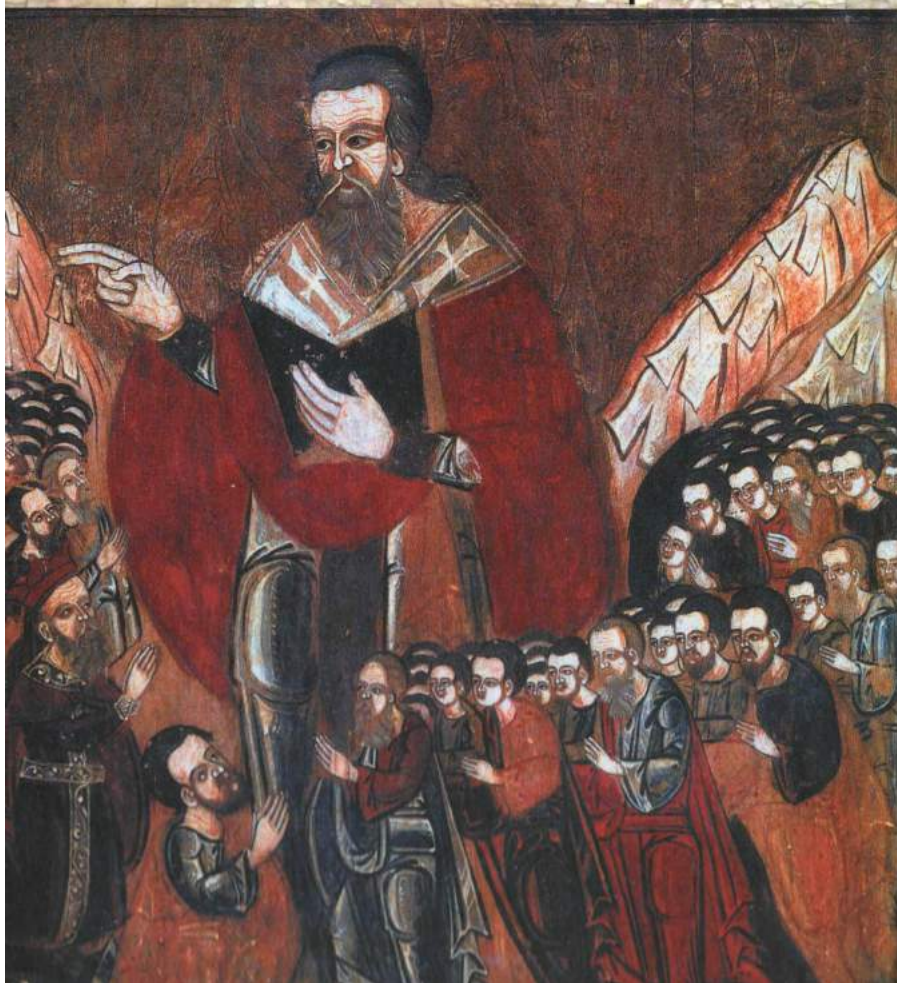


Post-Древняя Русь

**Нарративы руси
конца XV – середины XVIII в.:
в поисках своей истории**



Нарративы руси конца XV – середины XVIII в.: в поисках своей истории

Ответственный составитель,
ответственный редактор серии
А. В. Доронин

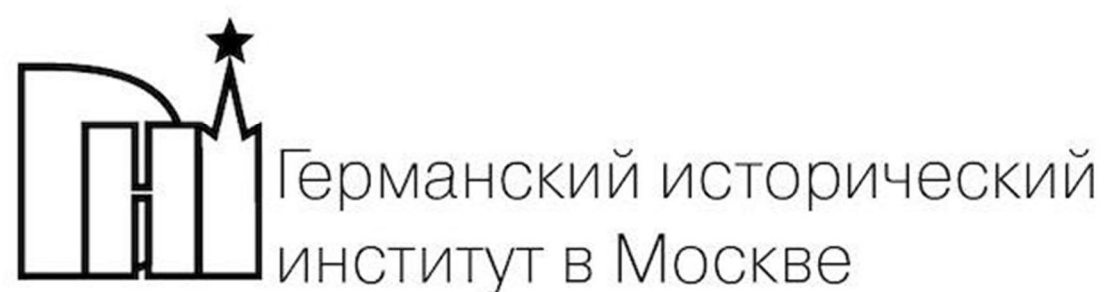


РОССПЭН
Москва
2018

СОДЕРЖАНИЕ

Введение к сборнику	5
<i>Доронин А. В. (Москва, Россия). Европа рубежа XV–XVI вв.: на пороге новой истории (взгляд с Запада)</i>	16
<i>Сиренов А. В. (Санкт-Петербург, Россия). Русское историописание XV–XVII вв.: в поисках своей истории.</i>	59
<i>Стефанович П. С. (Москва, Россия). Крещение руси в исторических сочинениях XVI–XVII вв.</i>	80
<i>Саганович Г. Н. (Минск, Беларусь). О некоторых сложностях выявления коллективных идентичностей в славянских землях ВКЛ (размышления после конференции)</i>	103
<i>Воронин В. А. (Минск, Беларусь). На пути к современной литвинской нации (на материалах Второго и Третьего сводов белорусско-литовского летописания)</i>	126
<i>Гудмантас Кястутис (Вильнюс, Литва). Об особенностях работы летописцев с источниками (на материале литовских летописей XVI в.)</i>	142
<i>Дзярнович О. И. (Минск, Беларусь). Русь в лето- и историописании ВКЛ XVI–XVII вв.</i>	174
<i>Мартынюк А. В. (Минск, Беларусь). Формы и уровни идентичностей в визуальных нарративах Лицевого летописного свода.</i>	190
<i>Граля Хероним (Варшава, Польша). «Русская вера» и «роксоланские сарматы»: легитимационные стратегии русской элиты Речи Посполитой и casus Адама Киселя.</i>	208
<i>Ульяновский В. И. (Киев, Украина). Украинские летописи начала XVI – первой половины XVII в.: надрегиональное в региональных нарративах.</i>	229

<i>Синкевич Н. А. (Киев, Украина; Тюбинген, Германия). «Изобретение традиции»: агиографические и исторические нарративы православной Киевской митрополии XVII в.</i>	<i>261</i>
<i>Гиль Анджей (Люблин, Польша). Русь и руская традиция в историческом нарративе холмского униатского епископа Якова Суши</i>	<i>284</i>
<i>Бовгиря А. М. (Киев, Украина). Представление о «своей» земле в исторических нарративах Гетманщины второй половины XVII – XVIII в.</i>	<i>293</i>
<i>Штайндорфф Людвиг (Киль, Германия). Славянский мир в Синописе: от Ноя до начал града Киева</i>	<i>311</i>
<i>Дмитриев М. В., Шпирт А. М. (Москва, Россия). Идентичность Руси и «руси» в письменных памятниках украинско-белорусской православной культуры XV–XVII вв.: историографические заметки.</i>	<i>332</i>
<i>Ткачук В. А. (Киев, Украина). Культы древнерусских святых в Киевской митрополии XVII – первой половины XVIII в. как инструмент исторической и политической легитимации</i>	<i>384</i>
<i>Одесский М. П. (Москва, Россия). «Россия на торжественной колеснице»: пред-имперские модели легитимации воинствующего государства в панегирической драме эпохи Петра Великого (1702–1704 гг.) . . .</i>	<i>409</i>
<i>Об авторах</i>	<i>426</i>



Нарративы руси конца XV – середины XVIII в.: в поисках своей истории

Ответственный составитель,
ответственный редактор серии
А. В. Доронин



РОСПЭН
Москва
2018

ВВЕДЕНИЕ К СБОРНИКУ

В 2016 г. Германский исторический институт в Москве инициировал, а впоследствии Фонд Герды Хенкель поддержал проект «Восточные славяне в поисках новых надрегиональных идентичностей (конец XV – середина XVIII в.) в контексте зарождения современных наций в

Европе» [1]. Первый сборник в рамках проекта – «Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства», подготовленный по следам проведенной в Минске одноименной конференции (4–6 ноября 2015 г.) [2], положил начало новой серии публикаций ГИИМ – «Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени». Предлагаемый Вашему вниманию сборник «Нарративы руси [3] конца XV – середины XVIII в.: в поисках своей истории» является вторым в этом ряду. В него вошли статьи по итогам конференции, которую мы собрали во Львове, в Украинском католическом университете, 9–12 ноября 2016 г. Ее организаторами выступили Германский исторический институт в Москве, Киевский национальный университет им. Тараса Шевченко и Украинский католический университет.

Имея в виду критически проанализировать исторические нарративы руси раннего Нового времени на предмет свидетельств о зарождении новых надрегиональных этнокультурных общностей руси, мы отталкивались от того, что с XII–XIII вв. единство культурного и идеологического пространства Руси / руси нарушилось. В результате раскола Ее земли стали к XIV–XV вв. частями разных государственных образований. Русь оказалась на развилке. Способствовало этому и последовавшее в XV в. разделение митрополии Киевской и всея Руси на две самостоятельные с центрами в Киеве / Новогрудке и Москве. Как следствие стали оформляться новые, расходящиеся линии исторической легитимации руси. Под влиянием разнонаправленных векторов развития и множества регионализмов, а также разнородных политических доктрин интеллектуалы разных частей Руси / руси в рамках Великого княжества Литовского (ВКЛ), Речи Посполитой, Московского государства, Гетманщины, Российской империи в XVI–XVIII вв. начали по-новому осмыслять свою историческую память, по-разному выбирая, расставляя акценты и приоритеты, интерпретируя и контекстуализируя, инструментализируя прошлое Руси / руси в зависимости от характера протекавших в них интеграционных и дезинтеграционных процессов и, в немалой степени, от церковной полемики представителей разных конфессий. И среди тех земель руси, которые подпали после Переяславского договора (1654) под власть Москвы, и среди тех, кто остался в Речи Посполитой, зрело стремление утвердить собственные, альтернативные навязываемым центром линии исторической преемственности. Так рождались «свои истории» (разной) руси.

При этом в целом в этот период можно говорить о противоборстве и взаимодействии в лето- и историописании руси ее собственных традиций и мифологем с формами и идеями западноевропейских образцов.

Задачей нашей конференции было выяснить и показать, как в исторических нарративах руси конца XV – середины XVIII в. выстраивали новые, конфронтрующие модели ее самоидентификации, какие факторы их определяли, что в них было общего и в чем они расходились.

В качестве центральных для дискуссии, исходя из исследовательских задач проекта, а также формата конференции (где с докладами выступили лишь непосредственные участники проекта, а оппонентами – приглашенные специалисты), мы выделили следующие тематические блоки:

- надрегиональное в исторических нарративах;
- этногенетический миф;
- (ре)конструкция традиции;
- фронтиры: столкновение идентичностей;
- визуальные нарративы [4].

Доклады по секциям распределились неравномерно, что было вполне предсказуемо. Естественно, это нашло свое отражение и в том, как заявленные нами тематические блоки оказались представлены в данном сборнике.

Разумеется, нарративы не определяют действительность. Но придают ей смысл. Они – своего рода инструкции к ее пониманию. И неудивительно, что уже с первых докладов Львовской конференции при очевидной заинтересованности ее участников в полилоге явственно

обозначилась разность подходов / «инструкций» национальных историографий к дискурсу (не)единства руси, а с ними возникли и сомнения в корректном наполнении используемых нами научных понятий и адекватности языкового инструментария.

Ко всему прочему, мы пришли к выводу, что феномен «надрегионального» необязательно имеет территориальную / географическую окраску, да и разные версии «надрегионального» вполне могут сосуществовать, а в отдельных коннотациях выступать даже в качестве подрегиональных и др. И вообще, вариантов соподчинения разного масштаба этнокультурных идентичностей руси, – от локальных до надрегиональных – мы обнаружили изрядно. Для нас стало очевидно, что обманчивая легкость категории *natio* побуждает к ее тщательнейшей семантической верификации, иначе это сулит трудности в т. ч. в интерпретации *narratio*. Да и всякую ли (в разной степени) обособленную этнокультурную традицию, продолжительную во времени, позволительно интерпретировать как пред-, прото-, ранненациональную или же модерную национальную? И можно ли, например, «(пред)имперскую» программу первых лет правления Петра I рассматривать как надрегиональную или даже наднациональную до *de facto* еще неоформившейся национальной? Конечно, все так же на нашей повестке дня остается вопрос, когда все-таки новые надрегионализмы руси допустимо понимать как начало самостоятельных раннемодерных этнокультурных сообществ восточных славян – в XVII в. или раньше? Притом ясно, что любая фиксация, а уж тем более констатация таких сообществ, как раннемодерных национальных давала и дает историкам повод постулировать иные национальные традиции *ex nihilo*. И тогда тон дискуссии задает политическая ангажированность ее участников.

Продолжая разговор, начатый в Минске, мы снова возвращались во Львове к проблеме соотношения «регионального и надрегионального», «национального и этатистского», контактных зон, моделей исторической легитимации и др. Эти же темы волнуют нас и сегодня.

Как и в первом нашем сборнике, в силу признанной нами поливариантности истории Руси после Древней Руси мы не настаивали на консенсусе в прочтении имен и названий руси и производных от них. В конце концов, мы принципиально оставляем за репрезентантами разных национальных историографий право без особых оговорок употреблять их. И надеемся, что специалистам – а им мы и адресуем наш сборник в первую очередь – не составит большого труда отождествить Матвея Меховского и Меховиту, Гедимина и Гедемина, Радзивилла и Радивиля, Гоштовта и Гаштольда и др. Мы по-прежнему исходим из множественности Русей / руси, соответственно – множественности перспектив их развития в послемонгольский период, а значит, множественности «русских оптик» и версий прочтения «своего».

