, патриархи Иов и Филарет, князь Александр Невский, цари Федор Иванович, Михаил Федорович, царевич Дмитрий, преподобные Никон и Сергей Радонежские, Савва Сторожевский, Пафнутий Боровский, Андроник и московские юродивые Максим, Василий и Иоанн Большой колпак. К той же традиции относится композиция, ранее известная по миниатюре из Синодика царевны Татьяны Михайловны 70-х – начала 80-х гг. XVII в. (ил. 3). Здесь генеалогическое древо изображено в виде цветка, на лепестках которого стоят правители, начиная с Владимира Святого и заканчивая царем Федором Алексеевичем. Его присутствие и позволяло исследователям датировать композицию. В настоящее время известно еще одно такое же древо – в списке Степенной книги 1670 г. (ил. 4). Здесь, соответственно, венчает крону царь Алексей Михайлович. Совершенно очевидно, что обе миниатюры восходят к одному протографу<sup>21</sup>. Важно, что они обе датируются временем позже 1666 г. Можно предположить, что их протограф испытал влияние упомянутой выше гравюры из издания Лазаря Барановича. Л. Б. Сукина указывает на миниатюру с изображением древа русских правителей из ярославского синодика 1556 г., но не определяет ее отношение к иконографии рассмотренных памятников<sup>22</sup>.

Иную схему представляет роспись Новоспасского монастыря 1689 г. На своде галерей монастырского собора, усыпальницы бояр Романовых в XVI в., изображено древо Рюриковичей, у основания которого помещены святые Владимир и Ольга, поливающие древо из особых сосудов (ил. 5). Этот мотив отсылает зрителя к иконе «Древо Московского государства», на которой поливающими древо изображены Иван Калита и митрополит Петр. Однако древо Новоспасского монастыря нельзя отнести к разряду «аллегорических»

<sup>20</sup> См.: Плеханова М. Б. «Кипение света». Русские Одигитрии в литургической поэзии и в истории. СПб., 2016. С. 565–569.

<sup>21</sup> Сиренов А. В. Степенная книга и русская историческая мысль XVI–XVIII вв. М.; СПб., 2010. С. 320.

<sup>22</sup> Сукина Л. Б. Генеалогия князей и царей в русской художественной культуре позднего Средневековья // История и культура Ростовской земли: Материалы конференции 2003. Ростов, 2004. С. 366–375.



генеалогий, поскольку оно вмещает только представителей рода Рюриковичей и оканчивается царем Федором Ивановичем и царевичем Димитрием. Цари из рода Романовых изображены на столпах в основном объеме монастырского собора. Так авторам росписи удалось изобразить обе династии, не входя в противоречие с историческими фактами и не абстрагируясь от действительности. Однако этот прием не получил развития, и дальнейшие «древа» исполнялись в аллегорическом ключе. В первой половине XVIII в. имеют место и прямые реплики гравюры из издания Лазаря Барановича. Так, широкую известность приобрела композиция 1716 г. в галерее церкви Ильи Пророка в Ярославле, где изображены и Петр I, и его сын царевич Алексей Петрович, и его внук – будущий император Петр II<sup>23</sup> (ил. 6). Но в целом ярославская роспись повторяет композицию гравюры 1666 г.

С другой стороны, к аллегорическим изображениям следует отнести три гравюры с изображением царского родословия. Первая из них была исполнена П. Пикартом в 1716 г.<sup>24</sup> (ил. 7). Портреты правителей России от Рюрика до царей Федора и Ивана Алексеевичей представлены в виде двух пирамид, причем разделения на Рюриковичей и Романовых в них не проводится. Между этими пирамидами на лестнице, ступени которой соотнесены с важнейшими батальями Северной войны, помещен Петр I, находящийся, таким образом, вне генеалогии. В 1725 г. А. Зубов выполнил аналогичную гравюру с «царским родословием», но уже для Екатерины I<sup>25</sup> (ил. 8). Ее композиция проще: в центре помещено изображение императрицы, а вокруг него в медальонах расположены портреты великих князей и царей. Подобная композиция была составлена и применительно к Анне Иоанновне<sup>26</sup>. Существует станковая картина, написанная И. Никитиным (?) в 1731 г., – аллегорическое древо правителей Рос-

<sup>23</sup> Турцова Н. М. Литературные источники и политические идеи некоторых сюжетов ярославских икон второй половины XVII в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1989. Т. 42. С. 360–361.

<sup>24</sup> Следует иметь в виду также начатую в петровское время традицию изготовления медалей с изображением русских самодержцев (Ровинский Д. А. Откуда заимствованы изображения великих князей и царей русских от Рюрика до Иоанна Грозного // Ровинский Д. А. Подробный словарь русских гравированных портретов. СПб., 1889. Т. 2. Приложения. Стб. 217–222).

<sup>25</sup> Алексей Федорович Зубов (1682–1751): Каталог выставки / сост. М. А. Алексеева. Л., 1988. С. 31. № 45.

<sup>26</sup> Ровинский Д. А. Подробный словарь русских гравированных портретов. Т. 1. Стб. 265. За указание на эту гравюру благодарю И. А. Вознесенскую. См. также: Вознесенская И. А. К истории создания рукописного сборника

сии с портретом Анны Иоанновны в центре<sup>27</sup> (ил. 9). Известно, что в 1732 г. живописец Иван Никитин продавал гравированные изображения «царского родословия»<sup>28</sup>. В 1747 г. из Сената в Синод был прислан запрос относительно гравюры «родословной великих князей, царей и императоров». В результате розысков было обнаружено три гравированных доски. Две из них представляли собой «родословие» с портретом Петра I, а одно – с портретом Екатерины I. Родословие с изображением Анны Иоанновны тогда отыскать не удалось<sup>29</sup>.

Композиция, представленная на гравюре А. Зубова и повторенная на картине И. Никитина (?), встречается также в Служебной чертежной книге С. У. Ремезова, составление которой относят к 1701–1730 гг.<sup>30</sup> (ил. 10). В ней помещено родословное древо правителей России под названием «Статья державств Российских». В центре композиции изображен сидящий на троне князь Владимир. Его трон покоится на стволе древа. На ветвях в медальонах – погрудные портреты правителей, с нумерацией и подписями: № 1 – «Ярославль», № 2 – «Всеволод», № 3 – «Царь 1 российский Владимир Мамамах. Писать в диадеме со крестом», № 4 – «Юрий Долгорукий», № 5 – «Всеволод», № 6 – «Ярославль», № 7 – «Александр Невский» (изображен в княжеском облачении), № 8 – «Даниил Московский», № 9 – «Иоанн Калита», № 10 – «Дмитрей Донский», № 11 – «Василий», № 12 – «Василей Темной», № 13 – «Иван Грозный» (имеется в виду Иван III), № 14 – «Василей самодержец», № 17 – «Борис Годунов», № 18 – «Василей Шуйской», № 19 – «б[лаговерный] к[нязь] Михаил Федорович, в диадеме родись», № 20 – «б[лаговерный] к[нязь] А[лексей] М[ихайлович]». Без номеров помещены портреты с надписями «Иван Васильевич» (имеется в виду Иван IV) и «Феодор Иванович»<sup>31</sup>. Характерно, что в медальонах, предназначенных для Бориса Годунова и Василия Шуйского, есть только подписи, сами же

---

генерал-поручика Алексея Полозова (БАН. Тек. пост. 238) // Петербургская библиотечная школа. 2016. № 2 (54). С. 37.

<sup>27</sup> Государственный Русский музей. Живопись XVIII век. Каталог. СПб., 1998. Т. 1. С. 135. № 342.

<sup>28</sup> Молева Н. М. Иван Никитин. М., 1972. С. 243.

<sup>29</sup> Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. СПб., 1907. Т. 27. С. 511–513.

<sup>30</sup> Дергачева-Скоп Е. И. С. У. Ремезов – сибирский просветитель конца XVII века // Очерки русской литературы Сибири. Новосибирск, 1982. Т. 1. С. 95–106.

<sup>31</sup> Дергачева-Скоп Е. И., Алексеев В. Н. Ремезовская летопись. История Сибирская. Летопись Сибирская краткая Кунгурская: Исследование, текст и перевод. Тобольск, 2006. С. 87; они же. Служебная чертежная книга. Семен Ремизов и сыновья. Текст. Комментарии. Тобольск, 2006. С. 19.

изображения отсутствуют. Кроме того, пропущен Иван Красный, сын Ивана Калиты и отец Дмитрия Донского. Самый верхний медальон остался незаполненным. Он явно предназначался для современного автору правителя. Таким образом, на миниатюре Служебной чертежной книги видим попытку совместить в одном родословном древе Рюриковичей и Романовых. Не имеющие прямого отношения к этим династиям Борис Годунов и Василий Шуйский представлены только подписями. О Михаиле Федоровиче, первом представителе династии Романовых, сказано, что он родился в диадеме. В этом пассаже видится попытка легитимации династии Романовых, принятая Ремизовым. Отметим, что в родословных схемах А. Зубова и И. Никитина отмеченная тенденция не прослеживается. Нельзя, однако, сказать, что в XVIII в. она потеряла свою актуальность.

В рукописных сборниках XVIII в. получили распространение родословные таблицы, начинающиеся обыкновенно с генеалогии библейских праотцов. Последние таблицы этой серии посвящены правителям России. Характерно, что генеалогия великих князей, царей и императоров заключена в две таблицы<sup>32</sup>. Одна отражает генеалогию Рюриковичей, а другая – Романовых, причем она начинается с «великого князя Романа»<sup>33</sup> (ил. 11). Так назван Роман Юрьевич Захарьин, отец царицы Анастасии Романовны и дед патриарха Филарета. Составление этих родословных таблиц следует относить к середине XVIII в., так как наиболее ранние из них доведены до императрицы Елизаветы Петровны.

Своим происхождением они связаны прямо или косвенно с сочинением известного историка-любителя того времени П. Н. Крекшина<sup>34</sup> «Родословие великих князей, царей и императоров», которое тот представил в Сенат в 1746 г. Получив резко отрицательные отзывы со стороны Г. Ф. Миллера, В. Г. Тредиаковского, М. В. Ломоносова<sup>35</sup>, это сочинение, тем не менее, распространялось в списках и, можно думать, пользовалось некоторой популярностью. Из известных нам списков «Родословия» последний и наиболее полный

<sup>32</sup> См., напр., БАН. 31.3.10. Л. 29–35.

<sup>33</sup> Там же. Л. 35.

<sup>34</sup> См. о нем: Кротов П. А. Писатель П. Н. Крекшин – человек переходной эпохи XVIII века (к вопросу о генезисе интеллигенции) // Труды исторического факультета Санкт-Петербургского университета. 2011. № 6. С. 352–367.

<sup>35</sup> Пекарский П. П. История императорской Академии наук. СПб., 1873. Т. 2. С. 369–371; Летопись Российской Академии наук. СПб., 2000. Т. 1. 1724–1802. Каменский А. Б. Судьба и труды историографа Герарда Фридриха Миллера (1705–1783) // Миллер Г. Ф. Сочинения по истории России. Избранное. М., 1996. С. 327.

доведен до 1756 г. – это рукопись БАН, 31.6.35<sup>36</sup>. Она проиллюстрирована портретами великих князей, царей и императоров, носит название «Экстракт из великославных дел царей и великих князей и самодержцев всероссийских, царствовавших по Рождестве Иисус Христове с 862-го по 1756-й год, состоящей в двух частях. Собранный новгородским дворянином Петром Никифоровым сыном Крекшиным в царствующем граде Санкт-Петербурге в лето спасительного воплощения 1756-го года» и, следовательно, содержит авторскую редакцию сочинения Крекшина. Свою задачу автор видел в обосновании принадлежности династии Романовых к Рюриковичам. В частности, он писал: «Царь и великий князь Владимир Всеволодович Мономах, внук царя Ярослава, правнук равноапостольного царя и великого князя Владимира Святославича, просветившего Россию святым крещением, имел 8 сынов: большого Мстислава, которому при блаженной кончине престол царский вручил, и был царь и самодержац всея России; 2-го Изяслава; 3-го Святослава; 4-го Ярополка; 5-го Вячеслава; 6-го Романа; 8-го Андрея; 7-го Юрья или Георгия. Сей Георгий чрез оружие старейшего брата царя Мстислава Владимировича его наследников внучат, то есть сынов Ростиславовых, престола царского лишил, и царствовал он и наследники его до царя и великого князя Феодора Иоанновича. Сей великий государь Феодор Иоаннович преставился бесчаден, и сия царская линия, следующая от 7-го сына Владимирова царем Феодором Иоанновичем пресеклась, о чем показано в 1-й части. По пресечении бесчадием царской линии 7-го сына Владимирова Георгия Владимировича восстановил Бог праведную и законную царскую линию от большого сына царя Владимира Мономаха царя и великого князя Мстислава Владимировича, которая Богом хранима и поныне благополучно царствует» (Л. 91–91 об.).

Родоначальником Романовых Крекшин объявляет потомка ярославских князей Романа Васильевича (сына Василия Давидовича, правнука Федора Черного), о котором пишет так: «По продаже города Ярославля князем Александром Феодоровичем сыном Ярославским сей князь Роман Васильевич построил себе город Романов и начал именоватися Романов», а далее комментирует в примечании: «Как по Суздалью князи Суздальские, по Галичу Галицкие, по Чернигову Черниговские, так и по сему городу Романову и по князе Романа Романовым именовались, а писат[ь]ся Ярославским уже было невозможно, что княжение Ярославское из роду их вышло, и княжения у них не было» (л. 100). Приведенную информацию о князьях Романовых Крекшин сопроводил ссылкой на другое историческое сочи-

<sup>36</sup> За указание на нее приношу благодарность И. А. Вознесенской.

нение первой половины XVIII в. – «Ядро российской истории», автором которого считается русский дипломат петровского времени А. И. Манкиев. Однако в «Ядре российской истории» о происхождении Романовых от Рюриковичей ничего не сказано. Таким образом, Крекшин в данном случае прибег к ложной ссылке для подтверждения придуманной им генеалогической схемы. В дальнейшем изложении Крекшин обращается к разрядной книге, из которой выписывает известия о службах сыновей князя Романа Васильевича и бояр Романовых. Так, под 1501 г. он упоминает об участии князя Семена Романовича в походе в Литовскую землю (л. 100). Эта информация действительно присутствует в разрядной книге 1475–1605 гг.<sup>37</sup> Далее Крекшин приводит известия из того же источника о службах Якова Захарьевича Кошкина, считая его племянником упомянутого выше Семена Романовича. Таким образом, персоной, связывающей бояр Романовых с ярославскими князьями, является Захарий Романович, которому в реальной генеалогии Романовых соответствует Захарий Иванович. Характерно, что доказательств существования Захария Романовича Крекшин привести не мог. В рассматриваемой рукописи помещен его портрет (ил. 12).

Первоначальный вариант своего сочинения Крекшин представил в 1746 г. в Сенат, далее оно поступило в Академию наук на отзыв Г. Ф. Миллеру, а затем доказательства Крекшина и отрицательный отзыв Миллера рассматривала специальная комиссия в лице М. В. Ломоносова, В. К. Тредиаковского и Ф. Г. Штрубе де Пирмонта. Неприязненно относившийся к Миллеру Ломоносов и другие члены комиссии полностью поддержали своего коллегу и отвергли построения Крекшина как недостоверные и бездоказательные<sup>38</sup>. Отметим, что Ломоносов в отличие от Миллера не стремился к строгой научности в своих исторических штудиях. В случае с сочинением Крекшина академики продемонстрировали неприятие предложенной им концепции. Идея династической монархии в середине XVIII в. воспринималась как явный анахронизм. «Казус Крекшина» для нас интересен именно в таком контексте.

Подводя итоги, отметим, что династическая концепция русской государственности, разработанная русскими книжниками в XVI в.,

<sup>37</sup> Разрядная книга 1475–1605 гг. М., 1977. Т. 1. Ч. 1. С. 65.

<sup>38</sup> Рассмотрение спорных пунктов между господином профессором Миллером и господином комиссаром Крекшиным, по приказанию его сиятельства графа и президента Академии наук Кирилы Григорьевича Разумовского учиненное от профессоров Штрубе де Пирмон, Василья Тредьяковского и Михайла Ломоносова // Ломоносов М. В. ПСС. Т. 6. Труды по русской истории, общественно-экономическим вопросам и географии 1747–1765 гг. М.; Л., 1952. С. 9–12.

---

оставалась актуальной и в XVII в., и в первой половине XVIII в. Если в первой половине XVII в. имели место попытки «подверстать» Романовых к династии Рюриковичей, то во второй половине XVII в. от этой идеи отказались. Генеалогию правящего дома стали воспринимать иносказательно. Правители прошлого представляли как некий сонм святых князей без уточнения их родственных связей. Современные цари объявлялись их наследниками. Характерно, что такой же взгляд на взаимоотношение двух династий продолжал существовать и в первой половине XVIII в. Попытка П. Н. Крекшина воскресить концептуальные построения первой половины XVII в., объединяя Рюриковичей и Романовых в одну династию, не увенчалась успехом, что указывает на ее неактуальность для второй четверти XVIII в. При этом династическая идея, пусть в абстрагированном виде, но была востребована творцами государственной идеологии России даже в первой половине XVIII в. Ее следует оценивать как важную составляющую государственной идеологии России рубежа Средневековья и Нового времени.

## ДРЕВНЯЯ РУСЬ ДО ДРЕВНЕЙ РУСИ: М. В. ЛОМОНОСОВ О НАЧАЛАХ РОССИЙСКОЙ НАЦИИ\*

---

Петр отрекся от старой России, вырыл пропасть между нашим прошлым и нашим настоящим.

П. Я. Чаадаев. Апология сумасшедшего

### Как Ломоносов стал историком

Дольше года с октября 1749 г. на протяжении 29 заседаний академического Исторического собрания Петербургская Академия наук, доходя до скандалов, обсуждала диссертацию<sup>1</sup> (первого) официального российского историографа Герарда Фридриха Миллера (Gerhard Friedrich Müller) «О происхождении народа и имени Российского» (*De origine gentis et nominis Russorum*). Результатом этих растянувшихся на многие месяцы острых бдений стал запрет

---

\* Настоящая статья является реструктурированным и переработанным вариантом моих статей: "Russland hält dem Vergleich zu allen anderen europäischen Nationen stand": Lomonossow als Historiker // *Europa und die Moderne im langen 18. Jahrhundert* ("Europa und Moderne", Bd. 2) / hg. von Olaf Asbach. Hannover, Wehrhahn Verlag, 2014. S. 219–244; Россия и Новое время, или Почему Ломоносов занялся «Древней Российской историей» // *Центры и периферии европейского мироустройства* / отв. сост. А. В. Доронин. М.: РОССПЭН, 2014. С. 112–143. Все они написаны в продолжение моего доклада на конференции "Europa und die Moderne im langen 18. Jahrhundert" (Гамбург, 24–26 марта 2011 г.) и предыдущих штудий на эту тему.

<sup>1</sup> Диссертацию тогда понимали как исследование на заявленную тему, т. е. как научные наработки / тезисы, представленные для публичного обсуждения и защиты, не подразумевавшие присуждения ученой степени по ее итогам.

на ее опубликование – почти весь уже отпечатанный на латинском и русском языках тираж был уничтожен. Вплоть до XXI в. она так и не была издана на русском<sup>2</sup>. Меж тем начатая тогда в связи с ней судьбоносная для отечественной науки дискуссия о началах Руси и ее государственности не утихает и по сей день. Именно она побудила Михаила Васильевича Ломоносова, ярого оппонента Миллера, от имени и во имя России предложить свое собственное прочтение ее древней истории<sup>3</sup>, тем самым включиться в европейское «соперничество наций»<sup>4</sup>. Как два непримиримых оппонента Миллер и Ломоносов и вошли в историю российской историографии.

---

<sup>2</sup> Немецкоязычный вариант этой диссертации Миллера был опубликован Йоханном Христом Гаттерером в: *Allgemeine historische Bibliothek*. Bd. 5. Halle, 1768. S. 283–340. Правда, Миллер к тому времени дистанцировался от этой своей работы, в чем-то пересмотрел ее и сообщал, что Гаттерер напечатал ее «без ведома автора», см.: *Das Magazin für die neue Historie und Geografie*. Hg. von Anton Friedrich Büsching. Bd. 16. Halle, 1782. S. 344, цит. по: *Hoffmann Peter*. Lomonosovs Bedeutung für die Erforschung der alten russischen Geschichte // *Id. Lomonosov-Studien. Aufsätze aus fünf Jahrzehnten*. Berlin, 2015. S. 103. Пользуясь случаем, благодарю профессора Хоффманна за этот его присланный в подарок сборник.

<sup>3</sup> «Древняя Российская история от начала российского народа до кончины великого князя Ярослава Первого или до 1054 года» М. В. Ломоносова была начата в 1753 г. и передана в печать в сентябре 1758 г. Однако по воле самого автора, счавшего после ознакомления с гранками аппарат ее примечаний слишком громоздким, публикация была приостановлена, а гранки уничтожены. «Древняя Российская история» вышла в свет уже по смерти Ломоносова в 1766 г. К сведению, в 1997 г. А. Ю. Самарин обнаружил в РГАДА отдельные отпечатанные листы «Древней Российской истории» версии 1758 г., см. публикацию: *Ломоносов М. В. Древняя Российская история 1758 г.* // Новое о Ломоносове. К 300-летию со дня рождения / публ. А. Ю. Самарина; отв. ред. С. С. Илизаров. М., 2011.

<sup>4</sup> Этот термин предложен Каспаром Хирши, см.: *Hirschi Caspar*. *Wettkampf der Nationen. Konstruktionen einer deutschen Ehrgemeinschaft an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit*. Göttingen, 2005. Он относится исключительно к Новому времени. Понятно, что дефиниция «нации» как анкетной конструкции (от лат. nascor, natus sum, nasci – рождаться, происходить) меняла в веках свое наполнение. Между трибальными (племенными) нациями римских легионов, средневековыми университетскими *nationes* в значении землячеств, нациями как категориями самоописания христианского *ordo* знаменитых европейских соборов XV в., городскими (например, итальянскими) нациями XV в. как локальными сообществами и институтом Nation Нового времени (модерной нацией) преемственности нет. Современная нация – качественно иной вид сообщества/идентичности. Как введение в дискуссию о современном нациогенезе см.: *Hirschi Caspar*. *Wettkampf der Nationen*, особенно S. 19–75, а также: *Доронин А. В.* Миф нации: приглашение к дис-



Не останавливаясь подробно на аргументах сторон в т. н. споре «норманистов» и «антинорманистов»<sup>5</sup>, тезисно представлю позицию Миллера и общую концепцию Ломоносова. Различия в них сводятся в основном к следующему. Миллер утверждал<sup>6</sup>, что коренное население Руси – чужд, а славяне пришли с Дуная и позже расселились до севера, основав Новгород; впоследствии варяги (германцы) были позваны ими на княжение, именно им Россия и обязана своей государственностью. Миллер выступал против ветхозаветного происхождения русских/москвитов от Мосха/Мосоха и, как следствие, против (что особенно возмутило Ломоносова в свете претензий петровской России на заглавную роль в концерте европейских держав) их простирающихся до античных времен самобытных культурных традиций. Миллер никак не связывал известных на завершающем этапе Великого переселения народов славян с Российской империей. Ломоносов же производил Русь от времен библейских; в них укоренял ее на основе единой этнической общности славян, признавая (правда, второстепенную) роль угро-финнов в становлении

---

куссии // Вестник Удмуртского университета. История и филология. Ижевск, 2011. Вып. 3. С. 146–152.

<sup>5</sup> Даже хотя бы основные отечественные работы, посвященные спору «норманистов» и «антинорманистов», упомянуть здесь не представляется возможным, столь велико их число. Впрочем, суть его широко известна в базовых установках. В неангажированной немецкоязычной научной литературе сравнительно недавно убедительно отследила и прокомментировала аргументы обеих сторон Биргит Шольц, см.: *Scholz Birgit. Von der Chronistik zur modernen Geschichtsschreibung. Die Waraegerfrage. Wiesbaden, 2000.* См. также: *Hoffmann Peter. Lomonosov-Studien, особенно S. 149–197.*

<sup>6</sup> Правда, как известно, впервые тезис о норманском происхождении варягов выдвинул еще шведский король Юхан III в дипломатической переписке с Иваном Грозным. Поэтому «Древнюю Российскую историю» Ломоносова я понимаю как прямой ответ на знакомое ему еще со времен обучения в Марбурге сочинение: *Erlesund Peter Petreus de. Historien und Berichte von dem Grossfuerstentumb Muschkow. Lipsiae, 1620.* В нем П. Петрей де Эрлезунд активно развивает «норманский тезис». Более века спустя сначала один из первых академиков Петербургской Академии наук, с 1725 г. заведовавший ее кафедрой древностей и восточных языков Готлиб Зигфрид Байер (1694–1738), а через десять лет после его смерти Г. Ф. Миллер, опиравшийся на Байера (см. трактаты Байера “*De Hyperboeis*”, “*Origines russicae*”, “*De Cimmericis*”, “*De origine et priscis sedibus Scytharum*”, “*De Scythiae situ, qualis fuit sub aetate Herodoti*”, особенно “*De Varagis*”) и апеллировавший в первую очередь к скандинавским хроникам, рутинно поддерживали де Эрлезунда. Нетрудно предположить, что, еще будучи в Марбурге, Ломоносов категорически восставал против подобного умаления достоинства русских, а уж в стенах Петербургской Академии наук он и вовсе не мог смолчать в этой связи.

российского народа; утверждая преемственность Руси как единого древа до Петра Великого; сами славяне, а не кто иной, были у Ломоносова и творцами государственности российской.

Уводя суть противостояния между Ломоносовым и Миллером в плоскость научных/методологических разногласий, мы не поймем его. Ничего не даст нам его художественная интерпретация как извечной борьбы двух начал – «алгебры» (рассудка – Сальери) и «гармонии» (природной истины / «неограниченного» гения – Моцарта)<sup>7</sup>. Упрощением будет воспринимать его как конфликт научной практики (Миллер) и теории (Ломоносов). Не из-за этого же два с половиной столетия не утихают дискуссии... Да, вполне правомерно, на мой взгляд, оценивая профессиональный путь Миллера, видеть в нем в первую очередь собирателя и публикатора исторических документов в отличие от Ломоносова-историка, «способного представить большие эпохи в их внутренней целостности»<sup>8</sup>. Хотя, полагаю, именно скандал 1749–1750 гг. и отвратил Миллера от создания ключевых нарративов по русской истории и тем, имеющих конъюнктурное политическое звучание, в дальнейшем. На мой взгляд, речь в данном случае не идет о столкновении двух методологических подходов – рационалистической критики раннего немецкого Просвещения в лице Миллера и симбиоза «просветительских представлений с элементами поэтики русского барокко, сцементированных идеями национального патриотизма» (Ломоносов), как то понимал А. С. Мыльников<sup>9</sup>. Не соглашусь я и с якобы преимущественно литературным характером интереса Ломоносова (и того же В. К. Тредиаковского) к античности (в отличие, вероятно, от научного исторического у Миллера?)<sup>10</sup>, как то декларируют подытожившие советскую историографию «Очерки русской культуры» (XVIII в. Ч. 3), опирающиеся в данном случае, вероятно, на авторитет С. М. Соловьева,

<sup>7</sup> См.: Папп Ф. На полях личной библиотеки М. В. Ломоносова (Hungarica и лингвистические пометки) // *Studia Slavica Hungarica*. Т. XXX. Budapest, 1984. Р. 39–76. Здесь Р. 55, цит. по: Лебедева И. Н. История поисков личной библиотеки Ломоносова // Ломоносов. Сб. статей и материалов. Вып. X / отв. ред. Г. Ф. Терещенко и Э. И. Колчинский. СПб., 2011. С. 404.

<sup>8</sup> См.: Hoffmann Peter. Lomonosov-Studien. Aufsätze aus fünf Jahrzehnten. Berlin, NORA, 2015. Особенно см. S. 62–64; Хоффманн П. М. В. Ломоносов и Г. Ф. Миллер – два подхода к историческим исследованиям // Ломоносов. Сб. статей и материалов. Вып. X. С. 373–380, здесь: С. 379.

<sup>9</sup> Мыльников А. С. Славянская тема в трудах Татищева и Ломоносова: опыт сравнительной характеристики // Ломоносов. Сб. статей и материалов. Вып. IX. СПб., 1991. С. 35.

<sup>10</sup> См.: Очерки русской культуры XVIII века. Ч. 3. М.: Изд-во МГУ, 1988. См. раздел: Историческая мысль. С. 135.

В. О. Ключевского и вторившего им уже в советское время Н. Л. Рубинштейна<sup>11</sup>. При таком подходе остаются проигнорированы основные причины и импульсы зарождения национального самосознания и национального историописания в России, с именем Ломоносова по праву связанные. И хотя, действительно, вряд ли стоит (согласимся в этом с Петером Хоффманном) драматизировать накал страстей в Петербургской академии в 1749–1750 г., думаю, объяснять, как он, различия в подходах Миллера и Ломоносова к вопросам истории пресловутым протестантским рационализмом первого и тесной связью с ортодоксальной религиозностью второго (а в чем, собственно, это проявляется?), да свойствами их характеров<sup>12</sup>, явно недостаточно. Вместе с тем я не стал бы, подобно Биргит Шольц, заострять внимание на том, что Ломоносов-историк по сути был автодидактом, – да, это так, но ведь до середины XVIII в. даже университеты Западной и Центральной Европы (а в России их еще просто не было) специального исторического образования не давали и автодидактом можно было бы считать всякого (в т. ч. В. Н. Татищева и других первых русских историков, и не только русских), кто отталкивался от трудов предшественников в поисках научного метода. Не в этом дело. Между Миллером-историком и Ломоносовым-историком 1749 – начала 1750-х гг. не такая уж большая дистанция в том, что касается теории и метода историописания.

Интерес Ломоносова к российской древности не стоит расценивать как некое «для своего времени необычное» явление, лишь спустя годы «оказавшееся в фокусе внимания исследователей»<sup>13</sup>. Совершенно очевидно, он свидетельствовал о «растущей историзации сознания»<sup>14</sup> (в западноевропейских координатах, как это принято понимать сегодня) в постпетровской России; действительно, «подъем патриотических чувств в исторической литературе рассматриваемого времени был... отражением процесса формирования русской нации»<sup>15</sup>; «XVIII век связал историческую мысль России с западноевропейской историографией»<sup>16</sup>. Историческая концепция и (еще,

---

<sup>11</sup> См.: Соловьев С. М. Сочинения: В 18 кн. Т. 16. М., 1995. С. 221; Ключевский В. О. Сочинения: В 8 т. Т. VII. М., 1989. С. 194–200, здесь: С. 197; Рубинштейн Н. Л. Русская историография. М., ОГИЗ, 1941. С. 86–88, здесь: С. 86.

<sup>12</sup> Hoffmann Peter. Michail Vasil'evič Lomonosov (1711–1765). Ein Enzyklopädist im Zeitalter der Aufklärung. Frankfurt a. M., 2011. S. 151.

<sup>13</sup> Scholz Birgit. Von der Chronistik zur modernen Geschichtsschreibung. S. 391.

<sup>14</sup> Очерки русской культуры XVIII века. Ч. 3. С. 157.

<sup>15</sup> Там же. С. 137.

<sup>16</sup> Там же. С. 160.

правда, совсем слабо отрефлексированный) метод Ломоносова возникли не на пустом месте<sup>17</sup> – привитое ему, очевидно, в Германии (в Марбурге и Фрейберге) представление о России Нового времени, национальный (как он его усвоил) и в то же время (воспитанный смолоду) имперский патриотизм заставили его, осознавшего себя на Западе россиянином, взяться за древность отечественную. В попытке по тем же, что и для прочих европейских наций, критериям закрепить за Россией Петра Великого достойное место на политической и исторической карте Европы следует искать объяснение его публичному интересу к далекому прошлому. Дитя своего века и Отечества, Ломоносов попытался встроить Русь, продолжением которой в его представлении было Великое Московское княжество, наконец, Российскую империю в семью (первых и наиболее авторитетных) европейских наций.