Оставляя коллегам углубленно и предметно разрабатывать хорошо знакомый им восточноевропейский исторический ландшафт, я со своей стороны неизменно напоминаю им о необходимости, как это задумано в нашем проекте, вчитывать его в общеевропейский контекст. Руководствуясь этим, я предпослал сборнику свой, основанный на многолетних наработках, очерк о зарождении на рубеже XV–XVI вв. новой – национальной по духу и полицентричной – современной парадигмы историописания, а также представил концептуальные попытки Запада (трудами немецких ренессансных гуманистов) по-новому вписать в нее Восточную Европу и русь.

Но нам ведь важно понять, как сама русь – в летописях, исторических сочинениях и других нарративах ее интеллектуалов – реагировала на эти инициативы Запада; как через них пыталась встроить себя в единое европейское пространство, в мировую историю. Об этом – статья А. В. Сиренова. Привязывая основных персонажей российской национальной мифологии к конкретным памятникам лето-, но в первую очередь историописания XV–XVII вв., автор дает широкую панораму поисков москвитями «своего» начала – от династической концепции русской истории, восходящей к св. кн. Владимиру и Киевской Руси; к ромоцентричной – Прусу, брату императора Августа, от которого якобы произошел Рюрик; к Александру Македонскому с его «знаменитой» грамотой славянам; (через польские хроники) к Словену и Русу; к

неожиданному (для меня), заимствованному из некоего «латинского летописца» Серуху (потомку Сима), «основателю Скифского царства и Руси»; наконец, к Мосоху (и Синопису Гизеля). Блестящее знание А. В. Сиреновым источников помогает нам понять, как через Сказание о Словене и Русе и другие, знакомые нам памятники, западная парадигма проникает в российское историческое повествование и как в Москве XVI–XVII вв. конструируют «свою историю».

На примере одного из центральных событий из истории руси, каковым его начинают видеть в восточнославянских землях именно в раннее Новое время, – принятии христианства, – П. С. Стефанович показывает, как и в каких целях инструментализируют Крещение интеллектуалы разных конфессий руси Речи Посполитой, а позднее – и православного Московского государства; в какой политический и культурный контекст оказываются встроены эти их интерпретации; как смена политических идеологов и исторических парадигм диктует переосмысление места Крещения в нарративах руси XVI–XVII вв.

Своими размышлениями о сложностях выявления коллективных идентичностей руси в славянских землях ВКЛ делится Г. Н. Саганович. Он подчеркивает размытость, невыразительную артикулированность различных их форм при многоуровневой самоидентификации и множественности лояльностей руси ВКЛ, иерархия которых выстраивалась, по его мнению, зачастую ситуативно. Отказывая языку и вероисповеданию в качестве главных коррелятов общности «русь» ВКЛ и Речи Посполитой, Г. Н. Саганович считает гражданскую и сословную солидарность, родственные и локальные связи гораздо более важными доминантами в жизни руси ВКЛ в условиях полиморфной структуры его общества. Именно они, на его взгляд, определяли основные линии ее исторической памяти; что же касается макроэтнокультурного самоотождествления руси, то оно не было устойчивым и повседневно востребованным, к тому же ограничивалось узким кругом политических элит, светских и церковных интеллектуалов, руководствовавшихся прежде всего личными, прагматичными мотивами.

К выводу о том, что к середине XVI в. в ВКЛ складывается убедительная тенденция к интеграции руси и литвы в единую общность, примиряющую руско-православную и литовско-конфессиональную традиции и равно уважительно относящуюся к обеим, приходит В. А. Воронин на основе анализа трех сводов белорусско-литовского летописания. В Хронике Быховца он находит множественные подтверждения тому, что на смену династическому принципу социального устройства ВКЛ приходит *quasi* государственно-национальный. По его мнению, с середины XVI в. русь и литва мирно уживаются в ВКЛ, а этногенетическая литовская легенда с известными коррективами становится общей отправной точкой истории ВКЛ, хороним «литва» утрачивает свой первоначальный (этнический) смысл и распространяется на всю территорию княжества, притом (единый) этноним «литвин» уже не имеет выраженной конфессиональной коннотации.

Те же три свода летописания ВКЛ и в фокусе внимания Кястутиса Гудмантаса. Задавшись вопросами о том, каковы их внешние источники (кириллические и латинские), где и кем они созданы, какие модели лежат в их основе, где заимствуют летописцы свои формулы, имена и персонажей, откуда черпают информацию и др., а также попытавшись разрубить «Миндовгов узел» – объяснить этот, не оставляющий исследователей в покое, казус литовской истории, К. Гудмантас приходит к выводу, что литовское летописание занимает промежуточное положение между летописями руси и хрониками католической Европы.

К нарративам ВКЛ интересующего нас периода обращается и О. И. Дзярнович, отслеживающий динамику изменения в них представлений о Руси / руси и их семантического наполнения. На рубеже XV–XVI вв. Русь, как он полагает, фигурирует в летописании ВКЛ, скорее, как объект экспансии литовских князей, и лишь постепенно концептуализируется как субъект – компактный регион со своей политической и культурной спецификой. Но если в Хронике Быховца эта специфика затушевана – Русь изображена здесь как органическая часть ВКЛ, – то в авторских сочинениях последующего периода и диариушах она снова выступает как

особый регион ВКЛ. В узком географическом смысле – как территория с более или менее очерченными границами, в широком – как этнокультурная общность, принципиально отличная от московитской. «Белая Русь» – название этого региона – перемещается в северной части ментальной карты восточных славян, все чаще будучи отождествлена с Полотчиной, а в конце XVI – начале XVII в. подвергается этнизации в трудах русинов-интеллектуалов: в этот период в ее контурах уже угадывается сегодняшняя Беларусь.

Предметом обсуждения в статье А. В. Мартынюка являются разные *формы* идентичности руси – государственные, этнокультурные, конфессиональные, реконструируемые на основании миниатюр Лицевого летописного свода (ЛЛС), вкупе с текстом утверждающие единое пространство русской истории от Владимира Мономаха до Ивана Грозного. Главная задача ЛЛС – показать возвышение Москвы и московской княжеской династии. Исследователь склонен подчеркнуть *внеконтекстовость* и своеобразную *модерность* этого памятника, а также *конструктивистский* характер его визуальной программы. По его мнению, ЛЛС – не продолжение традиции, но ответ на запросы эпохи, в первую очередь со стороны царственного заказчика. Особенно интересно для нас наблюдение А. В. Мартынюка о двойственном отношении авторов Свода к ВКЛ как Великому княжеству Литовскому и *Русскому*. С одной стороны, миниатюристы подчеркивают принадлежность литовских князей к латинскому миру и оспаривают их власть над Русью, с другой – интегрируют отдельных Гедиминовичей в русскую иерархию власти, наделяя их «русской идентичностью». Важно также, что в визуальных нарративах ЛЛС, как подмечает А. В. Мартынюк, нет явно выраженных маркеров конфессий, главными остаются – «от государя».

О легитимационных стратегиях русской элиты Речи Посполитой XVI–XVII вв. предлагает задуматься Хероним Граля. В центре его внимания – казус Адама Киселя. Он убедительно демонстрирует как новое, выросшее после Брестской унии (1596) поколение русской знати, воспитанное в рамках единой шляхетской культуры, пытается найти баланс между «русскостью» и «польскостью». На материалах в т. ч. дипломатической переписки, генеалогий и геральдики Х. Граля показывает, как тесно переплетаются в это время традиции сарматской книжности, сословных устоев и истории Польши с наследием древней Руси и как Кисель и иже с ним манифестируют «единство крови» Роксолании и Сарматии. Однако диалог между этой русью и Московией был обречен, как считает польский исследователь, на провал даже в условиях, когда древняя Русь оказалась общим для обеих сторон аргументом *pro*. Хотя бы уже в силу того, что на Днепре ее воспринимали в региональном ключе, а в Московии – как часть общей политической, в т. ч. внешнеполитической, программы; если в Киеве могилянский круг мечтал о воскрешении Сиона, то в Москве утверждали Третий Рим. То есть древняя Русь была прочитана и актуализирована в Киеве и Москве по-разному. А Кисель пережил в условиях войны с казаками крах, но так и не сделал своего выбора, сохранив верность «древним пактам роксолан и сарматов».

Надрегиональное в региональных летописях руси Украины XVI–XVII вв. – Галицко-Волынской, Львовской, Киевской, – соответственно, общую «русскую составляющую» поставил себе целью вычленил В. И. Ульяновский. Как известно, применительно к периоду с конца XIII до XVI в. летописей украинского происхождения не обнаружено; Первый свод летописания ВКЛ в Украине адаптирован не был; подтверждения непрерывной летописной традиции руси в Украине нет. Но тогда как же сохранилось в ее землях представление о «своем русском»? Как понимала русь ВКЛ, а затем Речи Посполитой в XVI–XVII вв. «свое», а что было для нее «чужим»? Как различалось это «свое» в зависимости от регионов и социальной среды? Какую роль в осознании «своего» играли православие и Киев как древний сакральный центр руси? Как православные относились к «другой руси» – униатской и католической или же православной московской? Как менялись взгляды руси Украины на «свою историю» под влиянием

масштабного казацкого движения? Скрупулезно разбирая и очень внимательно прочитывая свои источники, об этом рассказывает В. И. Ульяновский.

Н. А. Синкевич считает украинские преднациональные (как она их квалифицирует) церковно-исторические нарративы XVII – начала XVIII в. центральными для круга чтения православной руси Речи Посполитой вплоть до начала XVIII в. Именно церковных интеллектуалов XVII в. – Иова Борецкого, Захарию Копыстенского, Памво Беринду, Сильвестра Косова, Иннокентия Гизеля, Дмитрия Ростовского – она видит первыми конструкторами новых надрегиональных идентичностей немосковской руси. Н. А. Синкевич выделяет в их сочинениях центральные события (как то: Крещение и раздел митрополии) и основных действующих лиц (святых, правителей, иерархов) – они образуют каркас нарративов руси этого периода – и анализирует подоплеку той или иной их трактовки. Все замыкается, как заключает она, на Киеве; украинское общество XVII в. не нуждалось в династической легитимации как основе своей этнокультурной идентичности, а Москва и московская церковная история вплоть до 3-го издания Синопсиса оставались для этого круга, утверждавшего «собственное сакральное пространство» Украины, когнитивной периферией.

Польский коллега Анджей Гиль знакомит нас с холмско-белзским униатским епископом Яковом Сушей (1610–1687) как историком. Яркий репрезентант униатской элиты руси, в условиях острой конфессиональной полемики, ангажированный уже в силу своего высокого сана в иерархии, Суша внес свой вклад в униатскую версию истории Руской церкви: в споре с католиками и православными попытался реконструировать начала Холма. Оформившись в «русской письменной традиции», но будучи классически образованным и социально активным интеллектуалом Речи Посполитой, он, как явствует из статьи А. Гиля, оказался плохо знаком с «русским». «Рускость» для Суши, как полагает А. Гиль, категория в первую очередь религиозная, главным для него оставался конфессиональный дискурс. А потому, по его мнению, Сушу нельзя вписать в традицию, которую мы назвали бы этническим продолжением «древней русской».

Гетманщина и казацкие нарративы изменили представления руси Речи Посполитой о «своей истории», равно как и о «своей земле». А. М. Бовгиря задался вопросами: как взгляды казаков на прошлое влияли на контуры воображаемых или реальных границ «их земли»? какую общность / общности эти границы конституировали? для кого они выступали маркерами новой этнокультурной идентичности? Прародина, идеальное отечество, актуальная земля казаков – масштабы «своего» разлились. Как коррелировались эти разные измерения с этногенетическим мифом, с рецепцией наследия древней руси, с современной политической конъюнктурой? Обратившись к самым известным памятникам казацкого летописания, А. М. Бовгиря отвечает на эти вопросы.

В центре внимания Л. Штайндорффа знаменитый Синописис Иннокентия Гизеля – один из центральных памятников руси конца XVII в. Здесь она впервые последовательно встроена в древнюю общеевропейскую, всемирную систему исторических координат по западным образцам. Л. Штайндорфф останавливается именно на первых его 11 главах, посвященных начальной истории Руси / руси, чтобы показать, как в 1670-е гг. русь пытается осмыслить / легитимировать «свою историю», утвердить собственную автохтонию *ab ovo*, укоренить себя в ветхозаветно-античной парадигме мировой истории. Немецкий исследователь педантично разбирает структуру столь важных первых глав Синописиса, его источники и композицию, обращая при этом внимание на принципиальные расхождения разных изданий Синописиса и констатируя, что Синописис дал «славенороссийскому народу» новые ориентиры и возможности самоидентификации в общей Европе.

Необыкновенно насыщенные и фундированные, не лишённые, правда, пристрастности, историографические заметки по проблеме становления идентичности православной «руси» / Руси в Великом княжестве литовском и Речи Посполитой в XV–XVII вв. предложили в сборник М. В. Дмитриев и А. М. Шпирт. В известном смысле они стремятся подвести дискуссию,

развернувшуюся по ходу конференции, к общему знаменателю. Соавторы демонстрируют завидно глубокое владение темой и знакомство с многоязычной историографией, ей посвященной. Притом отсылают нас не только к трудам интеллектуалов XV–XVII вв., но задаются вопросом о низовом сознании, а также призывают обязательно разделять индивидуальные, региональные и групповые формы идентичностей.

В XVII–XVIII вв. как в Речи Посполитой, так и в Московском государстве оформляется новый общественный запрос на начальную историю Руси / руси как основополагающий аргумент исторической и политической легитимации. В этом контексте особого внимания, по мнению В. А. Ткачука, заслуживают активные поиски в это время и обретение мощей православных святых и реликвий, заметные изменения в иконографии русской святости, восстановление сакральных архитектурных памятников руси и др. Как яркие примеры инструментализации подобного рода визуальных нарративов он предлагает рассмотреть обретение мощей св. кн. Владимира при митрополите Петре Могиле, спор за реликвии «первого киевского митрополита Михаила», а также «киевскую программу» Елизаветы Петровны по сакрализации русского наследия. В. А. Ткачук показывает, как в т. ч. через эти нарративы – при всей неоднородности отношения современников к ним – Православная церковь добивается консолидации паствы, Киево-Печерская лавра преумножает свой символический сакральный капитал и закрепляет за собой сакральное первенство в русском мире, а дочь Петра I утверждает историческую преемственность династии от начала Руси.