Основной мой посыл заключается в том, что развязанная в 1749–1750 гг., растянувшаяся на века (и не имеющая шансов быть завершенной в национальной перспективе), политическая по сути, но транспонированная в профессиональную историографическую дискуссия вокруг утверждения Миллера о «норманском» происхождении русского народа и государства (от скандинавов «Россия не токмо жителями населена, но и Царей и имя свое получила»<sup>18</sup>) вызвала к жизни в России давно известную на Западе, предложенную еще Ренессансом модель раннемодерного национального, этнокультурного в своей основе, дискурса. А Ломоносов стал пионером в поисках российской (с коррективами на свою эпоху, на ценности Просвещения) нации. Подобно Петру Великому с его реформами, пускай революционность и значение их сегодня не склонны преувеличивать, Ломоносов первый европеец (в смысле «западный европеец», как это понимают у нас сегодня) в тогда нарождавшейся отечественной исторической науке<sup>19</sup>, один из первых в России наряду с В. К. Тредиаковским и Ф. А. Эмином, и наиболее характерный для нее выразитель базовых ценностей и традиций раннего Нового

---

<sup>17</sup> О вероятном, но мало что объясняющем применительно к этому периоду его жизни интересе юного Михаила Ломоносова к истории, см.: *Моисеева Г. Н.* Ломоносов и древнерусская литература. Л., 1971.

<sup>18</sup> *Миллер Г. Ф.* Избранные труды / сост., статья, примеч. С. С. Илизарова. М.: Янус-К: Московские учебники, 2006. С. 39.

<sup>19</sup> Здесь я не хотел бы ввязываться в дискуссию о «русскости» Г. З. Байера, Г. Ф. Миллера (вызванного в Россию по рекомендации Байера) и Августа Людвиг Шлёцера (в 1761 г. приглашенного в Россию Г. Ф. Миллером), первых *de facto* профессиональных историков на службе России в рамках имперского культурного проекта.

времени. Традиций, отстоявших от него вглубь времени на два с половиной столетия.

Спор между Ломоносовым и Миллером о варяжском наследии в русской истории, хотя и обрел очертания теорий лишь в XIX в., по сути, маркировал рождение национального российского историописания, встроенного в европейскую традицию Нового времени. Рождение самого мифа современной российской нации.

Симптоматично, что проводниками идеи древней, уходящей корнями в античность самобытной российской нации оказались те, кто лучше других был знаком с западной культурой, – кто долго жил и учился в Германии (Ломоносов) и Франции (Тредиаковский), много путешествовал по Европе (Эмин). И я не вижу оснований не соглашаться с биографами Ломоносова в том, что толчком к его афронту Миллеру стало засилье иностранцев в Петербургской Академии наук, ущемлявшее его, Ломоносова, «национальное чувство»<sup>20</sup>. Оно и позволяло его поступить «как верному сыну Отечества надлежит, по присяжной должности»<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Ломоносов и сам высказывался на этот счет недвусмысленно. Так, в письме к графу М. Л. Воронцову от 5 февраля 1763 г., прося о заступничестве, Ломоносов пеняет: «Оставлен перед протчими в забвении и, будучи в свете известен как первой в России человек подлинно ученой, претерпеваю гонение от иноплеменников в своем отечестве» (см.: Михаил Васильевич Ломоносов. Переписка. 1737–1765 / сост., подг. текста и примеч. Г. Г. Мартынова. М.: Ломоносовъ, 2010. С. 417). Впрочем, для советской и российской историографии это общее место. Даже Н. Л. Рубинштейн (а его работа в известной мере до сих пор не утратила своей научной ценности), критически относившийся к вкладу Ломоносова, что в отечественной науке раньше не очень было принято, видел именно в этом причину его обращения к русской древности, см.: *Рубинштейн Н. Л.* Русская историография. С. 87–88. Нередко этот вопрос решают и вовсе в конфронтационном ключе «свои» vs «чужие», см., например: *Турнаев В. И.* О национальной тенденции в развитии Петербургской Академии наук (20–40-е гг. XVIII века): очерки истории русско-немецких научных связей. М., 2007.

<sup>21</sup> *Ломоносов М. В.* Полное собрание сочинений. Т. I–X. М.; Л., 1952 (далее – *Ломоносов М. В.* ПСС). Здесь: Т. 6: Труды по русской истории, общественно-экономическим вопросам и географии. 1747–1765. С. 25.

В 2011 г. по инициативе РАН в свет вышло новое полное собрание сочинений М. В. Ломоносова. Если иметь в виду интересующий меня здесь в первую очередь 6-й том этого собрания, то никоим образом это переиздание работ Ломоносова по истории нельзя считать критическим, что собственно и является из редакционного послесловия к нему. Это издание юбилейное, по случаю лишь еще более акцентирующее заслуги ученого перед Отечеством (главным образом). Сами составители 6-го тома (в редакции 2011 г.) предпочитают в своих примечаниях отсылать к предыдущему изданию 1952 г., академическому (по состоянию советской историче-

Сколько поколений российских летописцев, а позже историков пыталось вслед за автором «Повести временных лет» разобраться, «откуда есть пошла Руская земля». Естественно, побудительные мотивы для этого были разными, как и результаты. Однако следует признать, к 1740-м гг. в России все еще не было опытов национальной истории, как, например, уже в XV–XVI вв. в Италии – авторства Франческо Гвиччардини и Флавио Бьондо; в Германии – Конрада Цельтиса и Иоганна Авентина, Якоба Вимпфелинга и Хайнриха Бебеля; во Франции – Николя Жилья, Жана Лемера де Бельжа, Робера Гагена, Пьера Ронсара и др., стоявших у истоков национальных школ историописания. Именно эпоха Ренессанса – тот рубеж, с которого заявляет о себе институт современной нации. Сначала как идея этнокультурного единства, в основе которого общность исторической памяти, – не что иное, как миф (под ним я понимаю воображаемую реальность), конструкт прошлого. Трехчастная интенция Петрарки «античность – варварство – возрождение античности» разделила историю на эпохи, одну другой противопоставляемые (что векам до Петрарки чуждо, а ныне релятивируется). Петрарка, мнивший итальянцев наследниками высокой древности, отрекался от родства с варварами. Ветви единого христианского древа человеческого (от Адама до Страшного суда) оказались «обрублены». *Medium aevum* предстало культурной цезурой, обозначив разрыв привычных связей универсума, где части дополняли целое. То есть дезавуировало это целое. Когда Петрарка и его последователи, «прямые потомки римлян», монополизировали античную традицию, другим – «варварам» (обладавшим меж тем реальной политической властью в Священной Римской империи или таковую оспаривавшим) не оставалось иного, как искать и находить собственные корни. Так, от иерархического моноцентризма мы наблюдаем переход к полицентризму равновеликих субъектов истории, через дегероизацию Рима (как центра и начала Священной Римской империи) и противопоставление «отечественных традиций» (древне)римско-латинской и всем прочим (чужим), преодолевающих комплекс неполноценности. В самой программе Ренессанса заложен пафос саморазрушения – возрождение классической античности сменяется ее инструментализацией, а затем преодолением в процессе конструирования национальных мифологем, оформления национальных литературных языков и т. д. «Темные» средние века становятся объектом национализации, как следствие «культурной реабилитации». Главная задача

---

ской науки на 1952 г.). Дабы не вводить коллег в пустое искушение, я также предпочту приводить хорошо знакомые многим цитаты из М. В. Ломоносова по изданию на сегодняшний день все еще каноническому – от 1952 г.

ренессансных авторов – утвердить в рамках кардинально иной схемы миропорядка, «горизонтальной» *origo nationis* (где ни одна нация не уступает другой в своей исторической легитимации и имеет собственное автохтонное начало), пришедшей на смену «вертикальной» *origo gentis* (где племена и династии определяли свое место в Священной Римской империи как едином древе через близость к главным ветвям общехристианского древа, в первую очередь через Рим), новые линии исторической преемственности из современности через «средние века» к мифологизируемой и мистифицируемой ими древности<sup>22</sup>. Сконструированные ими мифы «отечественного прошлого» / истоков – своего рода основа исторической памяти современной нации – конституировали нацию как *imagined community* (термин Бенедикта Андерсона). На месте когда-то единого могучего ствола дали всходы побеги самостоятельные – Germania, Anglia, Polonia и др., где у каждого свои собственные корни. С ними «возрождались»/рождались традиции национальные.

Удивительное для российского летописания конца XVII в., стоящее в нем особняком и дошедшее до нас лишь в предисловии «Учение историческое» констатировало, что «только московский народ и российский историю общую (заедино общую. – А. Д.) от начала своего (курсив мой. – А. Д.) не сложили и не издано типографии по обычаю», отчего оставались в неизвестности «дела их славныя бывшия, которыя покрыты были темнотию забвения» и «какия их начала»<sup>23</sup>. Но автор «Учения», конечно, знал историю Москвы от ее основания, как и летописи, повествующие о началах Руси. Определенно он имел в виду начала иные, у истоков новой (модерной) системы координат, – синхронизированной общеевропейской ветхозаветно-античной древности. Но Руси на исторической карте Европы в древности не было. Ее еще только предстояло «открыть».

<sup>22</sup> В частности, краткое замечание сфальсифицированного монахом-доминиканцем Джованни Нанни (1432–1502) псевдо-Бероза о том, что "Noa sibi in filios adoptavit Tuysconis posteritatem, et ideo in eius arbore ponuntur et non aliorum nepotes", долгое время служило основанием для гуманистов рассуждать о нем как первом короле Европы, соответственно, первородстве немцев на европейском материке. В XVI в. убежденность немцев в том, что они являются первой, главенствующей нацией, базировалась не столько на «наследовании Риму» или же гипертрофированной имперской идее, сколько на вере в то, что они состоят в более тесном родстве с Ноем, чем другие европейцы. «Мы немцы – перворожденные от Яфета» (Мартин Лютер). См. на эту тему: Hutter Peter. Germanische Stammväter und römisch-deutsches Kaisertum. Hildesheim u. a., 2000. S. 43ff.

<sup>23</sup> Текст см.: Замысловский Е. Е. Царствование Федѣра Алексеевича: Ч. I. Обзор источников. СПб., 1871. Приложения. С. XXX–XLII, здесь: С. XLII.

Вплоть до Ломоносова такое положение дел не изменилось, хотя осмыслить российскую древность как национальную в рамках общеевропейской парадигмы робко пытались и проводивший 15 лет в шведском плену Алексей Ильич Манкиев<sup>24</sup>, автор труда «Ядро Российской истории» (датированный 1715 г., он вышел в свет лишь в 1770 г.); и Петр Никифорович Крекшин, в 1730-е – 1740-е гг. рьяно радевший за самобытность российской государственности (см.: Родословие великих князей, царей и императоров) и «истинный фундамент всей славянской истории»<sup>25</sup> (см. его: Краткое описание о начале народа славянского...), а потому затеявший еще в 1747 г. спор с Миллером.

Но даже в 1757 г. – тогда Ломоносов уже/еще трудился над своей российской историей – Миллер в своих «Предложениях, как исправить погрешности, находящиеся в иностранных писателях, писавших о Российском государстве» по праву (в рамках оформившейся европейской парадигмы национального историописания) отмечал, что нет «печатных на Российском языке книг, из которых могли бы получить основательное знание своего отечества и достаточное об истории онаго уведомление»<sup>26</sup>.

И хотя Россия все громче заявляла о себе на европейской арене, прошлое ее представлялось извне «великой тьмой невежества»<sup>27</sup>, «прежде сомнительными временами»<sup>28</sup>. И лакуна эта оставалась незаполненной. Притом если современники Ломоносова, с которыми принято, так или иначе, связывать начала отечественной историографии, вели отсчет Руси с IX–X вв. (Василий Никитич Татищев – от

---

<sup>24</sup> Так, Манкиев пишет о доваряжском периоде восточнославянской истории, встраивает ее в канву всемирной, но традиционно ведет ее начало от потомка Ноя Мосоха, прародителя славян, согласно псевдо-Берозу. О непреходящем значении псевдо-Бероза для становления европейской историографии раннего Нового времени см.: *Доронин А. В. Post diluvium. К истории одной (не)удавшейся фальсификации // Историческая память в культуре эпохи Возрождения / отв. ред. Л. М. Брагина. М., 2012. С. 128–140; Lehr Thomas. Was nach der Sintflut wirklich geschah. Die Antiquitates des Annius von Viterbo und ihre Rezeption in Deutschland im XVI Jahrhundert. Frankfurt a.M., 2012; и. а.*

<sup>25</sup> Из «предложения» П. Н. Крекшина в Академию наук, поданного в октябре 1753 г., цит. по: *Ломоносов М. Записки по русской истории. М., 2003, здесь: С. 638.*

<sup>26</sup> См.: *Миллер Г. Ф. Сочинения по истории России. Избранное / сост., статья А. Б. Каменского; примеч. А. Б. Каменского и О. М. Медушевской. М.: Наука, 1996. С. 16.*

<sup>27</sup> *Ломоносов М. В. ПСС. Т. 6. С. 170.*

<sup>28</sup> Так характеризовал сам Ломоносов века «до Рурика» в первом варианте своей периодизации российской истории, см.: *Ломоносов М. В. ПСС. Т. 6. С. 87.*



Рюрика и образования русского государства; сподвижник Миллера князь Михаил Михайлович Щербатов в духе Просвещения предлагал две версии – от Владимира Святославича, первого христианского правителя на Руси<sup>29</sup>, и от Рюрика; Николай Михайлович Карамзин, как и Татищев, – от «призвания варягов»), то Ломоносов обратился к античности и ветхозаветным легендам в поисках издревле самобытной и неизменно претендовавшей на особое место в Европе Руси.

Здесь я хотел бы поделиться своими самыми общими соображениями относительно исторической концепции Ломоносова и места Древней Руси в ней из перспективы (знакового Ломоносову) европейского историописания раннего Нового времени, являющегося основным объектом моих исследовательских интересов.

## О россиянах в древности

Вооружившись объединительной славянской идеей «Синописа» Иннокентия Гизеля, одного из главных своих источников, и имея в виду утвердить Россию на современной карте Европы, Ломоносов (вос)создает отечественное прошлое, исходя из имперской оптики. В ее фокусе – государство Петра Великого. В духе Нового времени Ломоносов признает, что этнически чистых народов нет, все они от начала мира на протяжении веков смешивались. Так случилось и со «старобытными в России обитателями»<sup>30</sup>, славянами<sup>31</sup> и чудью, испокон веков образующими единый народ. Но ведь они сами потомки, соответственно, сарматов и скифов<sup>32</sup>, о которых на этих пространствах знали еще античные авторы. То есть россияне тысячелетиями живут на своих исконных землях и числятся среди первейших народов. Так, отождествляя Сарматию и Скифию с Россией, как ренессансные гуманисты породняли *Germania* с *Deutschland*, *Gallia* с *Francia*, *Sarmatia* с *Polonia* и др., Ломоносов переписывает российскую историю на (западно)европейский манер.

Что же позволяет ему утверждать преемственность смешанного российского народа, образованного славянами и чудью, из глубоко-

---

<sup>29</sup> Так в «Степенной книге», важнейшем источнике по русской истории, начиная с Древней Руси, в т. ч. для М. В. Ломоносова.

<sup>30</sup> Ломоносов М. В. Т. 6. С. 173.

<sup>31</sup> В отличие от Ломоносова Миллер видит славян пришлыми: «Из древних Российских летописцев, которых довольно число имеем, известно, что Россияне в сих землях за пришельцов почитаемы быть должны. Чудь по Российски называются все прежние всяких земель жители до пришествия Россиян во оных находившиеся» (см. Миллер Г. Ф. Избранные труды. С. 35).

<sup>32</sup> «Имя скифов чудским поколениям следует». См. главу «О Чудии» (Ломоносов М. В. ПСС. Т. 6. С. 195–203).

кой древности? Да само их соседство на исторической карте Европы – «славенские поколения сарматами тогда назывались, хотя иногда нередко со скифами от незнания тогдашних писателей смешиваны были»<sup>33</sup>, «рассуждая мидские войны и смешения со скифами, ясно понимаем, что уже и тогда чужь со славянами в один народ по некоторым местам соединилась»<sup>34</sup>. В представлении Ломоносова смешанность сарматов и скифов и их общежитность в особых доказательствах не нуждаются. Как и то, что «в составлении российского народа преимущество славян весьма явствует»<sup>35</sup>.