Однако сам Петр I не возлагал надежд на древнюю Русь. Побуждая Европу увидеть в Петербурге новый Рим, он аргументировал этнически манифестируемую идею не прошлым, но славным настоящим и будущим и опирался на «вечные» образцы – высокие античные (типологически ренессансные), не имеющие ничего общего с историческими московскими. «Римское» даже в коннотации с христианским в пред-имперской пропагандистской программе Петра превалировало, как утверждает М. П. Одесский, анализирующий русскую панегирическую драму 1702–1704 гг. Однако эти эфемерные аллегории и аллюзии, пусть и ориентированные на понятные в Европе ветхозаветно-античные мифологемы, не могли, разумеется, стать фундаментом «своего» российского в той исторической парадигме, которая утвердилась на Западе в Новое время.

Так или иначе, все собранные в сборнике авторы, конечно, руководствовались единым репертуаром исследовательских задач и вопросов. Однако на их подходы, разумеется, оказали влияние разные национальные и исследовательские перспективы, различные методологические пристрастия, не во всем сходные политические убеждения. Но и это тоже часть дискурса заявленной нами темы. Даже не соглашаясь в чем-то с некоторыми из коллег, я считаю эту разноголосицу важным достоинством проекта и сборника. Не устаю напоминать о наших общих целях и планах, я рад такой открытости.

Конечно, нам бы хотелось продолжить в будущем дискуссию на заданную тему, как, впрочем, и на любую из затронутых нами ранее. Надеюсь, сборник как некий ее промежуточный баланс поможет нам в этом.

К сожалению, не от всех участников конференции мне довелось дождаться текстов. (Верю, на то были веские причины, прежде всего академического свойства.) Однако уже своим участием, комментариями и вопросами по ходу конференции они тоже, безусловно, сделали наш разговор во Львове более критическим и профессиональным, интересным и запоминающимся.

Свою признательность я хотел бы высказать здесь Украинскому католическому университету во Львове, его ректору проф. Богдану Праху, проректору проф. Игорю Я. Скочилясу, декану д-ру Андрею Ю. Ясиновскому, а также их сотрудникам, постаравшимся, чтобы мы могли, не отвлекаясь, работать три дня в замечательных условиях и доброй коллегиальной атмосфере; украинским соорганизаторам конференции в целом.

Сам проект состоялся во многом благодаря поддержке проф. Николауса Катцера, директора Германского исторического института в Москве.

Конечно же, свою искреннюю и глубокую благодарность я адресую всем авторам этого сборника.

А. В. Доронин

июль 2018 г.

[1] См.: Восточные славяне в поисках новых надрегиональных идентичностей (кон. XV – сер. XVIII в.) в контексте зарождения современных наций в Европе. Идея проекта // Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства / отв. сост., отв. ред. серии А. В. Доронин. М., 2017. С. 13–28.

[2] Экспозе и программу конференции см.: https://www.dhi-moskau.org/ru/meroprijatija/detail-ru.html?no_cache=1&tx_szevents_pi1%5Buid_term%5D=3598&displaylevel=1&cp=1 [02.07.2018].

[3] Под «русью» применительно к концу XV – середине XVIII в. я понимаю тех, кто связывал свое прошлое с Русью и ее институтами (верой и Церковью, языком, династиями, сословными устоями и пр.). Этот собирательный этноним помогает, на мой взгляд, избежать модернизации «русского» / «русского» – прочтения его на современный современный национальный лад. «Русское» в моих текстах – производное от «руси» согласно правилам русского языка.

[4] Экспозе и программу конференции см.: https://www.dhi-moskau.org/ru/meroprijatija/detail-ru.html?no_cache=1&tx_szevents_pi1%5Buid_term%5D=4268&displaylevel=1&cp=1 [02.07.2018].

А. В. Доронин

Европа рубежа XV–XVI вв.: на пороге новой истории (взгляд с Запада)

In Europa, id est in patria, in domo propria, in sede nostra

По прошествии веков падение Константинополя в мае 1453 г. представляется важной вехой для Европы [1]. Отныне присутствие могущественной мусульманской империи сначала на Балканах и островах Средиземноморья, затем в Крыму и Причерноморье – важный конфронтационный, *ergo* интеграционный / дезинтеграционный фактор, так или иначе, катализатор формирования новых идентичностей на континенте. В конце концов, самой европейской идентичности перед лицом экзистенциальной угрозы. В этом смысле турки, по меткому выражению Йоханнеса Хельмрата, стали своего рода «спусковым механизмом» и «оселком» европейской общности [2]. В ходе противостояния христианского и контр-христианского [3] миров выкристаллизовалось единое, коль скоро великая схизма с падением Константинополя представлялась Западу уже неактуальной, европейское культурное пространство с его ценностями.

При этом «отцом наших сегодняшних представлений о Европе» [4] правомерно считать не кого иного, как итальянского гуманиста Энеа Сильвио Пикколomini (1405–1464), избранного в 1458 г. понтификом под именем Пий II. А его знаменитую франкфуртскую «Речь о константинопольском бедствии и совместной войне против турок» (*“Oratio de Constantinopolitana clade et bello contra Turcos congregando”*) от 15 октября 1454 г. [5] в программном отношении следует рассматривать как декларацию идеи европейского сообщества: «в Европе, т. е. на родине, в собственном доме, где мы живем» (*“in Europa, id est in patria, in domo propria, in sede nostra”*). Выстроенная на античных образцах, она была призвана убедить христиан в справедливости войны с турками, ее необходимости и осуществимости. Живописуя бесчеловечность неверных, Пий II мобилизовал образ врага, против которого *christiana communitas* обязано выступить сплоченным фронтом, дабы защитить себя. Эта стилизованная под общее дело проповедь нового крестового похода (во

главе с немцами) обрела всемирно-историческое звучание справедливой войны Европы с Азией [6].

Турецкая угроза заставила Европу искать согласие в христианской ойкумене перед лицом общего врага. Казалось бы, в нем путь к спасению: агрессия Порты позволяла императору и папе инструментализировать ее в целях проведения относительно солидарной политики. Но единства, как среди князей Священной Римской империи, так и в Церкви, не было. Ко второй половине XV в. в Европе оформились разные (конкурирующие) центры: религиозный (понтфик), властный (Габсбурги, немцы), культурный (Парижский университет), исторический в представлениях ренессансных гуманистов (античный Рим) и др. А военные успехи турок – в них современники видели свидетельство ослабления «истинной веры» – стимулировали и без того не утихавшую в XV в. полемику вокруг реформы христианской церкви (яркое свидетельство тому – вселенские соборы).

Провал утопических иллюзий перетянуть Мехмета II Завоевателя на сторону христианства (вспомним так и неотосланное *Epistula ad Mahometem* Пия II [7]), суливших единое латино-греко-еврейско-арабское культурное пространство, стал поворотным пунктом к ослаблению европейского мессианства [8]. Неизбыточная мечта «вернуть Иерусалим» отныне превратится в мираж. (после тяжелого поражения христианского воинства под Варной в 1444 г.) консолидированного выступления правоверных уже не случится. Монополия, да и возможности папства в организации крестового похода (последняя такая затея провалилась со смертью Пия II в 1464 г.), в конце концов, будут поставлены под сомнение, не говоря уж о его претензиях на Константинополь и главенство в христианском мире, в мире вообще.

Но что хотели защитить европейцы? Христианство перед лицом Антихриста? Евангельские добродетели перед пороком? Католическую церковь или, наоборот, необходимость ее реформы? Политическое единство Империи и *christiana communitas* или (каждый из правителей) династические интересы? Согласие в рамках последней (из пророчества Данила) империи или нарождающиеся национальные приоритеты? Стабильность общественного порядка или радикальные социальные перемены? «Знание» перед наступлением варварства? и / или др.? Так или иначе, говорить приходится о разного рода комбинациях целеполаганий, переплетении аргументов в интерпретации турецкой угрозы. Притом сама она становится главным и последним аргументом в пользу любого из ее прочтений [9].

И все же длительное противостояние Европы туркам / «другому» начиная с XV в. консолидировало ее, помогло укрепиться в осознании своей культурной целостности, основанной на *romanitas / latinitas* и *christianitas* [10]. Но если ранее Империя и Церковь оставались универсальными гарантами *ordo christianus* [11], то в Новое время уже не справлялись с этой своей ролью. С XVI в. идея единства Империи и христианского мира постепенно утрачивала свою привлекательность. Статичный, закрытый и иерархический мир европейского Средневековья пошатнулся, оказавшись обречен на деконструкцию. Произошло это вследствие уже неспособности Рима оставаться центром и символом власти в христианском мире, из-за раскола в нем; в результате революционных географических открытий, разомкнувших границы христианской ойкумены и Старого Света; по мере политической эмансипации территориальных государств, в т. ч. под влиянием Реформации; из-за столкновения оформляющихся национальных интересов. Да и Османская империя в XVI в. становится неотъемлемым субъектом общеевропейской политики и потенциальным союзником в раскладе европейских сил. (Притом именно ее и никакую другую, по мнению С. Т. Христенсена, следует рассматривать как первую «подлинно империю» со времен падения Римской [12].)

Под влиянием секуляризации сознания западного человека в эпоху Ренессанса и вследствие Реформации повседневная жизнь европейца в известной мере подвергнется десакрализации. А после Аугсбургского мира (1555) *christiana communitas* будет покоиться уже на иных принципах

– *cuius regio, eius religio*. Отныне не моноцентризм и универсализм, но полицентризм и партикуляризм станут главными опорами европейского мироздания.

На рубеже XV–XVI вв. в Европе складывается новая система исторических координат – модерна национальная. Интенция Петрарки маркировать века варварства [13] впервые (!) выделила в истории эпохи, индивидуализировала их. Как следствие, итальянские ренессансные мыслители отказали прочим народам Европы в универсальной культурной исторической преемственности, тем самым поставив модель общей, универсальной истории человечества под вопрос. «Что общего галлы имеют с «Этикой» Аристотеля? Когда побеждает Аристотель – что до этого галлам?» [14], – риторически вопрошал Петрарка. Ветви единого древа человеческой истории от Адама до Страшного суда оказались «обрублены». Осознание этого дисконтинуитета побудило «варваров» начать искать самобытные истоки. В итоге раннемодерные партикуляристские / новые надрегиональные этнокультурные идентичности заняты осмыслением собственных корней во имя саморепрезентации как моногенетических *per se*. В этом «состязании наций» [15] европейцы остались по одну сторону баррикад [16], турки / азиаты – по другую. Ведь их не связывали общие древность, вера, традиции [17].

Новое время – новая история

В 1498 г. в Риме в типографии Евхария Зильбера увидел свет “*Antiquitatum variarum volumina XVII*” неизвестных дотоле сочинений и фрагментов из античных писателей, снабженных пространным комментарием их публикатора – монаха-доминиканца Джованни Нанни / Анния из Витербо (Ioanni Annij Viterbensis (1432–1502)) [18]. В конце XV в., когда азарт гуманистов в поисках памятников классической древности начал угасать (казалось, отыскать что-то утерянное или новое, так или иначе неизвестное, уже невозможно), публикация Нанни стала сенсацией. Вновь обретенными на свет явились *Xenophon* (“*Aequivoca*”), *Fabius Pictor* (“*De aureo saeculo et de origine urbis Rome*”), *Myrsilus* (“*De bello Pelasco*”), *Cato* (“*Fragmenta*”), *Antonius Pius* (“*Itinerarium Italiae*”), *Gaius Sempronius* (“*De divisione Italiae*”), *Archilocus* (“*De temporibus*”), *Mathasthenes* (“*De iudicio temporum et de annalibus Persarum*”), *Philo* (“*Breviarium temporum*”), *Berosus* (*Antiquitates*), *Manetho* (“*Liber de Regibus Aegiptorum*”). Почти все авторы – первого ряда. У древних сохранились упоминания о некоторых из них, но чтобы в одночасье под одной обложкой их оказалось так много... Кроме них, в сборник вошли и шесть комментариев самого Нанни, посвященных начальной истории человечества. Притом эти комментарии более чем вчетверо превосходили по объему новонайденные тексты.

По одной из версий, так Нанни откликнулся на задание папы Александра VI Борджиа (1492–1503) представить в свете новых открытий все народы, к тому времени в Европе уже известные; по другой – это был его вклад в дискуссию, наследует ли римская культура греческой. Если первая версия верна, то понтифик, вероятно, оказался удовлетворен результатом, ибо несколько месяцев спустя, в 1499 г., назначил Нанни одним из главных цензоров Ватикана.

За последующие полвека (до 1552) самая объемная и важная из «находок» Нанни – *Antiquitates* Бероза (*Berosus* / *Berossos*), по подсчетам Херфрида Мюнклера и Ханса Грюнбергера, только в Италии, Нидерландах, Франции и Германии выдержала более 25 переизданий [19]. В XVI в. ее опубликовали шесть раз в Париже (1509, 1510, 1512, 1515), три – в Антверпене (1545, 1552), четыре – в Венеции на итальянском (в переводе Пьетро Лауро – в 1543 и 1550 гг.; в переводе Франческо Сансовино – в 1559 и 1583 гг.) и др. *Antiquitates* оставались широко известны и востребованы вплоть до середины XVII в. Их активно тиражировали. Такой резонанс был бы вовсе не удивителен, ведь речь шла о важнейшем памятнике, закрывающем множество лакун в ранней истории человечества (как правило, его сопровождал пространный “*Commentaria super quinque libros antiquitatum Berosi*” самого Нанни). Все прочие тексты из подборки были как бы в придачу, зачастую их опускали. Но на проверку все они (кроме небольшого фрагмента из Проперция) оказались фальсификацией...