Исконная Русь, которую мнит обрести Ломоносов, – единое с древности историко-географическое пространство, предполагающее, в первую очередь, родство тех, кто его населяет. Как на рубеже XV–XVI вв. в трудах, например, франконца Конрада Цельтиса, его учеников<sup>36</sup> и единомышленников выкристаллизовывается представление о единой современной им Германии, а аморфный в прошлом, постоянно видоизменявшийся политический мир между Северным и Балтийским морями, Рейном, Дунаем и Вислой начинает (сначала у Энеа Сильвио Пикколомини, Джованантонио Кампано и Джованни Нанни) пониматься как нечто цельное, как общая земля немцев (где античная *Germania* тождественна *Deutschland* XV–XVI вв.), – в основе своем имеющее общность происхождения, культуры, языка, религии, нравов, главное – истории<sup>37</sup>; так и земли от Эльбы до Дона, от Дуная и Черного моря до Двины и Белого озера Ломоносов рассматривает как извечно в т. ч. славянские (от предков их сарматов), где всегда звучал их язык<sup>38</sup>.

Апеллируя ко всем славянам как к единой этнокультурной общности (так в эпоху Ренессанса Петрарка – к итальянцам, Цельтис – к германцам и т. п.), но отводя при этом особую, заглавную роль русским, он настаивает на долгой преемственности их общей исторической памяти. Что «славенский народ был в нынешних российских пределах (! – А. Д.) еще прежде рождества Христова

<sup>33</sup> Там же. С. 198.

<sup>34</sup> Там же. С. 201.

<sup>35</sup> Там же. С. 174.

<sup>36</sup> См., например: *Доронин А. В.* Миф и национальная история в культуре Возрождения в Германии // Миф в культуре Возрождения / отв. ред. Л. М. Брагина. М., 2003. С. 198–209.

<sup>37</sup> Кстати, согласно баварцу Иоганну Авентину (1477–1534), в *Germania* издревле уважались и имели общую историю немцы и славяне (славянский – «один из языков германских»; славяне – потомки скифов; Скифия и Сарматия – древнегерманские земли), см.: *Aventinus Johannes*. *Bayerische Chronik*. Frankfurt am Mayn, 1566. S. LVIII.–LVIII.

<sup>38</sup> *Ломоносов М. В.* ПСС. Т. 6. С. 28–29.

(курсив мой. – А. Д.), то неоспоримо доказать можно»<sup>39</sup>, – заявляет он. Правда, не доказывает, а декларирует, ссылаясь на «предания Геродотовы»<sup>40</sup>. Пытается убедить читателя в «древности славенского племени в Азии от самых древнейших времен, которых далее не простираются европейских народов благорассудные историки»<sup>41</sup>, в частности через «единоплеменство сарматов с мидянами»<sup>42</sup> и через «сарматских амазонов». Оттуда, из Азии, не смущаясь пространств, Ломоносов протягивает узы всеславянского родства на север Европы – вспоминает легендарный город Виннету (город поморских славян в устье Одера. – А. Д.), который «все европейские города превосходил величеством», а древностью Трою (! – А. Д.)<sup>43</sup>. Что же до Южной Европы, то и там, согласно Ломоносову, «древность и могущество славян из Геродота явствует, который венедов с иллирианами за один народ почитает и обыкновения их, мидским подобные, описует»<sup>44</sup>. Через иллирийцев, «чья древность простирается до веков баснословных»<sup>45</sup>, в противостоянии с римлянами вынужденных когда-то уйти со своих земель, а затем (когда римляне ослабели) на них вернувшихся<sup>46</sup>, сама «Россия, главнейшее славенского племени поколение, довольна к сравнению с каждым иным европейским народом»<sup>47</sup>.

Вовсе не ошибка Ломоносова, как то полагает М. А. Алпатов<sup>48</sup>, видеть в сарматах предков славян. Это его основополагающий тезис, опосредованно через Гизеля восходящий к западноевропейской раннемодерной традиции, ближе всего к польско-литовским хронистам (в частности, хорошо известным Ломоносову Яну Длугошу, Мартину Крому, Мацею Стрыйковско-

<sup>39</sup> Ломоносов М. В. ПСС. Т. 6. С. 22.

<sup>40</sup> Там же. С. 180–181.

<sup>41</sup> Там же. С. 180.

<sup>42</sup> Там же.

<sup>43</sup> Там же. С. 184–185.

<sup>44</sup> Там же. С. 181.

<sup>45</sup> Там же.

<sup>46</sup> Там же. С. 181–182. Ту же формулу в XVI в. мы встретим и у пытавшегося доказать автохтонность немцев Иоганна Авентина: немцы, изначально занимавшие свои земли, вынуждены были из-за притеснений Рима покинуть их, уйти в Причерноморье (под именем скифов их узнали там древние греки), а потом вернулись на родину, см.: *Turmair Johannes (Aventinus). Sämmtliche Werke / hg. von der Königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 1. München, 1881. S. 340–341.*

<sup>47</sup> Там же. С. 174.

<sup>48</sup> Алпатов М. А. Русская историческая мысль и \*Западная Европа (XVIII – первая половина XIX в.). М.: Наука, 1985. С. 64.

му, Мацею Меховскому и др.<sup>49</sup>), утверждавшим идею сарматского<sup>50</sup> этногенеза славян. Русским – «коренному» на занимаемых ими к XVIII в. землях (если принять-таки сарматов за их начало), тогда сильному и динамичному «славенскому» народу – Ломоносов предлагает легитимацию наравне с иными древнейшими, санкционируя на географической, политической и исторической карте Европы ab ovo: Россия «больше полуторых тысяч лет стоит почти на одной мере»<sup>51</sup>, «велико было славенское племя уже в первые веки по рождестве Христове»<sup>52</sup>. Возводя всех славян к известным на этих территориях с древности сарматам<sup>53</sup>, Ломоносов при этом попутно оспаривает исторические и политические притязания Польши / еще недавно грозной Речи Посполитой с ее уходящей истоками в эпоху Ренессанса идеологией сарматизма.

В основании современного мифа нации лежит убеждение в том, что поляки ли, германцы ли, англичане ли, другие ли образовывали «исконный» (*indigenus, autochthon*), лишь «на себя самого похожий народ» (так Тацит пишет о германцах: *"tantum sui similis gens"*<sup>54</sup>); и что их этническая природа преемственна, а их история неотъемлемо вписана в череду первых событий на Земле. На сомнения Миллера, которому «весьма невероятно кажется, чтоб за столько сот лет в земле у древних довольно знаемой жил народ, называемой Россы, а из старинных Историков ни ктоб об оном не упомянул»<sup>55</sup>, «и нет ни од-

---

<sup>49</sup> См., например: Рогов А. И. Известия по истории Киевской Руси в хронике Мацея Стрыйковского и их источники // Из истории революционного движения польского народа. М., 1964. С. 57–62; он же. Русско-польские культурные связи в эпоху Возрождения (Стрыйковский и его Хроника). М., 1966. С. 35–122; Лескинен М. В. Мифы и образы сарматизма: истоки национальной идеологии Речи Посполитой (конец XVI – середина XVII в.). М., 2002; и др.

<sup>50</sup> «Хроника» псевдо-Бероза (см. "Antiquitates" Джованни Нанни) утверждала сарматов среди потомков Ноя и древнейших народов Европы, родственных германцам.

<sup>51</sup> Ломоносов М. В. ПСС. Т. 6. С. 176.

<sup>52</sup> Там же. С. 178.

<sup>53</sup> Ср. «Синописис», гл. 6: «под тем Сарматскими именем все прародители наши Славенороссийский, Москва, Россы, Поляки, Литва, Поморяне, Волынцы и прочая заключаются» [см.: Мечта о русском единстве. Киевский синописис (1674) / предисл. и подготовка текста О. Я. Сапожниковой и И. Ю. Сапожниковой. М., 2010. С. 56].

<sup>54</sup> Тацит. Германия, 4: «Сам я присоединяюсь к мнению тех, кто полагает, что населяющие Германию племена... искони составляют особый, сохранивший изначальную чистоту и лишь на себя самого похожий народ (курсив мой. – А. Д.).»

<sup>55</sup> Миллер Г. Ф. Избранные труды. С. 33.

ного тех времен историка, которой бы прежде Юстиниана Императора упоминал о народе Славенском»<sup>56</sup>, Ломоносов отвечает вполне в духе античных и ренессансных авторов: славян-де знали раньше под другими именами, ведь «народы от имен не начинаются, но имена народам даются»<sup>57</sup>, и «имя славенское по вероятности (подчеркнуто Ломоносовым. – А. Д.) много давнее у самих народов употреблялось, нежели в Грецию или в Рим достигло и вошло в обычай»<sup>58</sup>. Подменяя в «Замечаниях на диссертацию Миллера» частное общим (здесь: россов славянами<sup>59</sup>), Ломоносов отсылает к своему оппоненту – даже он признавал, что предки россиян «от славных своих дел в древния времена (курсив мой. – А. Д.) Славянами назывались»<sup>60</sup>. В таком случае вопрос заключается лишь в том, насколько древние. Основываясь на Геродоте, Страбоне, Плинии и иже с ними, Ломоносов напоминает: славяне, известные в древности в т. ч. как венды – а «славяне и венды вообще суть древние сарматы»<sup>61</sup>, родственны мидийцам и амазонам<sup>62</sup>, – наряду с другими народами «равной древности»; а их «величество и могущество... началось за многие веки до разорения Трои» (курсив мой. – А. Д.)<sup>63</sup>. Так, ничто же сумняшеся, через сарматов и оставивших заметный след в библейской истории мидийцев, а также известных еще по Геродоту амазонок, Ломоносов вводит вендов/славян в собрание старейших народов антично-ветхозаветного мира.

Притом если еще в XVI в. легенда о происхождении русских царей от римских императоров (а последние через Энея наследовали троянскому царю Приаму) играла немаловажную роль в отстаивании позиций Русского государства по отношению к монархиям Габсбургов или Дома Капетингов – пусть в XVII в. она ввиду упадка Рима и децентрализации европейской истории оказывается менее востребована, – то для Ломоносова и Рим, и Троя уже не значимы как некий исходный рубеж общей европейской истории<sup>64</sup>. В Новое время с его

<sup>56</sup> Миллер Г. Ф. Избранные труды. С. 36.

<sup>57</sup> Ломоносов М. В. ПСС. Т. 6. С. 178.

<sup>58</sup> Ломоносов М. В. ПСС. Т. 6. С. 178.

<sup>59</sup> Там же. С. 21.

<sup>60</sup> Миллер Г. Ф. Избранные труды. С. 36. Однако Миллер упоминает здесь ратную доблесть славян в совсем иной, притом двусмысленной коннотации: россы, некогда изгнанные римлянами с Дуная, способные «только воинством славу себе приобретать» (С. 33), переселились в нынешние пределы России (С. 36).

<sup>61</sup> Ломоносов М. В. ПСС. Т. 6. С. 177.

<sup>62</sup> Там же. С. 180–181.

<sup>63</sup> Там же. С. 180.

<sup>64</sup> История Трои была известна и на Руси. «Троянская история» Гвидо де Колумна (XIII в.) и «Повесть о создании и поплении Тройском» (XV в.) с не-

многообразными версиями национального (автохтонного) прочтения древней истории и Рим, и Троя теряют свою привлекательность как ее начало. Мифический троянский пращур – как свидетельство древнего, не уступавшего римскому благородного, оправдывавшего претензии на выдающееся место в общеевропейском пространстве статуса, – остается востребован теперь лишь на династическом уровне (в построении генеалогии того или иного правящего рода). В XVIII в. этот аргумент уже несостоятелен в «соперничестве наций». Да и действительно, если славяне коренной народ, могущественный «за многие веки до разорения Трои», то имеет смысл пожертвовать славой (куда более поздней) династии Рюриковичей, родства которой с Августом (через Пруса) Ломоносов все равно «вероятности отрещись не может; достоверности не видит»<sup>65</sup>. Миф о коренных сарматах/славянах становится у него отправным для принципиально иной конструкции – современной национальной, в основе которой приемственность исторической памяти русских издревле.

Общность и величие всеславянской истории Ломоносов утверждает еще до Рождества Христова<sup>66</sup>, коль скоро немец Миллер, в глазах Ломоносова «заклятый враг всех честных людей»<sup>67</sup>, отчуждает ее не столь уж далекое прошлое. Архангелец намерен, «переноса минувшие деяния в потомство и в глубокую вечность, соединить тех, которых [общая] натура долгою времени разделила»<sup>68</sup>. Вообще на стадии оформления национального, в данном случае «славянского», мифа дисконтинуитет истории воспринимается как недопустимый, оттого природа славян, как и единство российского народа, предстают у Ломоносова константами безотносительно времен. Укореняя славян в мифологизируемой им древности (Руси до-Киевской) и национализируя их «века средние» (получившие в историографии название Древняя Русь), он, подобно ренессансным авторам конца XV – начала XVI в., релятивирует трехчастную схему Петрарки. По его мнению, «никоею мерою статься не может, чтобы великий и сильный

---

которой цензурой и редакционной правкой даже были включены в середине XVI в. в 1-й том Лицевого свода, см.: Троянские сказания / подготовка текста и статьи О. В. Творогова; коммент. Н. Ботвинника и О. В. Творогова. Л.: Наука, 1972.

<sup>65</sup> Ломоносов М. В. ПСС. Т. 6. С. 216.

<sup>66</sup> Интересны в этой связи маргиналии Ломоносова в книгах и рукописях, с которыми он работал. Например, ломоносовское NB: «antiqua moravia» (см.: Коровин Г. М. Библиотека Ломоносова. Л.: Изд-во ЛГУ. 1961. С. 243).

<sup>67</sup> Так Ломоносов в письме к Л. Эйлеру от 21 февраля 1765 г., см.: Михаил Васильевич Ломоносов. Переписка. 1737–1765. С. 470.

<sup>68</sup> Ломоносов М. В. ПСС. Т. 6. С. 171.

народ роксоланский вдруг вовсе разрушился, а после бы на том же самом месте, того же имени и того же языка сильный же народ вдруг проявился, а не был бы с первым одного происхождения»<sup>69</sup>. Ломоносов категорически не допускает (варварского) *medium aevum* в российской истории.

Обратим внимание на то, что в поисках начал Руси Ломоносов обращается в первую очередь к античным авторам – Страбону и Геродоту, Птолемию и Плинию, Курцию и Катону, Корнелию Непоту и Тациту и др., что категорически выделяет его среди соотечественников-современников и опять-таки подчеркивает принадлежность к общеевропейской традиции раннего Нового времени<sup>70</sup>. Выходя за рамки антикварно-археологического интереса, он вовлекает древних, а к ним вдобавок хорошо известных на Западе авторов XII–XVI вв. (Гельмольда и Арнольда Любекского, Флавио Бьондо и Альберта Крантца, Мартина Кромера и Мацея Стрыйковского, и др.), а также Алессандро Гваньини и знаменитые в Европе начала XVIII в. генеалогии Йоханна Хюбнера, не забывая о разного рода сборниках *rerum germanicarum*, *rerum polonorum*, *rerum italicarum*, *rerum danorum*, *rerum hungaricarum*, *rerum norvegicarum* и др. (Ломоносов владел латынью и немецким)<sup>71</sup>, в профессиональную, каковой он ее мыслит, дискуссию. Притом авторитет древних Ломоносов нарочито противопоставляет хроникам более поздним и гораздо менее растиражированным скандинавским (во всех отношениях, по его мнению, уступающим Геродоту, Страбону, Плинию и т. д.), на

<sup>69</sup> Ломоносов М. В. ПСС. Т. 6. С. 29.

<sup>70</sup> Правда, А. Л. Шлёцер, антагонист Ломоносова, относившийся к нему с явным предубеждением, иного мнения на этот счет: «Как мог он, зная в совершенстве только свой язык, взяться, не говорю, за новую русскую историю, но за хроники XI столетия, он, которому была совершенно чужда иностранная историческая литература и который даже по имени не знал исторической критики? (выделено А. Шлёцером. – А. Д.)» (см.: Михаил Васильевич Ломоносов глазами современников / сост., подг. текста и примеч. Г. Г. Мартынова. М.: Ломоносовъ, 2011. С. 71).