Уже вскоре по выходе этого конволюта древностей венецианский библиотекарь Сабеллик (1436–1506) обозвал Нанни «несносным лгуном», подвергнув сомнению подлинность «его Катона и Семпрония» (впрочем, не самых ярких из нанниевой антологии). Каких-то принципиальных возражений на эту реакцию на Апеннинах не последовало. Там «открытия» монаха приняли холодно. Хотя он затеял свое издание, имея целью доказать, что пракультура итальянцев древнее греческой и восходит к этрускам (а значит, не греки являются родоначальниками наук и искусств, и не от троянцев происходят римляне), отказываться от собственной древней мифологии, на которой выросла римская культура, в пользу сомнительных этрусков итальянские гуманисты и не думали. Во Франции резкую позицию в отношении псевдо-берозовских Древностей занял известный профессор Парижского университета Лефевр д'Этабль. В Германии «вымыслы» Нанни и его псевдо-Бероза изобличил в 1531 г. Беат Ренан. Да и из протестантского лагеря Филипп Меланхтон объявил в 1530-е гг., что опираться в своих трудах на выдумки Анния из Витербо не намерен. Казалось, «Пять книг древностей» Бероза обречены были кануть в Лету. Однако их судьба сложилась иначе. К ним не просто продолжали проявлять интерес, но все более активно печатали и переводили. Именно это сфальсифицированное доминиканцем сочинение халдейского жреца, астронома и историка, жившего в эпоху Александра Македонского (ок. 320–250 до н. э.), и, по преданиям, после завоевания Вавилона греками осевшего на острове Кос близ Родоса, стало откровением для современников.

Бероз – не выдумка Нанни, его имя известно благодаря Геродоту и Иосифу Флавию (у которого даже можно найти отдельные парафразы из подлинного Бероза), а также Сенеке Младшему, Плинию Старшему, Витрувию. Фрагменты “*Babylonicea*” Бероза вошли в «Хронику» Евсевия Кесарийского Памфила (ок. 300). Однако его труды считались утерянными. Пока Нанни не явил якобы Древности Бероза городу и миру.

И эти Древности «перевернули мир» – ни много ни мало «пролили свет» на истоки человечества. А Нанни остался в историографии автором, пожалуй, самой громкой фальсификации Нового времени, может, «самой удавшейся и имевшей далеко идущие последствия фальсификации в мировой литературе» [20]. Почему?

До конца XV в. западноевропейская хронистика не идентифицировала племенные союзы, упоминаемые в Библии ко времени после потопа, с народами, населявшими Европу в I–II тыс. н. э.; а мифы и предания самих этих народов не адаптировала к ветхозаветной истории. И хотя все народы были представлены в едином теле Христовом, – как православные, так и язычники, – а человечество воспринималось от Адама как единая семья; это были разные истории, разные традиции – разный взгляд на мир и его начала. Но Нанни объединил их. Через псевдо-Бероза он впервые (!) увязал современную ему историю Старого Света с древней ветхозаветной, представил их неразрывно преемственными от сотворения мира через античность (включая, а не игнорируя ее), предложил недостающие звенья в генеалогические цепочки *post diluvium* (кому как не жрецу вавилонскому знать историю после потопа лучше других?).

Первая книга *Antiquitates* псевдо-Бероза посвящена Ною и его первым потомкам, включая титанов и героев. Вторая (главная) представляет древа народов, восходящие к первым потомкам Ноя / к «золотому веку». Третья–пятая книги – попытка наполнить (хоть каким-то) историческим материалом эти древнейшие генеалогии / синхронизировать их.

В “*Genealogia Primorum*” псевдо-Бероза среди прямых потомков Ноя (а до потопа разные народы, как сообщает псевдо-Бероз, знали его под разными именами: *Janus Ogyges* – *Caelum* – *Proteus* – *Vertumnus* – *Oenotrius*) по европейской линии (у истоков двух других стояли, как известно, *Sem* – *Samus* и *Cham* (*Chem*), которого в других пантеонах, как указывает Нанни, называли *Cameses* – *Saturnus* – *Pan Aegiptius* – *Zoroaster*) упомянуты Макрус, Иафет, Прометей, Туискон, Кранус. В этом ряду Туискон – то ли сын Ноя (рожденный от Титеа / Терры = «землерожденный» [21]), то ли адаптированный Ноем сын Иафета и брат Гомера, так или иначе, одна из многих мифических фигур, о которых в Библии ни слова, – первый, согласно псевдо-

Берозу, король Европы. Именно Туискон, как сообщает нам в своем комментарии Нанни, «праотец германцев и сарматов (! – А. Д.)... по свидетельству Бероза и Корнелия Тацита, стоял у начал Германии (здесь “*author Germaniae*”. – А. Д.), его потомками были: Манн, Ингевон, Истевон, Гермион, Марс, Гамбрий, Свев, Ванда, Гунн, Геркулес» [22]. В этот известный список потомков Туискона / Туистона [23], который мы найдем у Тацита, Нанни добавил Гунна (хотя Тацит не писал в своей «Германии» о Паннонии) и Геркулеса (согласно Тациту, герой бывал в германских землях; но Тацит не роднил героя древнегреческих мифов с германцами). Гунн и Геркулес упомянуты среди отпрысков Туискона только у псевдо-Бероза, больше ни у кого из «его древних авторов». Но это упоминание дало заальпийским гуманистам повод рассуждать о Паннонии как немецкой земле, а через патриарха иберийцев Геркулеса утверждать родство немцев с испанцами (вспомним, император Карл V представлял испанскую ветвь Габсбургов).

На примере *Germania*, о которой пишет Тацит и которую Цельтис сотоварищи отождествили с землей немцев (*Deutschland*), их ранняя история выглядела теперь так: не пришедшие в ходе Великого переселения народов в Западную Европу франки, саксонцы, баварцы и другие объединились там в один народ под короной Империи, а издревле единые, исконные обитатели своих земель, они разделились в глубокой древности на разные ветви. На основе подобного рода «открытий» этруски в Италии, германцы в Германии, галлы во Франции, бриты в Англии, готы в Испании (а позднее и в Швеции), сарматы в Польше, батавы в Нидерландах, гунны в Венгрии, московиты в Великом княжестве Московском становились древнее римлян. Надплеменная общность в лице патриархов-прародителей – все из семьи Ноя – гарантировала им преемственность *ab ovo*, позволяя игнорировать в т. ч. противоречия между библейско-христианской и античной традициями, дополняя (но не противопоставляя) одну другой [24].

В христианстве ветхозаветная трактовка событий от сотворения мира сомнению подвергнута быть не могла. Генеалогии псевдо-Бероза не ревизуют Священное предание: оно остается главным заслуживающим доверия источником, что касается древнейшей истории, а библейская традиция – приоритетной по отношению к античной. Второе: из комментариев Нанни к псевдо-Берозу ясно, что христианские народы уже по природе своей выше языческих. Да и третий из постулатов псевдо-Бероза – все известные от начала времен народы произошли из колена Ноева, единственного, пережившего всемирный потоп, – также не противоречит Библии. Он позволил Нанни представить историю Старого Света по-новому – подлинно революционно, дать ей новую точку отсчета.

Книга X Бытия сообщала, что Ной поделил твердь земную между сыновьями Симом, Хамом и Иафетом и их потомство расселилось по свету. Правда, Ренессансу не хватало аутентичных источников, соответственно аргументов, чтобы закрыть бреши применительно к периоду между этим описанным в Ветхом Завете расселением колен Ноевых и известной античным авторам миграцией после падения Трои. Что было между этими ключевыми в древности событиями, описанными в разных, как мы бы сегодня выразились, парадигмах? Нанни, осознавший суть этого запроса (в т. ч. со стороны Ватикана, претендовавшего на главенство в христианской ойкумене), скоординировал всё, что знали к концу XV в. В фантастических генеалогиях псевдо-Бероза он соединил / «гармонизировал» библейских и языческих персонажей, героев троянского эпоса и средневековых легенд, мифы, сочинения античных писателей и др., предложив тем самым «выверенную» хронологию всеобщей истории и «непротиворечивую» логическую интерпретацию той череды звеньев, завязанных на библейские сюжеты, которых так не хватало. Эти генеалогии стали тем фундаментом, на котором впоследствии современные нации выстраивали конструкции своей исторической памяти / национальные мифологии.

Нанни без преувеличения гениально в духе и по потребностям времени скомбинировал свои разноголосые (зачастую, казалось бы, несовместимые) источники с целью заполнить зияющие дыры в прошлом и найти в нем место всем известным к концу XV в. народам. И предложил их синоптическое древо от «действительного» начала мира – от ковчега Ноева. Там первые короли

Европы – «отец германцев и сарматов» Туискон, Комер Галл в Италии, Самолес в земле кельтов, Тубал (Юбал) в Испании (отметим, что эти *nationes* – главные из тех, что конституировали *ordo christianus* на знаменитых соборах XV в. [25]); пятое «королевство» – *fabulosa* Греция – неизменный объект разоблачительных нападок Нанни.

В XVI–XVII вв. псевдо-Бероза невозможно было оставить без внимания. Он не просто существенно облегчал и дополнял логику любых генеалогических построений (а до тех пор всемирную историю понимали именно так), но, главное – и в этом справедливо видят новаторство Нанни Х. Мюнклера и Х. Грюнбергер [26], – соединял «традиционное» универсальное христианское представление о мире (читай – о Старом Свете) с нарождающимся новым этнокультурным надрегиональным делением Европы. Эта его модель *origo* стала следствием уникальной политической и культурной констелляции в истории Западной Европы.

Утверждая через псевдо-Бероза линии родства первых мифических властителей Европы, Нанни распределял потомков Ноя первого и второго поколения по всему континенту. Естественно, приоритет он отдавал итальянцам, которые, если верить псевдо-Берозу / т. е. «изысканиям» самого Нанни, восходили к этрускам, а древнейший их город – Витербо, родной город Нанни, – основал Ной. Но и другие европейские народы не уступали у Нанни древностью самобытных традиций грекам (но, так или иначе, все – этрускам!) и имели автохтонную легитимацию: «...философия и науки берут свое начало не от греков, а во времена те от древнейших финикийцев, ассирийцев, халдеев, янигов, испанцев, самолетов, а также германцев и египтян» [27].

Новое общее начало – всемирный потоп и Ной как единый прародитель человечества – соответственно родство всех известных издревле европейских (и не только) народов в корне меняло всю систему координат всемирной истории и обесценивало существовавшие до тех пор теории происхождения и расселения племен. Среди прочих – девальвировало троянский миф, коль скоро все восходили к одному прародителю, Ною, и являлись коренными (!) жителями своих земель. Речь уже не шла об общем от первочеловека Адама, но пресекавшемся в результате всемирного потопа древе и универсальной истории, ориентированной по возрастам или более привычной схеме четырех царств из пророчества Даниила, где разные племена и народы появлялись на авансцене истории в разное время, а Римская империя знаменовала вершину и конечный ее этап. Новая *origo*-модель – горизонтальная *origo nationis* (множество древ, каждое со своими корнями) в противовес вертикальной средневековой *origo gentes* (от Адама до Страшного суда) – по остроумному определению Х. Мюнклера и Х. Грюнбергера, являла собой модель мирного сосуществования в Европе (и мире) посредством генеалогического дискурса, где все известные народы Старого Света (естественно, о Европе Нанни знает не в пример больше, чем об Азии и Африке) родственны и не уступают авторитетом один другому, суверенны исторически и культурно [28]. И эту модель «подкрепляли» в т. ч. Геродот, Страбон, Птолемей, Плиний, Тацит и др. Она утверждала общие и равные исходные для легитимации нарождавшихся современных наций. Кроме того, создавала предпосылки для преодоления раскола в Империи, в Европе в целом, в мире.

Отныне и Троя – ранее общепринятая точка отсчета европейской истории – теряла свой престиж. Как свидетельство древнего, не уступающего римскому благородного, оправдывающего претензии на особое место в Священной Римской империи статуса, она оставалась востребованной в основном на уровне генеалогии того или иного правящего дома. Жертвуя славой династии (соответственно, отдельной территории / земли) во славу нации, хронисты XVI в. отдавали предпочтение автохтонным корням *Germania, Iberia, Gallia, Pannonia, Sarmatia, Anglia* и др., отождествляемых ими с современными им Германией, Испанией, Францией, Венгрией, Польшей, Англией и др. Троя теперь стала «чужой» точкой отсчета. А, конструируя миф современной нации, искали свои начала – древнее Трои.

Манифестируемые псевдо-Берозом общность и равный авторитет / равная древность народов Старого Света придали мощный импульс кардинальной ревизии «темных веков», а с ней – строительству раннемодерных национальных мифологий. Практически все они получили возможность протянуть нить *своей истории* из настоящего через «века средние» к *мифологизируемым собственным истокам* во времена ветхозаветные Ноевы. При этом приоритет христианского не перечеркивал наследия древности, наоборот, укреплял доверие к Гомеру, Геродоту, Птолемею, Ливию, Тациту, Плинию и иже с ними, а также (в первую очередь) к «собственному глубокому прошлому», коль скоро те утверждали и дополняли общее историко-культурное наследие.

«Бероз моментально и надолго подобно мутирующему гену внедрился в ДНК европейского историописания. После 1498 г. нельзя уже использовать ни одного автора без Нанни-теста» [29], – отмечает Й. Хельмрат. Триумфальное шествие псевдо-Бероза по Европе началось, едва успела просохнуть типографская краска. Его тут же взяли на вооружение немцы Конрад Цельтис, Хайнрих Бебель, Иоганн Науклер, Конрад Пейтингер, Франциск Иреник, Себастьян Франк, Себастьян Мюнстер, Иоганн Авентин и др.; во Франции, например, – Жан Лемер де Бельж; в Испании – Энио Антонио де Небриха и Луций Мариней Сикул; в Швеции – Иоганн Магнус, Якоб Гислонис, Йохан Ските; поляки Бернард Ваповский, Марцин Бельский, Станислав Сарницкий, Мацей Стрыйковский и др. У руси он лег в основу Синописа Иннокентия Гизеля (1674); следы его видны еще почти через столетие и в Древней Российской истории М. В. Ломоносова [30]. В XVI–XVII вв. псевдо-Бероз прочно вошел в школьные учебники, карты, генеалогии, популярные хроники, многочисленные переиздания трудов гуманистов, обильные комментарии к Тациту, всевозможные сборники *rerum germanicarum*, *rerum polonorum*, *rerum danorum* и др., став неотъемлемой частью образовательного плана и мировоззренческих рецепций.