<sup>71</sup> См.: Коровин Г. М. Библиотека Ломоносова. С. 224–291. Если предположить, что в библиотеке графа Г. Г. Орлова, а в ней после смерти Ломоносова оказалось книжное собрание последнего, еще какие-то кроме указанных Г. М. Коровиным книги принадлежали ученому, то обратим внимание прежде всего на издания знаменитых древнегреческих и древнеримских авторов, в т. ч. «Деяния римлян» Энея Флора (1655), «Комментарии к Галльской и гражданской войне Юлия Цезаря» (1718), а также «*Rerum gallicarum annales*» Робера Гегена (1577), «*Historia rerum britannicarum*» Роберта Джонстона (1655), исторические работы Лейбница и др., см.: Кулябко Е. С., Бешенковский Е. Б. Судьба библиотеки и архива М. В. Ломоносова. Л., 1975, здесь: С. 181–196.

которые в основном и опирается Миллер в поисках следов русских «до Рюрика».

Для Миллера первостепенно важно, что знали и сообщали о Руси (а он отсчитывает ее с призвания варягов) ее соседи, непосредственные свидетели-современники описываемых событий. Но ведь в скандинавских хрониках речь о IX–X вв., в них ничего не говорится о временах до Рождества Христова, а именно там Ломоносов ищет начало Руси. И если в датских и шведских сагах, отстоящих от него на тысячелетие и более, ничего не говорится о славянах в древности, то это, по убеждению Ломоносова, характеризует сами источники и указывает на неосведомленность скандинавских летописцев: славяне на севере «умолчаны не столько за малолюдством, сколько за незнанием от внешних писателей»<sup>72</sup>. Схоже объясняет он и то обстоятельство, что с IV по IX в. в источниках не найти упоминаний ни о роксоланах, ни о руссах, ни о россах: «1) в то время были веки варварские и писателями было весьма скудно; 2) козары, нашед на южную часть России, у роксолан или россов сообщение с греками отняли»<sup>73</sup>. А потому совершенно по-ренессансному Ломоносов настаивает на том, чтобы историю писали авторы отечественные, опирающиеся на родные предания, а не иноземные; ведь русские летописи более заслуживают доверия, что касается Руси<sup>74</sup>. Миллер же (как и прочие чужеземцы) в глазах Ломоносова «не такой великий знаток российского языка, чтобы мог поправлять за природными россиянами»<sup>75</sup>. И пусть у россиян в древности еще не было собственных хронистов – монархическая власть утвердилась у них поздно (а какое без этого, вопрошает Ломоносов, может быть единство в исторических свидетельствах<sup>76</sup>), – свою историю они знали лучше «чужаков»<sup>77</sup>.

<sup>72</sup> Ломоносов М. В. ПСС. Т. 6. С. 177.

<sup>73</sup> Там же. С. 28.

<sup>74</sup> Именно использование русских летописей ставили в заслугу Ломоносову первые рецензенты-современники его трудов на Западе, с ними тогда практически не знакомые, см.: *Городинская Р. Б.* Ломоносов в немецкой литературе XVIII в. // Ломоносов. Сб. статей и материалов. Вып. IX. СПб., 1991. С. 130.

<sup>75</sup> Ломоносов М. В. ПСС. Т. 6. С. 24.

<sup>76</sup> Так, у шведов и датчан, замечает Ломоносов, грамота «едва ли позже нашего стала быть в употреблении», зато первых своих королей «прежде Р. Х. начинают, оттого и историю древнюю писать могут на лучшем основании», см.: Ломоносов М. В. ПСС. Т. 6. С. 214.

<sup>77</sup> Здесь к месту вспомнить о знаменитом диспуте гуманистов в Линце в 1501 г. – между немцем Конрадом Цельтисом и итальянцами. Итог ему подвел император Максимилиан I: отечественным хроникам и их авторам, безусловно, следует отдавать предпочтение, ибо «родившимся в стране веришь больше, нежели иностранцам и чужакам».



Приоритет русский рядом с любой инородной традицией для него неоспорим.

Не удивительно, что Ломоносов отстаивает исконность русских этнонимов и топонимов, их древность даже на примере названий порогов Днепра, важнейшего аргумента сторонников норманской теории. Он призывает сравнить смысловое наполнение этих сохранившихся с X в. (благодаря упоминанию у Константина VII Багрянородного) «имен славенских старых», более поздних «русских старых» (читай: варяжских) и «новых», казалось бы, звучащих по-разному, чтобы понять, что они через века имеют близкое значение / смысловую преемственность, а значит, продолжают единую традицию: «то не состоит в разности языка, но в разности времени»<sup>78</sup>. Ведь от самих славян узнавали их названия писатели внешние, в т. ч. византийские<sup>79</sup>. Да и стоит ли полагать, что россияне в древности говорили на греческом или еврейском, риторически вопрошает Ломоносов, если они носят имена по большей части греческие или еврейские<sup>80</sup>. Ту же логику он распространяет на названия и имена скандинавские/германские, бытовавшие на Руси, и напоминает, что древние славяне (сарматы) долго жили в соседстве с готами<sup>81</sup>.

Ломоносов привычно исходит из принятого в Средневековье тезиса, что после потопа все древние народы занимали свои территории. Однако, знакомый с генеалогиями того же Йоханна Хюбнера и др.<sup>82</sup>, он привит от «вируса псевдо-Бероза» (по сути, попытки синхронизировать древнюю историю человечества за счет гармонизации всех имеющихся в его распоряжении источников)<sup>83</sup>, пора-

<sup>78</sup> Ломоносов М. В. ПСС. Т. 6. С. 32.

<sup>79</sup> Там же. С. 32–33.

<sup>80</sup> Там же. С. 22.

<sup>81</sup> Там же. С. 31, 54.

<sup>82</sup> Известно, что из тех книг, которые купил еще в Марбурге, Ломоносов просил, распродав остальные, переслать ему в Россию всего три. Одной из них была: *Erlesund Peter Petreus de. Historien und Berichte von dem Grossfuerstentumb Muschkow. Lipssiae, 1620*. Очевидно, важными при работе над «Древней Российской историей» были для него также: *Huebner Johann. Genealogische Tabellen. 4. Ausgabe. Leipzig, 1725* и *Allgemeine Welthistorie, die in England durch eine gesellschaft von Gelehrten ausgefertigt worden. Bd. 8, 1749*, см.: Ломоносов М. В. Т. 6. С. 544 (примеч. 7), С. 554 (примеч. 11) и др. В распоряжении Ломоносова было довольно много западных изданий XVI–XVIII вв., см.: Коровин Г. М. Библиотека Ломоносова, здесь см. раздел: История. С. 224–291.

<sup>83</sup> «Бероз моментально и надолго подобно мутирующему гену внедрился в ДНК европейского историописания. После 1498 г. нельзя уже использовать ни одного автора без Нанни-теста», см.: *Helmráth Johannes. Die Umprägung von Geschichtsbildern in der Historiographie des europäischen*

жившего европейские национальные историографии на стадии их становления, потому осторожен относительно утверждений, будто первопредок каждого из них происходил из семьи библейского Ноя. В отличие от «Синописа» Гизеля (см. «Синописис», гл. 8 «О Мосохе, прародителе славенороссийском и о племени его») по отношению к Мосоху (Мешеху, см. Бытие. X. 2) Ломоносов некатегоричен: «Мосоха, внука Ноева, прародителя славенского народа ни положить, ни отрещи не нахожу основания»<sup>84</sup>, хотя «о соседстве Мосхинии с амазонами и сарматами нахожу древние свидетельства»<sup>85</sup>. Вспоминая в той или иной связи известные ему по русским летописям мифы, он не настаивает на них, но оставляет самим читателям судить, что истинно. Не с руки ему их оспаривать.

Также дистанцированно сообщает Ломоносов и о грамоте, якобы жалованной Александром Македонским славянам за их мужество и доблесть<sup>86</sup>. Впрочем, к этому широко известному в Средневековье и раннем Новом времени топосу (и фальсификациям, с ним связанным) прибегали (проецируя на «своих» предков) в XVI–XVII вв., да и ранее тоже, разные европейские авторы<sup>87</sup>. Приводит Ломоносов и миф о миссионерстве апостола Андрея в Киеве<sup>88</sup>, географически расширяя его проповедь до земель северных: «Славяне в местах, где Новгород, обитали во время проповеди евангелия святым апостолом Андреем»<sup>89</sup>. Не отказывается он и от добавляющего Рю-

---

Humanismus // Von Fakten und Fiktionen. Mittelalterliche Geschichtsdarstellungen und ihre kritische Aufarbeitung / hg. von J. Laudage. Köln; Weimar; Wien, 2003. S. 333.

<sup>84</sup> Ломоносов М. В. ПСС. Т. 6. С. 180.

<sup>85</sup> Там же. С. 181.

<sup>86</sup> Там же. С. 189.

<sup>87</sup> Об «Александровом даре славянам» см.: Мильников А. С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. СПб.: Наука, 2016. Ч. 1. С. 40–85 (Гл. 2: Мифологема пространства: о Грамоте Александра Македонского); Бойцов М. А. Как Александр Македонский по пути из Чехии поддержал московитов // Polystoria: Цари, святые, мифотворцы в средневековой Европе / отв. ред. М. А. Бойцов, О. С. Воскобойников. М.: Издательский дом НИУ ВШЭ, 2016. Гл. 7. С. 265–300. Новейшую критическую публикацию «Грамоты Александра Македонского славянам» см. в приложении к статье: Бойцов М. А. «Центры» и «периферии» как субъективные переживания исследователей и исследуемых // Центры и периферии европейского мироустройства / отв. сост. А. В. Доронин. М.: РОССПЭН, 2014. С. 50–86, здесь С. 84–86.

<sup>88</sup> Ломоносов М. В. ПСС. Т. 6. С. 270.

<sup>89</sup> Там же. С. 190. Притом главный аргумент Ломоносова в этой связи сродни политическому доносу: «Ибо должно опасаться, чтобы не было соблазну православной российской церкви от того, что господин Миллер по-

риковичам (варягам = россам = славянам) авторитета мифа об их династическом родстве с Августом<sup>90</sup>, указывающего на активное присутствие славян на исторической карте Европы эпохи императорского Рима: «многие римляне переселились к россам на варяжские береги. Из них, по великой вероятности, были сродники коего-нибудь римского кесаря. Которые все общим именем августы, сиречь величественные или самодержцы, назывались. Таким образом, Рюрик мог быть коего-нибудь Августа, сиречь римского императора, сродник»<sup>91</sup>. Правда, на родстве том Ломоносов опять-таки не настаивает.

Подобного рода мифы – отправной пункт национального историописания, а их преодоление – важная веха на пути его становления. Миф – неотъемлемая часть сознания общества, его исторической памяти. Специфика же мифотворчества в раннее Новое время заключается в том, что ренессансные авторы вырабатывают конструктивный метод его преодоления, в основе которого опора на первоисточники («ad fontes»). Формально они не отступают от своего метода даже применительно к (ре)конструируемому ими отечественному прошлому, когда выстраивают раннемодерную национальную мифологию.

## О месте Рюрика и варягов в русской истории

Здание российской древности Ломоносов освящает авторитетом античных авторов и их апологетов, ренессансных гуманистов, поверяет и дополняет в первую очередь летописями отечественными; историю же от Рюрика выстраивает исключительно на основе последних.

---

лагает поселение славян на Днепре и в Новгороде после времен апостольских; а церковь российская повсягдно вспоминает о приходе святого апостола Андрея Первозванного на Днепр и в Новгород к славянам, где и крест от него поставлен и ныне высочайшим ея величества указом строится на оном месте каменная церковь» (см.: *Ломоносов М. В. ПСС. Т. 6. С. 80*). Вообще Ломоносов не стеснялся публично обвинять Миллера в политической неблагонадежности, см., например, его полное возмущения письмо к Г. Н. Теплову от 30 января 1761 г.: «Миллер, штрафованный за вздорную диссертацию о российском народе и оному предосудительную и за то в определении подозрительным признанный, имеет уже позволение писать и печатать на немецком языке Российския известия без всякой опасности» (см.: *Михаил Васильевич Ломоносов. Переписка. 1737–1765. С. 385*).

<sup>90</sup> *Ломоносов М. В. ПСС. Т. 6. С. 216.*

<sup>91</sup> Там же.

Ломоносов согласуется с Миллером в том, что нынешний русский народ произошел преимущественно от древних жителей, которые занимали свои земли до прихода варягов<sup>92</sup>. Но не «после времен апостольских» и не от чуди, соответственно последующего ее слияния со славянами, и уж тем более не с призвания варягов на княжение, как то полагает Миллер. А еще до Рождества Христова от сарматов и скифов, предков славян и чуди, задолго до того смешавшихся, «из давних времен в один народ с нами совокупленных»<sup>93</sup>. Утверждать иное для него равно кощунственному «презрению древних своих историй»<sup>94</sup>, ведь «бесчестие, падающее на древних жителей от презрения к ним, в очень большой степени падает также на нынешний народ»<sup>95</sup>.

Ломоносов (вос)создает «истинную» российскую древность, не уступающую возрастом и авторитетом Трое или Риму. Рюриковичам же (Руси Киевской, Владимиро-Суздальской и Московской, включая период правления Ивана Грозного) – времени с середины IX до рубежа XVI–XVII вв. до начала нового российского «самодержавства» – отводит срединное место в русской истории, между подлинно древней Русью (до Рюрика) и Русью новой (империей Петра Великого).

Ломоносов воинственно не приемлет образа Руси отсталой (пусть даже в стародавние времена), колонизируемой, цивилизуемой и, хотя не замалчивает варягов и Рюрика, но, противясь культуртрегерской трактовке Миллера, игнорирующей политическое звучание темы и оскорбляющей, по его мнению, достоинство (национальное) русских, снижает значимость Рюриковичей в отечественном пантеоне. Не признавая самостоятельной этнической природы варягов как таковой, сводя их общность исключительно к единому характеру занятий (а те «от разных племен и языков (курсив мой. – А. Д.) состояли и только одним соединялись обыкновенным тогда по морям разбоем»<sup>96</sup>), как следствие с легкостью «национализируя» часть из них (призванные на Русь варяги не извне пришли, они «славенского колена»<sup>97</sup>), вопрос о колонизации Руси Ломоносов снимает та-

<sup>92</sup> Миллер Г. Ф. Избранные труды. С. 35.

<sup>93</sup> Ломоносов М. В. ПСС. Т. 6. С. 200.

<sup>94</sup> Там же. С. 42.

<sup>95</sup> Там же. С. 78.

<sup>96</sup> Там же. С. 203.

<sup>97</sup> А эта версия, подчеркивает А. С. Мыльников, восходит в европейской историографии к Э. Герберштейну, его «Запискам о Московитских делах», см.: Мыльников А. С. Славянская тема в трудах Татищева и Ломоносова: опыт сравнительной характеристики // Ломоносов. Сб. статей и материалов. Вып. IX. СПб., 1991. С. 34.

ким образом *per se*<sup>98</sup>. Так, спор о варягах и их роли в отечественной истории он низводит в ранге до династического, т. е. второстепенного в национальном дискурсе. Не варяги в центре его внимания<sup>99</sup>.

Но именно дискуссия о них дала толчок ломоносовской (ре) конструкции отечественного прошлого и обусловила ее яркий полемический, публицистический пафос. Вступив в нее, Ломоносов, верный себе, решительно разрубает гордиев узел – перемещенный на шкале родной истории [варяги не начало! их позвали на более позднем (срединном) этапе, да и то из практических нужд, ибо «необузданная вольность» новгородцев непомерно вредила единству России<sup>100</sup>], «варяжский вопрос», будь то научная проблема или политическая, перестает быть в ней ключевым. Намечая главные линии развития Руси, основные ее темы и сюжеты, вспоминая в «Кратком Российском летописце с родословием» и крестившего Русь Владимира Святославича, и усмирившего «вражды внутренние в России» Владимира Мономаха, и основавшего Москву Юрия Долгорукого, и Андрея Боголюбского, и Александра Невского, и других Рюриковичей, с кем обычно принято связывать главные ее вехи, Ломоносов утверждает начало и величие Руси на тысячелетия раньше – в «деяниях от самой древности». Водораздел между его древней Русью и Русью Рюриковичей (получившей в современной историографии название «Древняя Русь») – падение Римской империи. Так, на прошлое Отечества он накладывает санкционированную на Западе

<sup>98</sup> Ломоносов М. В. ПСС. Т. 6. С. 31–36. Ломоносов доказывает славянское происхождение Рюрика: варяги – славяне, происходят от роксоланов (россы – поруссы – пруссы); так в Синописе Иннокентия Гизеля, утверждавшего, что варяги «языка славенска бяху». Да и Миллер впоследствии, в опубликованном им в 1761 г. «Кратком известии о начале Новгорода и о происхождении российского народа, о новгородских князьях и знатнейших онаго города случаях» (см. Миллер Г. Ф. Избранные труды. С. 100–103), идет на уступки Ломоносову. А впоследствии, уже по смерти Ломоносова, перенимает этот его тезис и объявляет варягов-русов выходцами из западнославянских областей южного побережья Балтики, осевшими затем в Новгороде, см.: Müller G. F. Abhandlung von den Völkern, welche von Alters her in Rußland gewohnt haben // Magazin für die neue Historie und Geografie. S. 287–384.