Но как случилось, что нарочитая фальсификация, пусть к концу XVII в. все больше замалчиваемая, явилась *conditio sine qua non* в оформлении национальных школ историописания в Новое время, более того, дала этому процессу столь мощный толчок? Как вообще монаху пришло в голову в развитие Священного предания фальсифицировать древнейшую (исключая допотопную) историю человечества? И почему гуманисты и их последователи, вопреки здравому смыслу, так желали видеть в хронике Бероза подлинник, даже если догадывались, что это подделка? Почему *Antiquitates* псевдо-Бероза имели для них столь принципиальное значение? Все эти вопросы и кажущиеся противоречия – из области критики *ex post*. Принимая за истинное то, что в качестве истинного воображали и утверждали, ренессансные авторы отнюдь не попирали истину. Словами французского историка второй половины XVI в. Юста Скалигера, пусть *Antiquitates* и подделка, но ведь это правда [31]. Псевдо-Бероз не был для них отправной точкой и единственным основанием. Он лишь дал то, чего так ждали: некий «аутентичный» ключ к пониманию прошлого – гармонизировать его, согласовав все известные человечеству источники. При этом стал для них важным подспорьем, «резервуаром автохтоний всех видов» [32].

Проблема подлинности Бероза для ренессансных писателей не сводится к критике источника. Ведь миф псевдо-Бероза, даже разоблаченный и деконструированный, в силу своей «объективности» не нарушал логики их построений. Как ни парадоксально, сфальсифицированные *Antiquitates* Бероза объективны в том, что отражают чаяния эпохи – во имя «высшей истины» / общего блага «преодолевают» диссонанс: «именно так должно было быть». Притом специфика подобного рода мифотворчества в эпоху Возрождения заключается в том, что тогда же рождается и гуманистический по своему содержанию, конструктивный метод преодоления мифа, в основе которого лежит опора на первоисточники (*ad fontes*). Формально гуманисты не отступают от него и применительно к мистифицируемой ими (конструируемой отечественной) древности.

“Nation non fit, sed nascitur”

В своей знаменитой лекции 1882 года “*Qu’est-ce qu’une nation?*” Эрнест Ренан предложил рассматривать современную нацию как “*un plébiscite de tous les jours*”, ведь нация не существует изначально, но рождается, становится. Историю (современной) нации не дописывают в продолжение (*ab dato* +), как, например, делали это в Средневековье применительно к анналам городов, аббатств, династий, племен или даже всего мира; но всякий раз пишут заново, переписывают, ежедневно утверждая актуализированные линии преемственности ее исторической памяти.

Современную нацию (от лат. «*nascor – natus sum – nasci*» – «рождаться»), очевидно, следует отличать от наций домодерных. Вплоть до Нового времени *nationes* следует, на мой взгляд, рассматривать как, по сути, анкетные конструкции – в привязке к конкретному «месту» (племени, городу, кварталу, землячеству и др.). Ясно, что категория *natio* меняла в веках свое наполнение: от *наций-племен* (*lingua et mores*), как то единиц строя римских легионов, к *nationes* в смысле *землячеств* (как, например, в Болонском университете, где под немецкой «нацией» понимали в т. ч. поляков, чехов, шведов и пр., т. е. представителей земель к северу от Италии, тогда как сама Италия была представлена в университете несколькими «нациями»); в качестве таковых под «нациями» на Апеннинах в XV в. могли понимать также представителей разных городских кварталов; к «нациям» как *инструментам описания единого ordo christianitas* на знаменитых вселенских соборах XV в. – Констанц (1414–1418), Павия / Сиена (1423), Базель (1431–1449), где (скорее) по количественным признакам и четырем сторонам света были дефинированы основные (христианские) нации (между тем как автономные образования они были немыслимы / нежизнеспособны за рамками соборов; хотя вектор самоидентификации «своего национального» через «чужое» тогда был задан и в Церкви). Наконец, к *современным нациям как идентичностям на основе добровольной солидарной общности / общей исторической памяти*, вернее, мифе исторической преемственности некой автохтонии, т. е. к «воображаемым сообществам» в определении Бенедикта Андерсона, позицию которого я разделяю [33]. Разумеется, четких хронологических рамок у современного нациогенеза нет (он продолжается и сегодня, в т. ч. на Востоке Европы), что подтверждает многообразие используемых в историографии понятий на этот счет: «гентилизм», «протонационализм», «преднационализм» (*Pränationalismus*), «досовременная нация» (*natione premoderna*), ранний национализм, «прелюдия национализма», этноцентрический национализм, ранненациональное государство и др.

Неизменно из сего дня во времена античные и ветхозаветные прорастают, утверждаясь, современные линии исторической легитимации европейских наций. Но древность не воспринимается как некая застывшая материальная или семантическая константа. Новое время соотносит себя с ней, переосмысливает, встраивает ее в актуальный событийный ряд, трансформирует, конституирует себя через нее [34]. Древность, вслед за Средневековьем, подвергшимся в трудах ренессансных гуманистов нормализации / «деварваризации», становится объектом национализации. В итоге – подлинно «темными веками». Все громче, все полифоничнее звучит в XVI в. симфония национальных в рамках общей Европы интерпретаций прошлого, рождаются его новые (конкурирующие) сольные партии.

«Этнизируя» «свое» и маргинализируя «чужое», ренессансные гуманисты закладывали основы современных национализмов. В самой программе гуманистической культуры был скрыт пафос ее саморазрушения: возрождение классической древности сменилось ее инструментализацией, а затем преодолением (как «чужой») в интересах конструирования современного национального.

Чтобы дезавуировать разрыв истории (который не сулил не-римлянам видного места в настоящем), хронисты XVI в. релятивировали ее трехчастное деление на эпохи в рамках общего *origo*. Порывая с линиями универсальной преемственности, отрицая собственное варварство и при этом дистанцируясь от Рима как культурного образца, они (вос)создавали, *de*

facto конструировали отечественную историю, творя миф – некую воображаемую реальность – современной нации.

Едва ли не главным в этом споре был вопрос *translatio imperii et studii* – о том, кто наследует славе, власти и культуре Рима и принимает на себя бремя забот о будущем христианства. Развернувшаяся вокруг этого вопроса дискуссия между немцами, французами и итальянцами провела своего рода демаркационную линию между ними, за которыми в поисках «своего» последовали и другие. Испанцы и англичане, поляки и венгры, и др. свои декларировали национальные границы и культурное пространство, символы и героев, врагов и хранителей, язык и характер, «места памяти».

Своего рода культуртрегерами / миссионерами (такowymi они себя и воспринимали) выступили при этом итальянские гуманисты. Именно они побудили франконца Конрада Целтиса, организатора гуманистических содружеств севернее Альп, и его *sodales* взяться за проект “*Germania illustrata*”, а также вызвали к жизни проникнутые идеей германской общности “*Germania*” (1501) и “*Epitome rerum germanicarum*” (1505) Якоба Вимпфелинга, “*Saxonia*” (1505) Альберта Крантца, “*Brevis Germaniae descriptio*” (1512) Иоганна Кохлея, “*Germaniae exegeseos volumina duodecim*” (1518) Франциска Иреника, “*Annalles ducum Boiariae*” (1521) Иоганна Авентина и др. Нашедший убежище при дворе польского короля Казимира IV Филипп Буонаккорси (Каллимах) увидел в поляках потомков известной древним *Sarmatia* (1484). Антонио Бонфини из Асколи по поручению короля Матиаша I Корвина занялся венгерской историей от ее истоков (“*Historia pannonica*”, 1488). Паоло Эмилио из Вероны поведал “*De rebus gestis francorum*” (1516–1529) от древности до Людовика XII. Луций Марин Сикул написал уходящую корнями в античность испанскую историю – “*De rebus Hispaniae memorabilibus libri XXV*” (1530) для короля Фердинанда Арагонского. Полидор Вергилий из Урбино с 1507 по 1513 г. работал над “*Historia Anglica*” (впервые напечатана в 1534) для короля Генриха VII. Всем этим трудам не суждено было оставить заметного следа в национальных историографиях. Ведь великодушно (за хорошие гонорары) удревняя чужие истории, итальянские гуманисты оставляли за скобками вне критики приоритет и нормативное культурное превосходство (вечного) Рима. Отрицая таковое, нарождавшиеся современные нации вскоре откажутся от подобного снисходительного прочтения родной традиции в пользу автохтонной и самобытной.

Так, апелляция Пикколомини к немцам как спасителям Империи и христианства [35] сподвигла Целтиса сотоварищи увидеть в *Deutschland* прямую наследницу *Germania* и манифестировать преемственность ее мира изначально [36]. Они подхватили эту идею как знамя, что сыграло ключевую роль в зарождении немецкого современного национального дискурса – позволило увидеть в аморфном в прошлом, постоянно видоизменявшемся политическом мире между Северным и Балтийским морями, реками Рейном, Дунаем и Вислой общую землю немцев (*Deutschland*), единых своими происхождением, культурой, языком, религией и нравами, историей. В своем трактате “*De ritu, situ, moribus et conditione Germaniae descriptio*” (1457/1458), ставшем впоследствии программным для немецких гуманистов, Пикколомини утверждал немцев как прямых наследников германцев, когда-то описанных Корнелием Тацитом [37], и противопоставлял века их варварства современному подъему, тем самым подчеркивая более чем тысячелетнюю глубину их прошлого.

Имея в виду ту же задачу – поднять немцев против турок, – намеревался выступить на Регенсбургском рейхстаге в 1471 г. Джованантонио Кампано [38]. Так и непроизнесенную его речь напечатали лишь в 1495 г., но после многократно переиздавали с комментариями. Преследуя исключительно агитационные цели, Кампано, как и Пикколомини, восславлял воинскую доблесть германцев, признавая тем самым их неизменную природу. И если Пикколомини оттенял культурную дистанцию между древней *Germania* (языческой) и современной *Deutschland* (христианской), то Кампано нарочито сокращал ее, полагая, что

германцы на протяжении веков не изменились. На немцев как единый народ оба они возлагали ответственность за судьбы христианства. «Отныне Германия счастлива... мужественно отражая, как делала это когда-то, нападения свирепых турок, дабы Мухаммед не разорил Христову паству. А если бы сила оставила немецких воинов, повсюду сражающихся во Христе, то с нами [всеми] было бы покончено», – вторил ему в начале XVI в. Иоганн Кохлей [39]. Апологеты немецкой нации еще долго нарочито игнорировали тему разрыва истории.

Носители римско-латинской традиции – проникнутые духом исключительности итальянские гуманисты – монополизировали античное наследие, ревниво утверждая собственную избранность в «Инвективе против того, кто хулит Италию» Франческо Петрарки (1373), а также в “*Roma restaurata*” (1444–1446) и “*De Roma triumphante*” (1459), “*Italia illustrata*” (1448–1458, впервые опубликовано в 1474) и “*Historiarum ab inclinatione Romanorum imperii decades*” (1439–1453, впервые опубликованы в 1483) Флавио Бьондо, в комментариях Джованни Нанни к псевдо-берозовским *Antiquitates* (1498), где этруски представлены предтечами общеевропейской культуры, в знаменитой «Истории Италии» (1534) Франческо Гвиччардини и др. Итальянцы мечтали о возрождении славы Рима, а потому в подавляющем большинстве не принимали идею переноса Империи на Каролингов и расценивали акт коронации Карла Великого понтификом и «утверждения» его титула народом Рима не более как формальную процедуру. В Карле и его преемниках на троне они соглашались видеть лишь защитников Империи.

Наследственность династическая – от Каролингов к Капетингам – была главным доводом французских историописателей начала Нового времени в их стремлении закрепить *translatio imperii* в свою пользу. При этом те, кто признавал приоритет франкского начала в образовании Франции, апеллировали к фигуре Карла Великого; те же, кто рассматривал Галлию в прошлом как провинцию Римской империи и настаивал на непрерывности романской линии, исходили из простого перемещения административного и культурного центра из Рима в Париж в рамках единого государства. В споре с итальянцами и немцами первые заостряли соответственно проблему *translatio imperii* на Каролингов (в таком случае Ренессанс во Франции они понимали как гетерогенное явление в смысле возрождения традиций каролингского культурного подъема), вторые – проблему *translatio studii* под своды Парижского университета (и тогда идея *renovatio* вступала в противоречие с идеей *translatio*) [40]. Так или иначе, (ре)конструируя отечественную древность, французские хронисты обречены были сделать выбор: какие корни, или, скорее, их комбинацию, предпочесть – романские? франкские (= германские, а опосредованно греческие – через франков к Трое)? галльские (кельтские, т. е. автохтонные)?

В рамках династической преемственности тезис о троянском происхождении франков не противоречил идее богоизбранности французской нации. Претендовать же на автохтонные корни в таком случае было трудно: ассимилированные Римской империей, а затем германцами галлы (само понятие *Gallia* в привязке к Франции получило распространение благодаря гуманистической латыни, как, впрочем, и *Germania*, и *Sarmatia*, и др.) не могли служить для этого убедительным основанием.

Николе Жилль, клирик и королевский секретарь, в своих впервые опубликованных в 1492 г. “*Annales & Croniques de France*” отстаивал легитимность и нерушимую преемственность франкской (= французской) монархии, законным образом по милости Господа наследовавшей трон императора Священной Римской империи, а Парижский университет рассматривал как главный приют знаний в христианском мире. Один из наиболее известных представителей университетской элиты Парижа второй половины XV в., принятый при королевском дворе клирик Робер Гаген в доведенных до 1491 г. “*Rerum Gallicarum Annales*” пытался проследить родство галлов, германцев и франков. При этом он был склонен подчеркнуть, что перед вторжением в Галлию франки в большей степени были проводниками троянской культурной традиции, нежели германской. Официальный историограф бургундского двора Жан Лемер де Бельж (1473–1524) в изданных в 1511–1512 гг. “*Les illustrations de Gaule et singularitez de*

Troyes” («Зарисовки о галлах и единстве троянцев») высказывался в пользу общего происхождения всех правящих европейских династий из Трои. Из них, однако, именно франки / французы, считал он, своей борьбой за свободу Трои заслужили, чтобы центр Священной Римской империи переместился в Галлию. В целом французские авторы еще долго в XVI в. во славу правящего дома воспевали троянское прошлое франков (= французов). Например, Пьер Ронсар – в своей знаменитой «Франсиаде», первые книги которой увидели свет в сентябре 1572 г.

Патриоты *Germania* могли противопоставить политическим амбициям французского королевства и папского престола сам акт переноса Империи и высокой культуры на немцев через Каролингов. Они расценивали его как законное основание для притязаний на свою особую миссию в христианском мире. Объявляя правление Карла Великого началом возрождения Римской империи, а линию власти до Оттона I и далее считая непрерывной, немецкие ренессансные авторы предлагали две различные трактовки *translatio imperii et studii*.

Первая, (условно) *романская*, подразумевала санкцию Рима, когда папа делегировал, а римский народ признал полномочия законно избранного императора-немца. Самостоятельные начала *Germania* в этом контексте следовало искать хоть и в античности, но ключевыми моментами немецкой истории становились в таком случае победа Арминия над легионами Вара, принятие крещения, а также рождение империи Карла Великого. Такой ее интерпретации, восходящей к Пикколомини, придерживались Якоб Вимпфелинг, Себастьян Мюнстер, Иоганн Куспиниан и многие гуманисты [41].

Вторая, (условно) *автохтонная*, объявляла преемственность истории немцев из еще более глубокой (чем сам Рим) древности, в обход понесшего божественную кару Рима и папского благословения. Цельтис, Авентин и иже с ними перелицовывали средневековый миф о троянском происхождении франков. Естественно, «автохтонная» версия (как, впрочем, и «романская») настаивала на единой изначально природе германцев / немцев и самобытности их культуры. В такой редакции исходные установки Пикколомини и Кампано органично дополняли друг друга.

В связи с этим трудно переоценить значение Записок о Галльской войне Цезаря и Германии Тацита для формирования национального самосознания, историописания, самого германского мифа. Утверждение Тацита о том, что германские племена во все времена занимали *свои земли* и образовывали «особый, исконный (*indigenae*) и лишь на самого себя похожий народ (“*tantum sui similis gens*”)» [42], дало возможность Цельтису и его единомышленникам говорить о единой истории германцев на всем ее протяжении, а также побуждало к созданию общей схемы, куда бы оказались встроены (значит, «преодолены») и кельты, жившие раньше на «германских» землях, и смешение имен и культур различных этапов Великого переселения народов, и сонм языковых диалектов и религиозных культов германцев, и многое другое, что в принципе нарушало ее логику.

«Автохтонная» версия в наиболее ярком, масштабном и последовательном виде нашла свое выражение в исторической концепции абенсбержца Иоганна Авентина (1477–1534). Суммарно ее можно представить следующим образом. Германцы – носители древнейшей, не уступавшей греческой или римской, самобытной культуры. От сотворения мира они занимали земли, принадлежавшие им к моменту падения Римской империи. Широко расселившись по миру, они пребывали в неизвестности до тех пор, покуда за свои добродетели не оказались востребованы Господом. Они вернулись на свои исконные земли (пусть и под другими именами), дабы покарать зло / разрушить Рим и встать во главе четвертой – и последней – империи на Земле. Не римская культура и воспринятое через нее христианство возвысили германцев (здесь очевидна полемика с Пикколомини), но они прошли собственный путь и естественным образом приняли эстафету у Рима. А природное благонравие органично (без участия Рима) переросло у них в христианское, что лишь придало особую славу и духовное величие их прошлому [43].

Петер Хуттер напоминает, что убежденность немцев в XVI–XVII вв. в том, что они первая (в пику французам) нация Европы, базировалась не столько на «наследовании Риму» или же

гипертрофированной имперской идее, сколько на вере в более тесное, чем могли похвастать другие народы, родство с Ноем – через Туискона [44]. Уверенность немцев в том, что они «первородные от Иафета» (так считал в т. ч. Мартин Лютер) восходит к тем самым генеалогиям псевдо-Бероза и комментарию Нанни, сообщавшему, что «Ной адаптировал потомство Туискона и всех из его колена, главные среди которых немцы и сарматы, которых латиняне и галлы зовут теперь *Tuysci* (*Tuitsch* / *Deutsch*. – А. Д.). К сарматам относятся поляки, готы, русь, пруссы и даки, а также им подобные» [45]. Нигде более и ни у кого из древних об этом ни слова. Тем не менее, по крайней мере, два столетия этот пассаж из *Antiquitates* псевдо-Бероза определял в самовосприятии немцев их место на исторической карте Европы.

По мере обострения политических противоречий между римской курией и набравшими силу властителями Священной Римской империи автохтонная мифологема выглядела все более привлекательной в глазах последних. Однако Реформация и раскол направили в иное, конфессиональное, русло патетику этого противостояния, существенно подорвав позиции и влияние этого направления на развитие национального историописания в Германии. Впоследствии она раскололась на три конфессиональных дискурса – католический, лютеранский и кальвинистский, – что надолго затормозило становление национального государства. Но уже с начала XVI в. немцы осознавали общность *Germania*, а себя – единой нацией.

Так, Италия, Франция, Германия, озаботившиеся на рубеже Средневековья и раннего Нового времени поиском «своей истории», спровоцировали в Европе цепную реакцию, и их примеру в утверждении автохтонной этнокультурной преемственности от начала времен последовали и другие. Вместо единого древа человеческого от Адама до Страшного суда, собственные корни пустили новые сообщества – современные нации.

Восточные славяне на новой исторической карте Европы

Какое же место в этом мироздании занимала на пороге Новой истории Русь / русь? Найдём ли мы «русскую ветвь» в кроне Священной Римской империи, последней, согласно пророчеству Даниила, на земле перед лицом грядущего Апокалипсиса? Считали ли Русь (теперь?) неотъемлемой частью Европы, укорененной на том «широком» описанном греками и римлянами пространстве, где заходит солнце? Видел ли Запад в ней все еще потомков диких орд с окраины христианской ойкумены? А может, в свете новых генеалогий рассматривал как народ, своей древностью не уступающий прочим потомкам Ноевым? Знали ли ее заедино или уже к тому времени различали не только по городам и княжествам, но выделяли в ней разные надрегиональные этнокультурные группы?

На исторической карте мира в древности – ни в священных книгах Ветхого Завета, ни у античных авторов – руси не найти. Лишь в IX–X вв. она заявила о себе в общеевропейском пространстве через торговые контакты с Византией и военные походы, а следом – через принятие христианства. Однако единственное упоминание, на которое русь христианская по умолчанию могла рассчитывать в контексте Священного предания вплоть до Нового времени, это признание самобытности ее языка, относящегося к группе славянских. После Вавилонского столпотворения, как гласит «Повесть временных лет» (ПВЛ), «от сихъ же 70 и 2 языку бысть язык словѣнскъ, от племени Афетова, нарци, еже суть словѣне... По мнозѣхъ же времянѣхъ сѣли суть словѣни по Дунаеви... От тѣхъ словѣнъ разидошася по землѣ и прозвашася имены своими, гдѣ сѣдше на которомъ мѣстѣ». А с 852 г. «начася прозывати Руска земля». В десять шагов («От Адама до потопа лѣтъ 2242, а от потопа до Аврама лѣтъ 1000 и 82, а от Аврама до исхождения Моисѣева...») / всего в несколько строк ПВЛ пролистала календарь всемирной истории от Адама «до первого лѣта Олгова, рускаго князя, лѣтъ 29». С него и начала отсчет истории Руси.

От Бертинских анналов (середина IX в.) Русь неизменно, пока не распалась в XIII в. под натиском монголов, была *ad marginem* в поле зрения хронистов Священной Римской империи. Но ордынская экспансия нарушила привычные связи. Юго-западные земли стали частью Великого

княжества Литовского ВКЛ и Польского королевства (с 1569 – Речи Посполитой) и попали в сферу влияния Империи, будучи отныне вписаны в т. ч. в исторические нарративы Литвы и Польши. Самостоятельные Новгород и Псков почти до конца XV в. активно торговали и контактировали с Ганзой, пока не оказались подчинены Москве. Свой особый путь в эти столетия прошли некоторые западнорусские земли, например Галицко-Волынское княжество. А северо-восточные русские земли превратились в своего рода буфер между Золотой Ордой и католической Европой. Политическая зависимость северо-восточной руси от Орды – при терпимости ханов к православию и неприятии этой ветвью Рюриковичей «латинства» – на два столетия ослабила ее контакты со Священной Римской империей. Но к концу XV в. Великое княжество Московское, веком ранее начавшее собирать земли Рюриковичей под своей властью, укрепило и через обмен посольствами с Габсбургами положило начало устойчивому политическому диалогу с Западом.

Неудивительно, что к концу XV – началу XVI в. на Западе мало что знали о руси, тем более о Московии. Представления о Восточной Европе (ее климате, природных богатствах, дикости) за долгим перерывом основывались главным образом на рассказах «реабилитированных» Геродота и Птолемея, Плиния и Тацита, и др. о народах, населявших эти земли – Сарматии и Скифию – в древности. Устаревшие и обесцененные в глазах новой интеллектуальной элиты, ренессансных гуманистов, хроники 300–400-летней давности (Московии не знавшие) лишились своего авторитета. Эта часть руси вплоть до Герберштейна пребывала во многом *terra incognita* для Западного. Несмотря на развитую сеть контактов между гуманистами, новые знания о восточных славянах не становились общим интеллектуальным достоянием Западной Европы, не прирастали публично. И потому, что юго-западная русь не являлась самостоятельным субъектом европейской политики и оставалась по большей части народом отступнической «греческой веры». И потому, что Московия, будучи вдали от актуальных проблем и событий политической и культурной жизни Священной Римской империи, лежала на периферии ее интересов. (Пусть Империя и была склонна в тревожной ситуации заключить союз скорее со схизматиками, чем с турками.)

И все же земли руси к концу XV в. рассматривали на Западе уже как неотъемлемую часть Европы, христианского мира. Тем более после падения Константинополя. Русь ВКЛ / Речи Посполитой стала частью этих территориально-политических образований, а ее интеллектуалы получали образование в западных университетах и опосредовали латинскую культуру. Да и москвиты, выдавливая из своей исторической памяти недавнюю зависимость от Орды, после краха Византии мнили себя «Новым Израилем» (см. «Послание на Угрю» (1480) архиепископа ростовского Вассиана Рыло), или «Третьим Римом» (см. сочинения псковского инок Филофея), или даже потомками императора Августа – (Пруса и его отпрыска в 14-м колене – Рюрика, см. Послание о Мономаховом венце Спиридона Саавы (1510) и Сказание о князьях владимирских (1527)).

Меж тем географические представления Запада о Европе базировались на пороге Нового времени на птолемеевой картине мира, опосредованной его переводчиками, издателями и комментаторами. Еще в начале XV в. Космография знаменитого александрийца была переложена на латынь и стала в дальнейшем нормативной для ренессансных гуманистов. Незначительные дополнения к ней в том или ином ее издании второй половины XV в., казалось, не могли сколько-то существенно скорректировать ее. Однако мы наблюдаем, как новые знания постепенно, притом все более динамично, меняют географическую карту и Восточной Европы тоже. Так, уже у ф-ра Мауро в 1459 г. мы обнаружим три “*Rossia*” –

Bianca (Московская), *Negra* (Литовская), *Rossa* (Польская). Разнятся и версии птолемеевских карт этого времени. Так, на карте, изданной в Риме (вероятно, с копии карты Николая Кузанского) в конце XV в., мы найдем “*Russia Alba sive Moscovia*”; на римской карте 1508 г. – “*Russia Alba*” между Днестром и Доном, к югу от “*Moscovia*”; на карте, отпечатанной в 1513 г. в Страсбурге (*Argentina*), – “*Russia Alba*”, объединяющую все (!) земли руси от Литвы и Польши до

Московии. Однако справедливости ради следует отметить, что еще какое-то время Северную (Белую) Русь, как правило, отличали от Московии. Например, авторитетный Герхард Меркатор в 1538 г. фиксировал *Russia Alba* к северу от Западной Двины (рядом с Карелией), к юго-западу от нее – Литву, а к юго-востоку – Московию. Притом в нач. XVI в. заметно меняется (углубляется и уточняется), хотя и остается еще не вполне проясненным, этногеографическое и этнокультурное наполнение пребывавших в Западной Европе на слуху надрегиональных восточнославянских хоронимов [46].