<sup>99</sup> И Петер Хоффманн недавно (в своих статьях 2012 г.) подметил, что Ломоносов связывает истоки Руси с ее народом, а не государственностью, следовательно, «по меньшей мере релятивирует значение варягов для русской истории». Правда, он не попытался дать этому объяснение, см.: Hoffmann Peter. Zwei Auffassungen über Methoden und Ziele historischer Forschung. Zur Kontroverse zwischen Michail Vasil'evič Lomonosov und Gerhard Friedrich Müller im 18. Jahrhundert // *Id.* Lomonosov-Studien. S. 161.

<sup>100</sup> Ломоносов М. В. ПСС. Т. 6. С. 171.

на рубеже XV–XVI вв. матрицу периодизации всемирной истории, делящую ее на эпохи: «античность – средние века – возрождение высокой античности». У Ломоносова применительно к Руси: «Русь древняя» – «Русь Рюриковичей» (средняя) – «Русь Петровская».

## О началах государственности российской

Ломоносов отделяет вопрос о начале государственности российской от начала династии (Рюриковичей). Истоки первой он связывает с «городами славенскими в полянех»; с упоминаемыми в летописях Кием, Щеком и Хоревом, власть коих «скончалась без потомственного наследства»<sup>101</sup>; с Новгородом (древней Кунигардией)<sup>102</sup>, чей «славенский народ, любя свою вольность и не хотя носить римского ига (курсив мой. – А. Д.), поселился к северу»<sup>103</sup>. Но не с тем Новгородом, куда позвали на княжение Рюрика. Согласно легенде, Новгород строился дважды, и первый Новгород (тот, что древнее Трои) – это, напоминает Ломоносов, известный по летописям Славенск<sup>104</sup>. Таким образом, он диверсифицирует проблему начал государственности на Руси. Для него очевидно, что славяне знали самодержцев и ранее, но «общих государей и города имели редко, и для того древняя наша история до Рурика порядочным преемничеством владетелей и делами их не украшена»<sup>105</sup>. Но наряду с самодержавством знали славяне и вольность новгородскую, и города славенские.

В XVIII в. рассчитывать на достойную историческую и политическую легитимацию, не имея собственного многовекового государственного уклада, ни одна нация не могла. Государство в тогдашней правовой оптике – основной цивилизационный институт. Признать отсутствие древних традиций такового в своем Отечестве либо чужеродное происхождение одного было предосудительно<sup>106</sup>. И Ломо-

<sup>101</sup> Там же. С. 214.

<sup>102</sup> Там же. С. 177.

<sup>103</sup> Там же. С. 38.

<sup>104</sup> Там же. С. 177. Ломоносов отсылает здесь к Новгородскому летописцу. Правда, редакторы академического 6-го тома Собрания сочинений Ломоносова (1952) предполагают, что речь здесь об апокрифическом сказании, впервые введенном в оборот П. Н. Крекшиным в 1735 г., см.: Ломоносов М. В. ПСС. Т. 6. С. 554–555.

<sup>105</sup> Там же. С. 214.

<sup>106</sup> На том же спустя два столетия стояла и марксистская советская историография. Приняв за догму тезис Энгельса, она категорически не допускала, что государство может быть навязано извне.

носов, как верно отмечает М. Б. Свердлов, включает «Русь в единые общеевропейские закономерности исторического развития», узнает «в раннесредневековой Руси те же общественно-политические процессы, что и просветители середины XVIII в. в раннесредневековой Западной Европе»<sup>107</sup>.

Так, он находит базовое историческое сходство линий развития государственности на Руси и в Древнем Риме. «Уравнять» это развитие он предлагает «по причине некоторого общего подобия в порядке деяний российских с римскими»: «первые короли, соответствующие числом лет и государей самодержавству первых самовластных великих князей российских»<sup>108</sup>; на смену им приходит гражданское правление (разные княжения и вольные города на Руси); наконец, кесари (самодержавство государей московских)<sup>109</sup>. Несходство, по Ломоносову, лишь в том, что «Римское государство гражданским владением (читай республикой. – А. Д.) возвысилось, самодержавством пришло в упадок»<sup>110</sup>, в России же наоборот. И хотя он воздаст должное южным славянам в древности, ибо они «без монархии почитали себя вольными» и прославлены были «не столько военными делами (ответ Миллеру? – А. Д.), как торгами»<sup>111</sup>, но как раз эта любовь к вольности, считает он, во вред России. Пример тому «закоренелое упрямство славян новгородских противу самодержавной власти московских государей». И только-то ради того, чтобы привести «наших славян под самодержавство понадобился герой с храбрым народом, *приобыкшим добровольно повиноваться* (! – А. Д.), каков был Рурик с варягами-россами»<sup>112</sup>. В такой интерпретации установление (а не привнесение) монархии на Руси (самодержавство, по Ломоносову, существовало здесь и до Рюрика, пусть слабое, как уже было процитировано выше, «порядочным преемничеством владетелей и делами их не украшено») нельзя рассматривать как цивилизационный акт. А потому вряд ли в этом контексте уместно понимать складывание русской государственности как якобы декларируемый Ломоносовым процесс «эволюции от догосударственного строя к государственному», «от демократии – к государственной власти в виде монархии», – так в схеме, предложенной М. Б. Свердловым<sup>113</sup>.

<sup>107</sup> Свердлов М. Б. М. В. Ломоносов – историк // Ломоносов. Сб. статей и материалов. Вып. X. С. 74–75.

<sup>108</sup> Ломоносов М. В. ПСС. Т. 6. С. 170.

<sup>109</sup> Там же.

<sup>110</sup> Там же. С. 171.

<sup>111</sup> Там же. С. 214.

<sup>112</sup> Там же. С. 214–215.

<sup>113</sup> См.: Свердлов М. Б. М. В. Ломоносов – историк. С. 70.

Ломоносов не рассматривает дорюрикову *вольность* как демократию, если не приписывать самому Ломоносову переведенную им цитату из Прокопия Кесарийского (которую он к тому же никак не комментирует): «Славяне и анты не подлежат единодержавной власти, но издревле живут под общенародным повелительством. Пользу и вред все обще приемлют»<sup>114</sup>. Ломоносов различает вольность, гражданское правление и самодержавство. Под рубрикой «*гражданское правление*» (скорее подходящей в нашем сегодняшнем понимании под термин «демократия», чем вольность) у него числятся не только «вольные города на Руси», но и «разные княжения». Призванные на Русь варяги для него тоже славяне, а это в корне меняет всю картину «становления российской государственности по Ломоносову». [NB: между вольностью полян и гражданским правлением новгородцев, упорно сопротивлявшихся самодержавству московских князей, с одной стороны, и варяго-росским (т. е. присущим одному из славянских народов) «обыкновением добровольно повиноваться», с другой, нет ни различия этнической природы, ни исторической дистанции, которая бы позволила Ломоносову задуматься как о проблеме эволюции государственности на Руси, так и об ее инородности<sup>115</sup>.] То есть переход на Руси к единовластию был обусловлен на определенном историческом этапе исключительно выбором самих россиян (а они знали разные формы государственности, где самодержавство в ряду прочих), осознавших его преимущества. И российская государственность, по Ломоносову, тоже автохтонна. Бесспорно, в дискуссии с Миллером Ломоносов «обратил внимание... на становление государственных институтов в процессе формирования Руси как «державы»»<sup>116</sup>. Однако Ломоносов не рассматривает становление государственности на Руси как эволюционный процесс. А потому в самой постановке этого вопроса вряд ли стоит видеть, как это общепринято, его научную заслугу. Таков был императив всей петровской и постпетровской эпохи, больше того, императив эпохи Просвещения.

## О языке древнем «славенском»

Для Ломоносова «славенский» язык, единый для всех славян, представляющий собой (подобно тем же германским языкам) особую и самостоятельную языковую семью, изначально своеобразен. «Славенороссийский» – один из его вариантов.

<sup>114</sup> Ломоносов М. В. ПСС. Т.6. С. 183.

<sup>115</sup> Свердлов М. Б. М. В. Ломоносов – историк. С. 70.

<sup>116</sup> Там же. С. 71.



Автор «Российской грамматики» и один из протагонистов современного литературного русского, Ломоносов печется о «коренном славенском языке купно с российским», да «отвратятся дикие слова нелепости, входящие к нам из чужих языков, заимствующих себе красоту из греческого, и то еще чрез латинский»<sup>117</sup>. Противопоставляя язык «славенский» прочим древним, он находит ему место в одном ряду, вровень с ними<sup>118</sup>. По Ломоносову, «славенский» не уступает древнегреческому и происходит от «мидского»<sup>119</sup> (правда, академик не утруждает себя обоснованием этого своего тезиса). Да и «чтобы славенский язык толь широко распространился, *надобно было весьма долгое время и многие веки* (курсив мой. – А. Д.), а особливо что славенский язык ни от греческого, ни от латинского, ни от другого какого известного не происходит; следовательно, *сам собою состоит уже от самых древних времен* (курсив мой. – А. Д.), а многочисленные оные славенские народы говорили славенским языком еще прежде рождения Христова»<sup>120</sup>. И тут логика Ломоносова скорее запутывает: сколь «долгие веки» понадобились, чтобы «славенский» язык распространился, если «многочисленные оные славенские народы» говорили на нем «еще прежде рождения Христова»? Впрочем, когда речь идет о тысячелетиях, вопрос этот не столь уж насущный.

## О древней религии россиян

«Древнее многобожие в России, сходствующее с греческим и римским»<sup>121</sup>, – еще один аргумент Ломоносова в цивилизационном споре. Идолопоклонство славян и чуди за многие века до принятия ими христианства он уподобляет прочим культам древних,

<sup>117</sup> Ломоносов М. В. ПСС. Т. 7. С. 591.

<sup>118</sup> Так, равенство (даже родство) немецкого языка с древнегреческим и приоритет его перед латынью, утверждает, например, один из наиболее ярких авторов автохтонной версии раннемодерной немецкой нации Иоганн Авентин, см.: Доронин А. В. Историк и его миф: Иоганн Авентин (1477–1534). М.: РОССПЭН, 2007. С. 125–129.

<sup>119</sup> Ломоносов М. В. ПСС. Т. 6. С. 198.

<sup>120</sup> Там же. С. 29. Показательно, что Ломоносов, манифестируя древность русского языка, не апеллирует, однако, к «Повести временных лет», где в связи с Вавилонским столпотворением сказано: «И съмѣси бог языки, и раздѣли на 70 и 2 языка, и расъсѣя по всей земли... От сихъ же 70 и 2 языку бысть язык словѣнскъ, от племени Афетова, нарци, еже суть словѣне». Он вообще мало опирается на Библию, предпочитает отсылать к авторитету Геродота и иже с ним.

<sup>121</sup> Там же. С. 253.

где во главе пантеона главный Бог (славяне поклонялись «единому Богу, творцу грома и всего мира»<sup>122</sup>; «Перун – Зевес древних наших предков»<sup>123</sup>), полагая естественным и (обще)закономерным по мере «взросления» переход народов (славян, в частности) к единобожию, притом не наблюдая качественного скачка от многобожия, не различая иерархию богов и монотеизм<sup>124</sup>. Ломоносов снижает и пафос христианизации Руси (как следствие, значение миссии Византии для русской культуры) при князе Владимире: «Христианская вера завелась там («в полянех». – А. Д.), – пишет Ломоносов, – еще прежде сих князей от варягов-россов»<sup>125</sup>, «которые [тоже] почитали единого бога на небесах»<sup>126</sup>. Ломоносов не просто подчеркивает природную готовность/склонность славян к принятию веры в единого истинного Бога, но полагает ее присущей славянам издревле, понимает как неизбежность, соответственно, опять-таки девальвирует миссионерскую роль Запада (= второго Рима/Константинополя) в российской истории. Синхронизируя историю российскую с европейской, Ломоносов находит общие типичные черты и закономерности развития в них. Преломление ли то идей эпохи Просвещения, в которой исторический процесс трактуется как цивилизационное развитие<sup>127</sup>, или же наследие историографии гуманистической ренессансной (скорее попытка прочесть то и другое вместе), но такой подход нигилирует роль внешних факторов как таковых. Даже христианства, коль скоро исходные общие равные.

## Ломоносовская конструкция российской нации: ее место в истории и историографии

Новое место России в раскладе европейских сил в XVIII в., реформы Петра I вызвали необходимость в идеологическом и историческом обосновании его и преемников политической стратегии – «его царское величество желает ведать *российского государства историю* (курсив мой. – А. Д.), и о сем первее трудиться

<sup>122</sup> Там же. С. 183–185.

<sup>123</sup> Там же. С. 251.

<sup>124</sup> Схожие рассуждения отличают ренессансных историков, например того же Иоганна Авентина, отстаивавшего автохтонность и самобытность древних германцев, их естественный приход к христианству, притом не просто умалявшего, а отрицавшего миссионерскую роль самого Рима, см.: Доронин А. В. Историк и его миф, здесь см.: С. 177–181.

<sup>125</sup> Ломоносов М. В. ПСС. Т. 6. С. 215.

<sup>126</sup> Там же. С. 185.

<sup>127</sup> Свердлов М. Б. М. В. Ломоносов – историк. С. 73.

надобно, а не о начале света и других государствах» (Мусин-Пушкин – дядю Поликарпову)<sup>128</sup>. Осмысленное *по-новому* прошлое России призвано было стать фундаментом *ново* ориентированной российской государственности. Закладка этого фундамента продолжалась на протяжении всего постпетровского времени. И как реакция на реформы Петра, усиление влияния Запада – нельзя не согласиться с Андреасом Каппелером – именно в XVIII в. зарождается русское национальное самосознание, получающее затем свое развитие благодаря Просвещению<sup>129</sup>.

Порывая во многом с предшествующими традициями, обращая свой взгляд на Запад, встраиваясь в европейское политическое и культурное пространство, Россия, в XVIII в. интенсивно прирастая территориями, уже не акцентирует свою особую роль хранительницы православия, наследницы Византии. Она переформирует своё прошлое по новым, современным западным, образцам. В ней уже не так востребованы идеи «Москва – второй Иерусалим» или «Москва – третий Рим» (никогда так и не ставшая основой государственной идеологии России), или же линия родства Рюриковичей с императором Августом как антитеза теориям о троянском происхождении правящих европейских династий. Петр I не настаивает также на древности династии Романовых. Перенимая (западно)европейские ценности, отныне Россия легитимирует себя через них, претендуя быть новым центром Европы, *primus inter pares*. Лейбницевская (читай: ренессансная) идея «круговорота в истории» обещает ей это: «Начинаются народы, когда другие рассыпаются: одного разрушение дает происхождение другому. Не время, но великие дела приносят преимущество. Посему всяк, кто увидит в российских преданиях равные дела и героев, греческим или римским подобных, унижать нас пред оными причины иметь не будет»<sup>130</sup>. Петр творит *новую* Россию, порывая с «дикостью» (Москвой), строит европейскую столицу (Санкт-Петербург). «Отец Отечества», он «славою Европу побуждает к своему вниманию»<sup>131</sup>. Не рассчитывая на адекватную своим политическим амбициям историческую легитимацию, не ища (как недавние его предшественники на троне) преемственности от Иерусалима через Рим, он свершает трансляцию славы и могущества Рима на Российскую империю. Пред нами новая («возрожденная») Россия – *новый самобытный Рим*, центр Европы.

<sup>128</sup> Цит. по: Пекарский П. П. Наука и литература при Петре Великом. Т. 1. СПб., 1862. С. 317.