На этом фоне особого внимания заслуживают представления о Руси картографа Мартина Вальдземюллера (1472/1477–1520) из кружка гуманистов лотарингского городка Сен-Дьё, верифицировавших античную картину мира на основе новейших на то время географических открытий и библиотечных штудий. Сравнивая обе его отпечатанные в нач. XVI в. и дошедшие до нас карты мира – “*Universalis cosmographia*” (1507) и “*Carta marina navigatoria*” (1516), – мы отмечаем, как стремительно Запад прирастал в эти годы сведениями о малоизвестных и новых землях. Если “*Universalis cosmographia*” (1507) (ил. 1) все еще базируется по большей части на птолемеевой географии (на ней мы ожидаемо найдем *Sarmatia Europea* и *Sarmatia Asiatica*, а также, например, гиперборейских скифов, *Hipporhagen* (поедателей конины), *Pthiophagen* (поедателей шишек), амазонок) (ил. 2), то не пройдет и десяти лет, как с “*Carta marina navigatoria*” (1516) (ил. 3) в европейской ее части исчезнут обе Сарматии, но появятся *Russia* и *Moscovia Regius* (соответственно, *Mosciter*) (ил. 4). Притом мы легко идентифицируем здесь их восточные пределы – Рифейские горы (Урал), найдем русские города, о которых в Западной Европе не слышали или успели забыть, – Углич, Ростов, Переславль, Белозерск, Владимир, Каргополь, Галич, Калуга и др. (пусть иногда в странной, но тем не менее узнаваемой транскрипции). Москва выделена особо – стилизованным контуром Кремля и изображением правителя на троне со скипетром в руках, с гербом. Сопровождающая изображение надпись гласит: “*Hic dominator Magno / princeps et imperator Russie et Moscouie / Podoliae et Plescouiae*”. Как видно, великий князь московский выступает в представлениях лотарингских интеллектуалов наследником киевских Рюриковичей, гарантом преемственности ее истории. Крест указывает на него как на христианского правителя. Из еще одной надписи становится ясно, что русские / москвиты – схизматики, следующие греческому ритуалу и имеющие собственную письменность. Примечательно, что Вальдземюллер к тому времени наслышан (и не только из Иордана и Константина Багрянородного) также о финно-угорских народах северо-востока Европы – перми и мордве (правда, всю мордву он помещает за Урал, в Азию, где та соседствует с ногайцами, булгарами и татарами). Значительная часть «его» Волги (Ра) протекает, преодолев Урал, в Азиатской Скифии. И все же как много нового, пусть не всегда точного, успел узнать Вальдземюллер о Руси и Московии за столь короткий – между двумя картами – срок. Но как, от кого?

Опыт торговых связей Ганзы на новгородско-псковском направлении; сведения, полученные о славянском мире через Великое Княжество Литовское и Польское Королевство, через Византийскую и затем Османскую империи; наконец, участвовавшие на исходе XV в. и далее непосредственные дипломатические контакты между Священной Римской империей и Великим Московским княжеством стали, на мой взгляд, теми каналами, по которым информация о землях руси, особенно более удаленной северо-восточной, все активнее поступала в этот период на Запад.

Активизировавшимся дипломатическим контактам мы обязаны также выходу в свет в Базеле в 1526 г. трактата Иоганна Фабри (1478–1541) “*Moscovitarum religio*” [47]. Это – запись бесед (никогда не бывавшего на Руси) Фабри с князем Иваном Ивановичем Засекиным Ярославским и дьяком Семеном Борисовичем Трофимовым, послами великого князя Московского Василия III. Через южно-германские земли они возвращались из Испании от императора Карла V и в сентябре 1525 г. ненадолго остановились в Тюбингене. В своем трактате Фабри именует Василия III не

иначе как императором Руси, во введении помещая письмо Максимилиана I к великому князю московскому, где император обращается к Рюриковичу не просто на равных, но как к императору тоже и «старшему брату»! Но на какой генеалогии основывает он это родство? [48] Этот вопрос мог бы побудить нас сегодня к увлекательному исследованию. Меж тем высокие московские посланники через толмача охотно поведали Фабри о народе московитов и их важнейших городах (помимо Москвы, о Владимире, Пскове, Новгороде, Смоленске, Твери, вероятно, Ярославле), о государственном устройстве и занятиях московитов, об их языке (славянском [49]) и о многом другом. Но обо всем этом Фабри сообщает скорее вскользь, напоминая / подтверждая, среди прочего сообщения древних о лютном холоде и богатых мехах, меде и воске как основных товарах московитов, нередко натуральном товарообмене в их землях (как, доверясь Птолемею, подчеркивает Фабри, лежащих по обе стороны от Урала – как в Европе, так и в Азии) и об отсутствии собственных серебряных денег и пр. По поводу происхождения руси Фабри, как и его современники, не задумываясь, отсылает к Птолемею, Страбону, Плинию, через них – к роксоланам / росоланам. Московиты для него – это те же рутены, назвавшие себя так по имени своей столицы либо реки, через нее протекающей, и самой столице давшей это имя [50]. Не более того, сухо и кратко, и никаких библейских аналогий или генеалогических конструкций, основанных на псевдо-Берозе (разве что династическое старшинство Василия III перед Карлом V, если принять грамоту Максимилиана I за подлинную, дало бы нам основания обратиться к сфальсифицированным Нанни Древностям). В действительности Фабри, рьяного поборника католицизма, советника и личного исповедника эрцгерцога Австрийского Фердинанда, гораздо больше интересовали «божественные установления варваров». На фоне раздоров в Священной Римской империи и раскола в церкви он искал в благонравных и следующих церковным установлениям, покорных воле государя московитах образец для подражания. Религии московитов, стилизованной как пример «истинного благочестия», уделено в трактате основное внимание. Да и сам трактат в первую и главную очередь следует рассматривать в контексте религиозной полемики того времени как завуалированный выпад против Реформационного движения.

В целом от падения Константинополя до инвектив Лютера в адрес Иоганна Тетцеля Европа представляла в трудах ренессансных интеллектуалов единым (при слабеющем водительстве понтифика) латино-греко-еврейским культурным пространством, в которое были вписаны все известные к тому времени народы Европы, включая ее восточную окраину, притом историческая карта была подвергнута радикальной ревизии.

В 1493 г. в Нюрнберге была отпечатана первая своего рода культурная энциклопедия человечества на немецком – Всемирная хроника (*“Buch der Chroniken und Geschichten”*) Гартмана Шеделя. Несколькоими месяцами ранее, в том же 1493 г., вышла в свет ее чуть более пространная латинская версия – *“Liber cronicarum cum figuris et ymaginibus”* [51]. Все еще компилятивная, но ориентированная в первую очередь на светское знание, дорогая, богато иллюстрированная и получившая по выходе широкую известность, она разошлась в лавки книготорговцев от Франкфурта до Флоренции, от Парижа до Буды и Праги. На помещенной в хронике схеме «Общего устройства мира» (*“Außtaylung der welt in gemain”*), предсказуемо опирающейся на Космографию Птолемея (ил. 5), с пока еще не очень угадываемыми очертаниями Старого Света, среди редких, нанесенных на карту (ил. 6), географических названий мы найдем рядом с Польшей и Литвой Москву (*Mosca*) (ил. 7), а на некотором удалении в северо-восточном направлении – Новгород (*Nogardum*) и Русь (*Russia*); за ними – бескрайние пространства, населенные татарами (*Tartaria*); наконец, где-то на краю света, за большими горами (Рифейскими / Уральскими? – на карте они без названия), – Скифию [52]. Всех восточных славян Шедель по умолчанию, вслед за Пикколомини, у которого охотно и много заимствует, относит к «сарматским народам востока и севера» Европы [53]. *Rhutenen* для Шеделя – латинизированное имя *Rewssen* (это следует из сравнения латинской и немецкой версий его «Хроники») [54]. Доверясь Страбону, Птолемею,

Плинию и другим древним, он производит рутенов от роксолан [55]. Различая земли руси (*Rhutenia / Russia*), литовцев (*Lithuania*) и московитов (*Mosca*), он, как и Пикколомини [56], числит литовцев среди славян [57]. О Москве ему сказать нечего, а о русских следующее: «*Rewssen* граничат с землями литовцев. Это грубый и неотесанный народ. Самый большой город там Новгород. Немецкие купцы с великим трудом совершают туда путешествия. Там много всего. Много серебра. И ценных мехов для тех, кто покупает и продает. Серебро там используют на вес, а не чеканят. Там повсюду в центре рынка четырехугольный камень, и тот, кто сможет его поднять и не уронит, получит власть в городе» [58]. Это – все, чуть более четырех строк (шеделевского) текста, тогда как очерку о современной ему Польше, что понятно, Шедель отводит тридцать строк, а Литве и того больше – тридцать три. Описывая (непосредственно перед *Reußenland*) земли *Littawern* и бытующие у них верования, среди прочих «многих сект», здесь он упоминает «греческую ересь как у болгарской руси» (*Bulgari Rewssen*) [59], распространяя таким образом имя «русь» в т. ч. на болгар [60]. В целом глава шеделевской хроники о *Rhutenen / Rewssen* почти дословно повторяет посвященную руси (*Ruthenen*) 27-ю книгу сочинения Пикколомини “*De gestis sub Federico III*” (1458), по выходе из печати (впервые – в 1490) получившего название “*De Europa*”. (Своими опусами «Европа» (1458) и «Азия» (1461) он оказал на свою эпоху влияние, переоценить которое невозможно.)

Лишь кратко останавливаясь на общепринятом, начиная с Ренессанса, и базировавшемся на сведениях из античных авторов тезисе о роксоланах / росоланах как предках рутенов / руси, подчеркну, что гуманисты не ставили его под сомнение. Не только династические, но и этнокультурные генеалогии не терпели в сознании человека того времени дисконтинуитета. И преемственность эта была освящена авторитетом древних. Вот и Вилибальд Пиркгеймер, например, в своих комментариях к *Cosmographia* Птолемея (Кн. III. Табл. 7), поясняя, кто такие роксоланы, пишет: “*Rutheni a nobis dicti, inde Russiani; et Russiae regnum*” [61]. Однако с московитами на исторической карте Европы дело обстояло куда сложнее. Рассчитывать на подсказку Птолемея, Страбона или Плиния не приходилось. И Пиркгеймер охотно отдает инициативу в этом вопросе Иоахиму Вадриану, по некоторому созвучию имен отождествившему московитов с одним из сарматских племен – оставившими малозаметный след в истории амаксобиями [62]: “*Hamaxobitae Pomponio: Vadianus putat hos esse hodie Moscovitas, eorum metropolis Moscu et amnis Mosca*” [63]. Здесь Пиркгеймер имеет в виду комментарии Вадриана к “*De orbis situ: libri tres*” Помпония Мелы, где Вадриан утверждает, что *Hamaxobitae* – это испорченное поляками имя «московиты» [64].

Линию Пикколомини–Шеделя продолжает Иоганн Кохлей (1479–1552) в своем “*Brevis Germaniae Descriptio*” (1512). Все, что он знает о “*Russia regio, Rhuteni populus*”, сводится к той же – разве что еще более краткой, чем у Шеделя, – сумме из Пикколомини [65]. При этом Кохлей различает Сарматию и Скифию. Скифию (все так же вслед за Птолемеем, Страбоном и другими древними авторами) он делит на Европейскую и Азиатскую, Сарматию целиком оставляя Европе. Каждому из этих двух крупных племенных объединений, известных в древности, он отводит собственное место на исторической карте Европы: сарматам – Польшу и юг Рутении [66]; скифам – внутреннюю Рутению по Днепру, Дону, Бугу, Азовскому морю [67]. “*Livones, Lithuanos Ruthenosque*” у него граничат с (европейскими) скифами. Так или иначе, Кохлей не задается специально вопросом о происхождении руси и лишь походя упоминает роксолан («некогда одно из скифских племен») в древности в подчинении королю Моравии [68]. О Московском княжестве и его народе Кохлей не сообщает ничего.

Конрад Цельтис (1459–1508), апостол немецкого ренессансного гуманизма, описывает в своих “*Quatuor libri amorum*” (1502) четыре стороны Германии, включая земли польские (сарматские) как часть Священной Римской империи германской нации. За ними он мысленно упирается во владения амазонок [69], где собираются «скифов мятежные орды» [70]. Знает он о них не больше Шеделя, когда «отказывает» ветреной полячке Хазилине, олицетворяющей восток

Империи: «Не подарю я тебе снега белее руно, / Гиперборейских мехов посылать в подарок не стану / Тех, которые мосх (в оригинале “*moscus*”. – А. Д.) добыл в Рифейских горах» [71]. Здесь речь идет, безусловно, о московитах. Но кто они в представлении Цельтиса, откуда ведут свое начало? И в данном случае, по моему мнению, ошибся А. Н. Немилов, когда в своем комментарии на эти строки понял “*moscus*” (З. Н. Морозкина перевела “*moscus*” на русский как «мосх» [72]) представителя известного в первые века н. э. союза племен в южной горной области Колхиды (совр. Аджария) [73]. Во всяком случае, Рифейские горы, которые сам А. Н. Немилов мнит Уральскими, вкупе с гиперборейскими мехами, упомянутыми Цельтисом, не дают оснований локализовать “*moscus*” на Кавказе. Здесь “*moscus*” – потомок библейского Мешеа / псевдо-берозовского *Moscus*.