<sup>129</sup> Kappeler Andreas. Russland als Vielvölkerreich. Entstehung – Geschichte – Zerfall. 2. Aufl. München, 1993. S. 199.

<sup>130</sup> Ломоносов М. В. ПСС. Т. 6. С. 170.

<sup>131</sup> Там же. С. 340.

Предлагая (первую в своем роде) современную трактовку национальной российской истории в контексте имперской, Ломоносов стремится непротиворечиво соединить в ней национальное и этатистское/имперское; а также встроить в нее и скифов (как предков финно-угров), живших на этой территории в древности, соответственно, участвовавших в этногенезе славян; и смешение культур разных племен эпохи Великого переселения народов; и различные языки славянские; и долгое отсутствие письменной традиции на Руси; и многое другое, что ее логику, вообще саму конструкцию существенно подрывало. Его версия автохтонной Руси зиждется на преемственности российского народа, его истории, языка, традиций, государственности из времен библейских до настоящих; на самобытности, а не варварстве его культуры.

В то время как многие национальные мифы в Европе XVIII в., казалось, уже были деконструированы; а ренессансное понимание нации как этнокультурного сообщества дрейфовало в сторону нации гражданской (которая, наконец, оформилась к концу века после Великой Французской революции); Миллер и Шлёцер прививали в России рациональное историческое знание (каким его видели на Западе), наставляя в ней урожденных россиян; Ломоносов «опаздывал» со своей современной национальной мифологией, приравнивая ее (во многом повторявшую модель еще ренессансную гуманистическую) к образцам и требованиям века Просвещения. Россия постепенно в XVIII в. стала осознавать себя частью Европы, ориентироваться на нее, но фундамент позитивной исторической памяти современной российской нации ко времени Ломоносова еще не оформился по заданным в Европе лекалам. Ломоносов первый пошел по этому пути. И, создавая миф российской нации, он сразу же встал перед необходимостью его профессиональной верификации на основе критериев раннего Просвещения.

В начале статьи я уже высказывал свое согласие с широко распространенным тезисом об ущемлении национального чувства Ломоносова как причине, побудившей его взяться за написание древней истории России. Однако если мы заглянем в Указатель географических названий к 6-му тому Полного собрания сочинений М. В. Ломоносова<sup>132</sup>, где в т. ч. собраны его труды по русской истории, то обнаружим, что он нигде не употребляет самого термина «русская/российская нация». Речь у него идет о «российской земле», «российском государстве», «российской империи», «российской державе», «Руси», «русской земле», «русском государстве», в конце концов, о «россиянах», «россах», «российском народе», «рус-

<sup>132</sup> В издании 2011 г. он назван более корректно: «Указатель этногеографических названий».

ском народе», «руссах», «руси» в контексте «славенской» общности и т. п., но не о русской/российской нации. В таком случае имеем ли мы право видеть в нем провозвестника современной российской национальной идеи? Безусловно, ведь своими работами Ломоносов утверждает основы ее исторической памяти, перелицованной на современный лад.

Мы не имеем возможности зафиксировать момент рождения «российской нации», этнической или гражданской. Да и сложилась ли она? Оставляя этот вопрос открытым, тем не менее нельзя не видеть в Ломоносове одного из зачинателей российского *национального* историописания. Это было ясно уже западным современникам Ломоносова – в 1768 г. в Риге вышел немецкий перевод его «Древней Российской истории», озаглавленный “*Alte russische Geschichte von dem Ursprunge der Russischen Nation* (курсив мой. – А. Д.) *bis auf den Tod des Großfürsten Jaroslaws des Ersten oder bis auf das Jahr 1054*”. И хотя по мнению тогдашнего рецензента Древней Российской истории Ломоносова для “*Allgemeine Deutsche Bibliothek*” (а им оказался хорошо знакомый и критически настроенный по отношению к Ломоносову А. Л. Шлёцер), это был скорее исторический труд химика, выглядевший так, как если бы работу по химии написал историк, тем не менее «он имеет свою ценность... по меньшей мере до тех пор, покуда у нас не будет чего-то лучшего; поскольку пока в нашем распоряжении не было вообще ничего»<sup>133</sup>.

Ломоносовская современная национальная мифология (в той конфигурации, что предложил он) в последовавшие за его смертью десятилетия (а его «Древняя Российская история» была, напомним, впервые опубликована уже по смерти Ломоносова, в правление Екатерины II) оказалась, однако, мало востребована в силу того, что:

■ политизированная в ущерб научности, она была ориентирована на задачи государственного строительства, как их понимал восхищенный преобразованиями Петра Великого М. В. Ломоносов; в известных частях своих она вскоре была подвергнута не только научной критике (даже деконструкции, особенно в том, что касалось мифов, связанных с этногенезом россиян), но и существенной корректировке в политических акцентах;

■ в России XVIII в. ей уже противостояла нарождающаяся рациональная, прагматическая школа Просвещения, ориентированная на критику источников, в лице Г. З. Байера, Г. Ф. Миллера и А. Л. Шлёцера; русские историки тогда еще ходили в учениках;

<sup>133</sup> Цит. по: Hoffmann Peter. Michail Vasil'evič Lomonosov (1711–1765). S. 160, Anm. 64.

■ она не была востребована властью – контроверзой идее российского народа, издревле смешанного из славян и чуди, которую утверждал Ломоносов, становится все более полиэтничная, поликультурная, поликонфессиональная в XVIII в. Российская империя;

■ имперский патриотизм и лояльность монарху отодвинули на задний план патриотизм национальный (как великорусский, так и русский); следует согласиться с Андреасом Каппелером в том, что этот династический патриотизм препятствовал распространению в России национального самосознания, а модели «русской нации» и «русского государства» были не конгруэнтны, применительно к России приоритет государства перед нацией оставался очевидным<sup>134</sup>;

■ к тому же не удивительно, что Екатерина II, будучи немкой по рождению, не склонна была заострять внимание на исконно славянских корнях российской государственности; А. Б. Каменский видит в Екатерине II в известном смысле первостроительницу уже гражданского общества / гражданской нации в России<sup>135</sup>;

■ Екатерина II недолюбливала Ломоносова, «человека Елизаветы», протеже И. И. Шувалова и М. Л. Воронцова<sup>136</sup>; к тому же она намеревалась строить Россию иначе, чем Петр I (апологетом которого выступал Ломоносов), руководствуясь идеями просвещенной монархии, а не на путях деспотии.

И все же Ломоносов не был одинок в своем попечительстве национальной гордости россиян. Ему вторили и другие видные деятели российской культуры XVIII в. Вполне курьезными в этой связи выглядят, например, «Три рассуждения о трех главнейших древностях российских, а именно 1) о первенстве языка словен перед тевтоническим; 2) о первоначалии россос; 3) о варягах-руссах» Тредиаковского. А в 1760-е – 1770-е г. в Российской империи зародится аристократическое славянофильство, превозносившее работы Ломоносова-историка, при этом стремившееся на путях выработки национальной идеи пересмотреть достижения Петра I.

Не прижившаяся в России идея (велико)русской (в основе своей этнокультурной) нации на фоне ее продолжающегося поиска постоянно всплывала в дореволюционном и советском историографическом дискурсе о Древней и Новой России, побуждая историков, среди прочего, к новым спекуляциям на тему «отечествен-

<sup>134</sup> *Kappeler Andreas. Bemerkungen zur Nationsbildung der Russen // Die Russen. Ihr Nationalbewusstsein in Geschichte und Gegenwart. Köln, 1990. S. 24.*

<sup>135</sup> *Каменский А. Б. От Петра I до Павла I. Реформы в России XVIII века. Опыт целостного анализа. М., 1999.*

<sup>136</sup> *Вспомним ее указ от 2 мая 1763 г. о присвоении Ломоносову титула статского советника, но вечной отставке; правда, вскоре Екатерина II отозвала этот указ, хотя отношения к Ломоносову не переменяла.*

ных» традиций. Несколько раз изданная, популярная во второй половине XVIII в. «Древняя Российская история» Ломоносова стала первой отечественной монографией (если судить ее нестрого, сообразно тогдашнему уровню российской науки<sup>137</sup>) по истории России<sup>138</sup>. Она вызвала широкие отклики в Европе сразу по выходе в свет. В дальнейшем же зачастую некритически воспринималась как доказательство самобытности славян за тысячу лет до Рюрика.

В советское время в Ломоносове триумфально видели «создателя новой исторической концепции, которая разбивала незадолго до того возникшую лженаучную норманнскую теорию и утверждала древность и величие славянского народа, его крупную роль в мировой истории и независимый характер древнерусского государства»<sup>139</sup>. В заслугу ему ставили и то, что он первым в России сформулировал проблему перехода от древности к Средним векам<sup>140</sup>; на деле переложил на русский материал известную Ренессансу трехчастную схему периодизации всемирной истории, дабы выстроить конструкцию современной российской нации как исполненный патриотизма ответ прочей Европе. Впрочем, странным было бы синхронизировать древнюю Русь Ломоносова с Европой в древности.

Советская историография, как правило, подменяла патриотические установки Ломоносова<sup>141</sup> собственными идеологически-

---

<sup>137</sup> Даже не задаваясь вопросом о ее научных достоинствах, нелишне напомнить, что в современной редакции в ПСС М. В. Ломоносова (2011) «Древняя Российская история от начала российского народа до кончины великого князя Ярослава Первого или до 1054 года» уместилась (комментарии не в счет) менее чем на 90 страницах, см.: *Ломоносов М. В.* Т. 6. С. 94–180.

<sup>138</sup> Ломоносовский «Краткий российский летописец с родословием» вышел в свет в 1760 г. С допечаткой 1761 г. его общий тираж превысил солидные 6 тыс. экземпляров. Вскоре «Краткий летописец» был переведен на немецкий (Лейпциг, 1765; Рига, 1771) и английский (Лондон, 1767) языки.

<sup>139</sup> См. примечание «от редакции»: *Ломоносов М. В.* ПСС. Т. 6. С. 539.

<sup>140</sup> Петер Хоффманн утверждает, что первая из трех известных нам ломоносовских схем периодизации русской истории отличается от двух других, см.: *Hoffmann Peter. Lomonosov als Historiker. Zum 250. Geburtstag // Id. Lomonosov-Studien. S. 80.* Якобы поначалу Ломоносов не выделял времена «до Рюрика» в отдельный период (см. *Ломоносов М. В.* ПСС. Т. 6. С. 87). Позволю себе не согласиться с этим в силу отсутствия в первой схеме знаков препинания, ясно указывающих на это (Петер Хоффманн в своей статье расставил знаки препинания в периодизационной схеме Ломоносова сообразно своему прочтению текста; но они отличаются от того, что мы находим у самого Ломоносова). Подчеркнутое Ломоносовым изначальное «Прежде сомнительные времена» – исследовательский вызов для него. В последующих его периодизациях русской истории «Прежде сомнительные времена» определенно тождественны «Веку древнему до Рюрика» и «О России прежде Рюрика».

<sup>141</sup> Советские историки не без оснований видели в Ломоносове в пер-

ми, а профессионализм архангельского гения, якобы вставшего в 1749 г. на защиту «достоинства русской исторической науки (тогда еще только нарождавшейся. – А. Д.)»<sup>142</sup>, как, впрочем, и сами ее достоинства, серьезно преувеличивала. К тому же, как резонно замечает Биргит Шольц, советская/российская историография не принимали во внимание, что весь этот его спор с Миллером экстраполировал поднятые в нем проблемы на эпохи, когда те еще даже не могли прозвучать, а все рассматриваемые события имели совершенно иное значение<sup>143</sup>.

Вообще нетрудно заметить, что Ломоносов-историк «скорее декларирует, нежели убеждает»<sup>144</sup>. Это справедливо во многом и в отношении расхожих штампов самой советской историографии, стоявшей на том, что «суждения Ломоносова потому и состоятельны, что по уровню исторических знаний XVIII в. они являются наиболее верными» и что более чем на полстолетия они опередили «Римскую историю» Нибура, к тому же «имели колоссальное значение для выработки прогрессивных методов исторических исследований», «заложили основы критического метода в исследованиях источников, проливающих свет на древнейшую историю человечества», и т. п.<sup>145</sup> Даже для С. Л. Пештича, ученого и сегодня авторитетного и востребованного, Ломоносов (дань времени?) олицетворял «передовое, светское, национальное, критическое направление в науке» в противовес «отсталому... норманистскому и догматическому»<sup>146</sup>, следовательно ненаучному<sup>147</sup>. Спор этот продолжается<sup>148</sup>, и хотя аргументы в нем звучат все менее катего-

---

(Б. Д. Греков), см.: *Греков Б. Д. Ломоносов-историк // Он же. Избранные труды. Т. III. М., 1960. С. 413; Белявский М. Т. М. В. Ломоносов и русская история // Вопросы истории. 1961. № 11. С. 91–106; Тихомиров М. Н. Исторические труды М. В. Ломоносова // Вопросы истории. 1962. № 5. С. 64–73; и др.*

<sup>142</sup> *Черепнин Л. В. Отечественные историки XVIII–XX вв. М., 1984. С. 46.*

<sup>143</sup> *Scholz Birgit. Von der Chronistik zur modernen Geschichtsschreibung. S. 114.*

<sup>144</sup> *Ibid. S. 382: Ломоносов "allerdings mehr propagiert, als beweist".*

<sup>145</sup> *Путный Э. К. Истоки русской историографии античности. Саратов, 1968. С. 12. В том же духе бесчисленно другие авторы, см., например: Фруменков Г. Г. М. В. Ломоносов – основоположник русской исторической науки. Архангельск, 1960; и др.*

<sup>146</sup> *Пештич С. Л. Русская историография XVIII в. Ч. 1. Л.: Изд-во ЛГУ, 1961. С. 193.*

<sup>147</sup> Там же. С. 195.

<sup>148</sup> В наши дни воинствующий антинорманист В. В. Фомин, замечательно ориентирующийся в посвященной Ломоносову отечественной историографии, но крайне тенденциозно трактующий ее, попытался верифицировать его «Древнюю Российскую историю» (см.: *Фомин В. В. Ломоносов: Гений русской истории. М., 2006*). Полагая себя свободным от марксистских пут и



рично и идеологизированно<sup>149</sup>, тем не менее проблема зарождения национального самосознания в России, а с ним становления отечественного историописания все еще (а за последние 25 лет состояние дел здесь изменилось не столь уж разительно<sup>150</sup>) «изучена далеко не полностью»<sup>151</sup>. Да и охранительный пафос все еще разделяет в Ломоносове русского и европейца: якобы «в той части, где Ломоносов оставался гуманитарием («поэт среди ученых»), он был верен традициям русской, в том числе и православной мысли, а там, где он прежде всего ученый-естествоиспытатель («ученый среди поэтов»), он – рационалист с отчетливо выраженным протестантским акцентом, последователь европейской научной традиции»<sup>152</sup>.

иных идеологий, а тезис о «патриотизме» Ломоносова подменяя «достойной уважения» гражданской позицией «выдающегося русского историка» (здесь акцент на национальной принадлежности), «движимого (наверное, в отличие от норманистов? – А. Д.) поиском истины, а не чем-то иным», В. В. Фомин видит в нем гения исторической науки. Упрекая оппонентов а priori в диктате в «такой сверхделикатной сфере, как национальное сознание», он de facto признает, что именно с Ломоносова национальное сознание русских и начинается, а значит, не опровергает основного постулата советской историографии, что «наука и патриотизм у Ломоносова неотделимы друг от друга» (см.: *Путнынь Э. К. Истоки русской историографии античности. С. 50*).

<sup>149</sup> Я бы хотел назвать здесь, например, работы А. Б. Каменского и Э. П. Карпеева, см.: *Каменский А. Б. Ломоносов и Миллер: два взгляда на историю // Ломоносов. Сб. статей и материалов. Вып. IX. СПб., 1991. С. 39–48; Ломоносов. Краткий энциклопедический словарь / ред.-сост. Э. П. Карпеев. СПб., 1999.*

<sup>150</sup> Так, даже если помнить о юбилейном характере вышедшего под эгидой РАН нового издания ПСС М. В. Ломоносова (М.; СПб.: Наука, 2011) и судить его снисходительно (хотя юбилей всегда как раз повод для нового, критического на уровне своего времени переосмысления достижений в науке), то и тогда редакционное послесловие к историческим трудам Ломоносова (Т. 6) больше походит на манифест в худших традициях застаревшей, идеологически заостренной национальной историографии, чем на итоги изучения его текстов. Ломоносов в трактовке подготовителей 6-го тома (2011) «знает все известные на его время письменные источники и исследования западноевропейских ученых, имеющие отношение к прошлому славян и русских»; он «высокопрофессиональный историк», которого отличает «поразительная научная прозорливость», ставшая залогом «выдающихся открытий в исторической науке», как то «о равенстве народов перед историей» (? – А. Д.), «о древности славян», «о высоком уровне развития русской культуры», о «ненадежности иностранных писателей» при изучении истории России и др., см.: *Ломоносов М. В. Т. 6. С. 437–448.*

<sup>151</sup> См.: *Очерки русской культуры XVIII века. Ч. 3. С. 122–161, здесь: С. 137.*

<sup>152</sup> *Карпеев Э. П. Ломоносов в русской культуре // Ломоносов. Сб. статей и материалов. Вып. IX. СПб., 1991. С. 7.*

Подводя итоги, отмечу, что причины особого интереса Ломоносова к отечественным древностям следует видеть не в том, что он опережал свое время, принадлежал будущему. Как недостаточно будет объяснить их и через «ценности, свойственные эстетике классицизма и патриотической интерпретации истории России, сформировавшейся во второй четверти XVIII в.»<sup>153</sup> Обращаясь к «русской античности», (ре)конструируя ее, Ломоносов стремился примирить в отношении России уходящую корнями в эпоху Ренессанса идею раннемодерной этнокультурной (в данном случае образованной славянами и угро-финнами, восходящими, в свою очередь, к сарматам и скифам) нации, а с ней ренессансную парадигму национального летописания (зачинателем которого он стал в России), с парадигмой нарождающейся просвещенческой, где во главе угла институт государства, идеальным воплощением которого для него была монархия Петра Великого.

Речь вовсе не о «патриотическом упрямстве» Ломоносова, как то понимал, например, В. О. Ключевский, обходивший стороной дискуссию «норманистов» и «антинорманистов» (и с той, и с другой стороны аргументов мало), к тому же, по его мнению, случившуюся так «не вовремя; то был самый разгар национального возбуждения»<sup>154</sup>. «Древняя Российская история» Ломоносова как ответ Миллеру – программный документ своей эпохи, фундаментальный вклад Ломоносова в строительство современной российской нации, в утверждение общности ее исторической памяти издревле.

В елизаветинское время воспоминания о допетровской России еще были живы. И, казалось, следовало бы согласиться с В. О. Ключевским в том, что «в царствование Елизаветы еще не сопоставляли реформы Петра с той жизнью, которую она реформировала: тогда еще древнюю Россию не думали ссорить с новой»<sup>155</sup>. Но вслед за Петром I «ссорит» их Ломоносов. Разделяя русскую историю на эпохи, он противопоставляет их: 1) древняя Русь; 2) Русь допетровская; 3) новая (европейская) Русь Петра I. Ломоносовская Русь древняя («прежде Рурика») предстает той самой «древней России» В. О. Ключевского. Так, уже после распада Древней Руси с подъемом России новой (с отказом от многих допетровских традиций в пользу общеевропейских) оформляется представление о подлинно древней Руси, – *ab ovo* вписанной в историческую карту Европы, т. е. от древней Руси до Древней Руси. Рождается ломоносовский миф современной российской нации.

<sup>153</sup> Свердлов М. Б. М. В. Ломоносов – историк. С. 67.

<sup>154</sup> Ключевский В. О. Сочинения: В 9 т. Т. VII. С. 197. Правда, именно потому эта дискуссия тогда и случилась.

<sup>155</sup> Там же.

---

## ОБ АВТОРАХ

---

*Бовгиря Андрей Маркович*, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института украинской истории (Киев) НАН Украины.

История Украины XVII–XVIII вв.; история исторической мысли; социальная история.

andrzej@ukr.net

*Воронин Василий Алексеевич*, кандидат исторических наук, доцент, Институт истории (Минск) НАН Беларуси, зав. отделом истории Беларуси Средних веков и начала Нового времени.

История Полоцкой земли в составе Великого княжества Литовского (середина XIII – XVI в.); интеллектуальная история Великого княжества Литовского; издательская археография.

*Грала Хероним Чеславович*, Dr. habil., профессор факультета “Artes liberales” Варшавского университета.

История Древней Руси; история Московского государства в XVI–XVII вв.; история русско-польских отношений в Средневековье и раннее Новое время; история дипломатии; история польской диаспоры в Санкт-Петербурге – Петрограде – Ленинграде, см.: <https://uw.academia.edu/HieronimGrala>; grala@al.uw.edu.pl

*Дзярнович Олег Иванович*, кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник Института истории (Минск) НАН Беларуси.

История Великого княжества Литовского XIII–XVII вв.; история Ливонии; этнокультурная история Восточной Европы IX–XVII вв.; Метрика Великого княжества Литовского.

aleh.dziarnovich@gmail.com

*Дмитриев Михаил Владимирович*, доктор исторических наук, профессор Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова и Научно-исследовательского университета – Высшей школы экономики.

Православная культура Восточной Европы в XIV–XVII вв.; этнические и национальные представления в истории Европы; история Реформации и католической Реформы.

dmitrievm300@gmail.com

*Домбровски Дариуш*, доктор исторических наук, Dr. habil., профессор Института истории и международных отношений Университета Казимира Великого (Быдгощ).

История средневековой Руси и Центральной Европы, династическая генеалогия (прежде всего Рюриковичей), история историографии.

tatar1965@gmail.com

*Доронин Андрей Владимирович*, кандидат исторических наук, научный сотрудник Германского исторического института в Москве.

Заальпийская ренессансная культура; начала европейской историографии; становление раннемодерных национальных мифологий в Европе; зарождение новых надрегиональных идентичностей на востоке Европы (конец XV – середина XVIII в.) в контексте современного нациогенеза.

andrej.doronin@dhi-moskau.org

*Конявская Елена Леонидовна*, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института российской истории (Москва) РАН, главный редактор научного журнала «Древняя Русь. Вопросы медиевистики».

Источниковедение Древней Руси; русское летописание; история древнерусской литературы.

ekonyavskaya@gmail.com

*Кяупене Юрате*, доктор исторических наук, Институт истории Литвы (Вильнюс).

Политическая история Великого княжества Литовского; знать Великого княжества Литовского; политическая культура Великого княжества Литовского (между Римом и Византией)

jurate.kiaupiene@gmail.com

*Мартынюк Алексей Викторович*, кандидат исторических наук, зав. кафедрой историко-культурного наследия Беларуси Республиканского института высшей школы (Минск), в настоящее время докторант Белорусского государственного университета (Минск).

История Восточной Европы в Средние века и раннее Новое время; германо-балто-славянские контакты; историческая география; визуальные источники.

a.martyniuk@mail.ru

*Одесский Михаил Павлович*, доктор филологических наук, профессор, зав. кафедрой литературной критики Российского государственного гуманитарного университета (Москва).

Культура Древней Руси XV–XVI вв.; театр и культура России второй половины XVII – первой половины XVIII в.; литература и правительственная ментальность XX в.; история «славянской идеи» в XVIII–XX вв.

modessky@mail.ru

**Опарина Татьяна Анатольевна**, кандидат исторических наук, профессор по кафедре всеобщей истории искусств Российской академии живописи, ваяния и зодчества Ильи Глазунова (Москва), декан факультета искусствоведения.

Русско-украинские и русско-греческие связи; миграции и литературные заимствования в Восточной Европе раннего Нового времени; иностранцы в России допетровского времени.

t-a-opart@yandex.ru

**Полехов Сергей Владимирович**, кандидат исторических наук, Институт российской истории (Москва) РАН.

Социально-политическая история Великого княжества Литовского в XIII–XV вв.; источниковедение; археография.

sergey.polekhov@gmail.com

**Рахимзянов Булат Раимович**, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории им. Ш. Марджани (Казань) АН Республики Татарстан.

Этническая история российских татар; татарская идентичность; средневековая история России (в особенности восточная политика Московского государства); теоретические вопросы исторического познания и исторической памяти.

bulatraim@mail.ru, bulatraim@yahoo.com

**Саганович Генадь Николаевич**, кандидат исторических наук, профессор Европейского гуманитарного университета в Вильнюсе.

Общественно-политическая жизнь ВКЛ XVI–XVII вв.; историческая мысль в советской Беларуси; историческая политика в Восточной Европе.

sahanovich@gmail.com

**Синкевич Наталия Александровна**, кандидат исторических наук, ассоциированный участник проекта «Религиозное знание в раннемодерной Европе (800–1800)» (<http://www.uni-tuebingen.de/forschung/forschungsschwerpunkte/graduierntenkollegs/gk-religioeses-wissen.html>).

Межконфессиональные отношения в Восточной Европе раннего Нового времени; интеллектуальные процессы и духовные течения в украинских землях XVI–XVII вв.

nsinkevych7@gmail.com

**Сиренов Алексей Владимирович**, доктор исторических наук, профессор Института истории Санкт-Петербургского государственного университета, член-корреспондент РАН.

История России позднего Средневековья и раннего Нового времени; древнерусское летописание; древнерусская агиография; памятники изобразительного искусства Руси XV–XVIII вв.

sirenov@rambler.ru

**Стефанович Петр Сергеевич**, доктор исторических наук, профессор Научно-исследовательского университета – Высшей школы экономики / Институт российской истории (Москва) РАН.

---

История средневековой Руси; история России XVI–XVII вв.; история Русской православной церкви.  
petr\_stefanovich@hotmail.com

*Ткачук Виталий Анатольевич*, аспирант Киевского национального университета им. Шевченко.  
История Церкви в Украине XVII–XVIII вв.  
vitaliy\_tkachuk\_@ukr.net

*Ульяновский Василий Иринархович*, доктор исторических наук, профессор Киевского национального университета имени Шевченко.  
История Церкви; история восточноевропейского Средневековья и Нового времени; история исторической мысли.

*Штайндорфф Людвиг*, Dr. habil., профессор восточноевропейской истории Университета им. Христиана Альбрехта в Киле.  
Культурная история Древней Руси; городская история юго-восточной Европы в Средневековье; религия и нация в юго-восточной Европе XIX–XX вв.; социалистическое государство и религиозные институты.  
lsteindorff@oeg.uni-kiel.de

---

## СОДЕРЖАНИЕ

---

Введение к сборнику .....	5
Восточные славяне в поисках новых надрегиональных идентичностей (конец XV – середина XVIII в.) в контексте зарождения современных наций в Европе. Идея проекта .....	13
<i>Мартынюк А. В. (Минск, Беларусь). Древняя Русь после Древней Руси: к теоретической постановке проблемы .....</i>	29
<i>Штайндорфф Людвиг (Киль, Германия). Наследие Киевской Руси в восприятии «западных» авторов раннего Нового времени .....</i>	38
<i>Одесский М. П. (Москва, Россия). Максим Грек и Петрарка («Слово о нестроениях и бесчиниях») .....</i>	49
<i>Конявская Е. Л. (Москва, Россия) Тверь в XV веке: грезы о прошлом и будущем .....</i>	57
<i>Полехов С. В. (Москва, Россия). Литовская Русь в XV веке: единая или разделенная? (На материале конфликтов между русскими землями Великого княжества Литовского и государственным центром) .....</i>	70
<i>Кяупене Юрате (Вильнюс, Литва). Проблема самоидентификации русинов в контексте зарождения раннемодерной нациогенетической мифологии Великого княжества Литовского .....</i>	93
<i>Воронин В. А. (Минск, Беларусь). «Свиток Ярославль» в церковной и интеллектуальной жизни Великого княжества Литовского конца XV – первой трети XVII в. ....</i>	106
<i>Дзярнович О. И. (Минск, Беларусь). «Русь» и «Литва» Великого княжества Литовского в XVI–XVII вв. как этноконфессиональные и социально- географические регионы .....</i>	119

Ульяновский В. И. (Киев, Украина). Старая, Литовская, Речьпосполитская и Московская Русь в представлениях двух князей Константинов Острожских и творцов острожской книжности . . . . .	133
Домбровски Дариуш (Быдгощ, Польша). Поиски древнерусских предков со стороны семей ВКЛ и Московии XVI – первой половины XVII в. (избранные примеры) . . . . .	170
Рахимзянов Б. Р. (Казань, Россия). Ордынское наследие и историческая память Московской Руси: могли ли татары стать фактором восточнославянского дискурса? (заметки на полях) . . . . .	184
Дмитриев М. В. (Москва, Россия). Православное и «русское» в представлениях о «русском народе» Речи Посполитой (конец XVI – середина XVII в.) . . . . .	193
Граля Хероним (Варшава, Польша). «Ruś nasza» vs. Московия. Наследие Древней Руси как инструмент дипломатии Польско-литовского государства XVI – первой половины XVII в. . . . .	215
Опарина Т. А. (Москва, Россия). Немосковское православие в оценке русских духовных властей: каноническое право и церковная практика (1620-е гг.) . . . . .	242
Саганович Г. Н. (Минск, Беларусь). Брестский игумен А. Филиппович и виленский архимандрит А. Дубович: о самоидентификации двух русинов XVII в. . . . .	253
Синкевич Н. А. (Киев, Украина; Тюбинген, Германия). Два вектора православной идентичности в Украине XVII в.? Москва и московиты в двух произведениях Могилянского времени. . . . .	272
Бовгиря А. М. (Киев, Украина). «Хозары во козаки именуются посем»: этногенетические концепты в украинских текстах XVII–XVIII вв. . . . .	291
Ткачук В. А. (Киев, Украина). Гетман Иван Мазепа и актуализация культов древнерусских святых. . . . .	307
Стефанович П. С. (Санкт-Петербург, Россия). Легенда о призвании варягов в историографии XVI–XVII вв.: от средневековых мифов к раннемодерным. . . . .	326
Сиренов А. В. (Санкт-Петербург, Россия). Концепция династической монархии в России XVII – первой половины XVIII в. . . . .	345
Доронин А. В. (Москва, Россия). Древняя Русь до Древней Руси: М. В. Ломоносов о началах российской нации . . . . .	358
Об авторах. . . . .	394



Научное издание

*Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени*

## **Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства**

Ведущий редактор *Н. А. Волынчик*  
Редактор *Е. А. Кочанова*  
Художественный редактор *А. К. Сорокин*  
Технический редактор *М. М. Ветрова*  
Выпускающий редактор *Н. Н. Доломанова*  
Компьютерная верстка *М. М. Ветрова*  
Корректор *Е. Л. Бородина*

ЛР № 066009 от 22.07.1998. Подписано в печать 25.04.2017  
Формат 60х90/16. Усл. печ. л. 25.  
Тираж 700 экз. Заказ 2809

Издательство «Политическая энциклопедия»  
127018, Москва, 3-й проезд Марьиной Рощи, д. 40, стр. 1  
Тел.: 8 (499) 685-15-75 (общий, факс),  
8 (499) 672-03-95 (отдел реализации)

Отпечатано в АО «Первая Образцовая типография»  
Филиал «Чеховский Печатный Двор»  
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1  
Сайт: [www.chpd.ru](http://www.chpd.ru), E-mail: [sales@chpd.ru](mailto:sales@chpd.ru), тел. 8(499)270-73-59

# Post-Древняя Русь

Этот сборник открывает серию публикаций Германского исторического института в Москве «Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени». Он посвящен тому, как восточные славяне, а также политические и интеллектуальные элиты государств, между которыми они оказались разделены в конце XV — середине XVIII в., инструментализировали наследие Древней Руси в поисках новых надрегиональных идентичностей в условиях разнонаправленных векторов исторического развития и взаимодействия многообразных регионализмов.

Сборник подготовлен в рамках проекта Германского исторического института в Москве «Восточные славяне в поисках новых надрегиональных идентичностей (кон. XV — сер. XVIII в.) в контексте зарождения современных наций в Европе». Главный его вопрос — можно ли применительно к концу XV — середине XVIII в. говорить о началах современного национального самосознания у русских, украинцев и белорусов, соответственно складывании у них раннемодерных автохтонных национальных мифологий. И если да, то насколько повлияли на них западные идеи, дискурсы и модели.