Известный в православной редакции Ветхого Завета как Мешех / Мосох (Бытие. Х. 2), *Moscus* (в качестве первопредка московитов) оказался встроен в раннемодерную историческую карту Европы усилиями именно Джованни Нанни и его псевдо-Бероза. Во второй (и самой важной) из пяти книг псевдо-Бероза (“*De genealogiis primorum ducum post diluvium*”) среди ноанидов второго ряда – сыновей от брака сына Ноя Иафета с Андромедой (!) – вместе с другими первопредками европейцев (Гомером, Медом, Магогом, Самолесом, Тубалом / Юбалом, Тирасом, Ионом) упомянут также *Moscus* [74]. Кроме того, славяне в этой новой схеме мироздания среди древнейших народов Европы и состоят в кровном родстве с немцами: «Ной усыновил Туискона с его потомством... среди них выделяются германцы и сарматы, которых латиняне и галлы называют нынче немцами. К сарматам относятся поляки, готы, русь, прусы и даки, и им подобные» [75]. Вероятно, к этим «подобным» (“*atque huiusmodi*”) нам следует причислить и московитов. Вот что мы найдем о сарматах в комментариях Нанни на Древности псевдо-Бероза: «Туискон был князем сарматов от Рейна до Дона. Сначала их относили к скифам, как сообщает Плиний в 4-й книге “*naturalis historiae*”. Имя скифов перешло также на сарматов и германцев. Германией эту землю называли римляне, как сообщает Тацит в “*de situ & moribus Germanorum*”. Германия простирается от Рейна... до Вислы... [согласно Плинию] Первое племя вандалы» [76]; «но есть и многие другие племена [германцев], как известно из Птолемея. Собственно сарматы в Европе от Вислы, что в Кракове, до Днепра (здесь “*Boriscum fluvium*”. – А. Д.) и Рифейских гор. Рифейскими они зовутся по их предводителю Рифею, сыну Гомера, которого Моисей называет Рифат. Но в действительности сарматы [происходят] от сына Сармата Истра (и тогда Подунавье – коренные земли славян? – А. Д.). Моисей в действительности называет его Иктан или Асармавет (Асармоф, сын Сима, первоправителя Азии; так псевдо-Бероз закрепляет сарматов и в Азии тоже. – А. Д.), а Бероз – Истр или Сармат. Греки называют их савроматами» [77]. Констатируя родство германцев и сарматов / славян, Нанни не уделяет последним пристального внимания. Они на периферии его интереса к начальной истории Европы. Но от псевдо-Бероза мы узнаем, что «большой части сарматских народов Туискон положил начало на 25-й год правления Нимрода (с именем Нимрода связано строительство Вавилонской башни. – А. Д.)» [78], «тогда же правитель Вавилона Сатурн послал принцев Ассирия, Меда, Мосха (здесь “*Moscum*”. – А. Д.) и Магога: они основали царства Ассирию, Мидию и Магог в Азии, а Мосх (здесь “*Moscus*”. – А. Д.) как в Азии, так и в Европе» [79]; «на четвертый год правления Нина (муж Семирамиды. – А. Д.) Туискон своим законом укоренил сарматов на Рейне» [80]; «на шестой год правления Семирамиды у рейнских сарматов правил сын Туискона Манн» [81] и т. п. И эти откровения Нанни нашли отклик в трудах крупнейших ренессансных историописателей Германии. (Правда, как я уже писал выше, не все приняли их на веру.)

Для хорошо известного специалистам по истории Восточной Европы раннего Нового времени Альберта Крантца (1448–1517), урожденного гамбургца, долгие годы проведенного на дипломатической службе Ганзе, водораздел между культурой и варварством проходил по границе между Европой и Азией. Оттого ему важно было «заселить» в т. ч. северо-восток Европы в древности, в его представлении *Sarmatia*, народом известным, утверждая тем самым его исконное

историческое право на эти земли. Коренными жителями *Sarmatia* он считает вандалов. Им он и посвящает свою “*Wandalia*” (1500, впервые издана в 1519) [82]. А само имя *Wandalia* связывает с этнонимом *Venedae / Veneti* [83], о которых впервые упоминают еще Плиний, Тацит и Птолемей применительно к одному из племен в устье Вислы; позже в европейских языках *Veneti / Venedi* стало *umbrella term* для всех славян [84]. Поскольку этноним «славяне» античным авторам неизвестен, да к тому же, как указывает Крантц, «о вандалах, как об одном из древнейших германских племен, т. е. славянах (здесь “*Sclauorum*”. – А. Д.), не сохранилось никаких сведений» [85], он предпочитает последовательно оперировать в отношении славян этнонимом «вандалы»: «вандалами были, как в настоящее время думают, *Russi, Poloni, Bohoemi, Dalmate, Croaci*, единое племя, как мы полагаем» [86]. Таким образом, славяне становятся в его интерпретации прямыми потомками Туискона, если иметь в виду гл. II Германии Тацита. Разумеется, Крантц убежден, что вандалы / славяне происходят от сарматов, категорически не от скифов, которых античные авторы зачастую локализуют в Азии, ведь нельзя же, если следовать его логике, допустить, чтобы европейцы были отнесены к (наводившим после падения Константинополя ужас) варварам! Основываясь на псевдо-Берозе, столь стремительно вошедшем в употребление ренессансных гуманистов, Крантц стоит на том, что первый король Европы, пращур немцев Туискон, правил и Германией, и Сарматией – от Рейна до Дона, и, значит, земли эти испокон веков были заселены ими, т. е. германцы и славяне автохтонны. Крантцевская *Germania magna* (само это название заимствовано у Птолемея) состоит из трех частей: 1) *Teutonia*; 2) *Scandinavia*, т. е. Швеция, Лапландия, Исландия; 3) *Wandalia*, т. е. Русь и Литва. И если по мере удаления от Тевтонии, центра *Germania magna*, культурный уровень германских народов, как вынужден констатировать Крантц, снижается, виной тому – запоздалая христианизация, соседство азиатов-скифов и разорительные набеги монгольских орд. На выборке из псевдо-Бероза и античных писателей выстраивает он и новые генеалогии славян-германцев. Так, у истоков *Russia* он солидарно с прочими утверждает роксолан [87], ссылаясь на тех же Плиния и Страбона: “*Iam sequitur Russia, quam Plinius vocat Roxilanam siue Roxanam, Strabo quoque Roxanos siue Roxos (unda nunc effractum est, ut dicamus Russos) ad aquilonem facit spectantes, inter Tanaim & Boristhenem campestrisque pascuntur*” [88]. К сарматам Крантц относит также поляков и литовцев; русь делит на «белых» и «черных», притом больше всего руси – в подчинении московского князя, вероисповедания христианского, но восточного (читай – византийского) [89]. Крантц коротко упоминает в Вандалии и о войнах, которые на недавней памяти вел московский князь с Тевтонским орденом, и о Москве, столице княжества, никому на ту пору практически не известной [90], и о Новгороде (*Nouguardia*), который московский князь превратил в свою провинцию, угнетая его жителей [91]. Несколько слов мы найдем у него и о Пскове, построенном из дерева, но на немецкий лад, и обнесенном стенами [92]. Крантц, как и положено ганзейскому дипломату, обнаруживает известную осведомленность о современном положении дел в Московском княжестве, но не оно само по себе и не другие современные ему славянские княжества составляют предмет его специального интереса, а *Germania magna*, частью которой славяне, согласно изысканиям Крантца, извечно были и являются.

В том же великогерманском контексте *ab antiquitate* несколько больше о «московитах» нам расскажет ученик Цельтиса баварец Иоганн Авентин, с 1517 по 1521 г. подготовивший по заказу правящего дома Виттельсбахов “*Annales ducum Boiariae*”, а с 1525 по 1532 гг. – их немецкоязычную версию, «Баварскую хронику». Вслед за псевдо-Берозом (одним из основных, наряду с Тацитом, своих источников), как и Крантц, полагая Туискона первым королем Европы, Авентин записывает в его владения «все земли и страны от Рейна до реки Дон или Малый Дунай, которая берет начало в Московском княжестве» [93]. Описывая земли «виндов или вендов, как они зовутся на нашем языке, или славян на их языке», а им Авентин посвящает отдельную главу (“*Von den Winden und Wenden / der andern in Germanien Zungen*” [94]), он добросовестно поименовывает самые крупные населенные ими земли на западе Европы, как то: Далмацию,

Хорватию, Иллирию, Боснию, Истрию и др., а на востоке – «могущественнейшие державы и королевства, входящие в Германию (sic! – А. Д.), назовем здесь королевство Богемия, на их языке – Цэхо (здесь “*Zächo*”. – А. Д.), Королевство поляков, Русь, червоную и белую, и Московитов (здесь “*Mosquiter*”. – А. Д.), граничащих с татарами и азиатами» [95]. О началах Московии он поведает нам следующее: «Гомер, первый король, отправился со своими немцами (*Tuitschen*) [96] в римские владения (*Welschland*), у него было три сына, их имена – *Asch*, *Reph* и *Tagus*, каждый из них говорил на своем языке. *Tagus* на испанском, *Reiph* или *Reib* на славянском (*Windisch*), он (*Reiph*. – А. Д.) осел в белой Руси вместе с братом своего отца (т. е. Гомера, см. генеалогии псевдо-Бероза. – А. Д.) *Моѡка* (согласно опирающемуся на псевдо-Бероза Авентину, “семнадцатым князем немцев” [97]. – А. Д.), от которого эта страна получила свое имя. *Ash* был немцем, от него Польша и Пруссия многие годы тому назад *Aschaburgk* [98] звались» [99]. Таким образом, Моска, сын Иафета и брат Гомера (их братскими узами читатели Авентина, вероятно, должны были объяснить себе, почему московиты приняли именно «греческую веру») и его племянник Реф [100] выступают в качестве первопредков восточных славян, руси и московитов. Притом в этой паре старшинство – за московитами. Авентин исходит из того, что немцы и сарматы [101] родственны друг другу: «Сарматия по-гречески *Scharmats Land*, теперь там *Windische Marckt* (Словения. – А. Д.), теперь там живут большие народы, *Preussen / Liefflender / Littauwer / Poläcken / Reussen / Moscabiten* / и часть татар, но когда-то на протяжении продолжительного времени в этой местности обретались и баварцы» [102]. Сарматия и Скифия библейских времен, утверждает Авентин, это тоже исконно германские земли. Свое утверждение он подкрепляет ссылками на древних: «*Teutschland* Геродот именует *Scythia*, немецкой Скифией, и сообщает, что в Скифии начинается великая река Европы Дунай»; и Курций Руф заявляет, что «народ, который некогда [жил] в Азии, в землях, которые ныне называют Татарией (*Tartarey*), звался в древности скифами (*Scytas*), они пришли из Европы и Германии, или Великогермании (*aus Europa und Germanien / oder grossen Teutschland*). Оттого-то Плиний прямо и четко заявляет, что Скифия – это земля немцев (*Teutschland*), а на нашем языке *Schitz* и *Schyter* (совр. нем. *Schützer*, защитник. – А. Д.), он сын Геркулеса и брат нашего первого пращура» [103]. Но если немцы автохтонны (*indigenae*) и населяли свою территорию (Великогерманию, *grosses Teutschland*) изначально, о чем пишет Тацит, то причем здесь скифы и тем более татары? Суть в том, что баварец не противопоставляет сарматов и скифов (и те, и другие у него германских корней!), а оба союза – германцам. Эту проблему он решает радикально, не так, как Крантц. Он максимально широко закрепляет на исторической и ментальной карте Европы немецкое присутствие: для него и скифы, и сарматы, а наряду с ними и кимры, амазонки, кельты, готы, данайцы, фракийцы, галлы, гипербореи и многие другие известные от начала времен народы – всего лишь имена, под которыми потомков Туискона (*Teutschen*) знали в древности [104]. Притом сначала из Европы германцы под гнетом римлян переселились в Азию, а затем, окрепнув, вернулись на свои земли в Европу. Как тут не вспомнить Плиния Старшего, заявлявшего, что «имя скифов повсюду переходит в имена сарматов и германцев» (30: IV: 80). Неудивительно поэтому, что даже набеги скифов на Египет фараонов, упоминание о которых мы найдем у Геродота, Авентин легко заносит в актив древних германцев, коль скоро в одном из древнеегипетских мифов встречается слово, созвучное фригийскому (у Авентина фригийцы = *Freien* = *Franken*, т. е. фригийцы – одно из древнегерманских племен) “*beck*” (осталось от контактов с немцами / скифами?) [105]. Ранняя история германских народов выглядит у него следующим образом. Исконная *Germania magna / grosses Teutschland* простирается от Северного и Балтийского морей до Дуная, от Рейна до Вислы; на определенном этапе своей истории немцы, притесняемые Римом, вынуждены были уйти на восток, где их знали уже под другими именами; там (в т. ч. в Трое) они принадлежали к самым знатным родам; потом вернулись в Европу на свои земли и, отказавшись от старых имен, дабы забыть период гонений со стороны Рима, и взяв новые, спустя столетия были призваны Господом

встать во главе последней империи на Земле, Священной Римской империи германской (!) нации [106].

Не в пример Авентину корректно в отношении ранней истории Европы мнение его друга эльзасца Беата Ренана (1477–1534), *alter ego* Эразма. Не заразившийся (а это редкое исключение среди ренессансных гуманистов) вирусом псевдо-Бероза, Ренан в круговерти Великого переселения народов не находит московитов, как, впрочем, и *Rhutenen / Rewssen*. Разве что, отсылая к античным авторам в своих, по существу, антикварных “*Rerum germanicarum libri tres*” (1531) – филологических экскурсах к *lectio historiarum*, – периферийно пытается наметить основные пути миграций славян. Притом его внимания заслуживают разве что (упомянутые всего-то несколько раз) богемцы, поляки и лужичане, часто на протяжении истории Германию «беспокоившие». Впервые на карте Европы, на Дунае, венды объявляются у Ренана во второй половине VI в., в годы правления византийского императора Маврикия. В отличие от Крантца, Ренан отказывается понимать под вандалами славян [107], справедливо предпочитая увязывать вандалов с испанской Андалусией и напоминая, что в плиниевом перечне германских (!) народов вандалы идут первыми. Все, на что осмеливается Ренан, так это предположить, что славяне – скифского происхождения [108]. А потому он с недоверием относится к включению Аррианом скифов и сарматов в число “*populi ueteris Germaniae*”, тем самым заявляя свою позицию на сей счет [109]. Не вдаваясь в спекуляции, он оставляет Сидонию, Клавдиану и Плинию поведать о диких народах Скифии.

И все же попытки заальпийских ренессансных гуманистов встроить русь и московитов (вместе и порознь) в заново прочитанную начальную европейскую историю (вернее, в разные ее нарождающиеся современные национальные версии), в данном случае в мифологему Великогермании, симптоматичны для конца XV – начала XVI в. Московию / московитов, Русь / русь закрепляют на когнитивной и исторической карте Европы, столь разительно и динамично видоизменяющейся в XVI в. Отныне они уже не выпадут из поля зрения Запада. Их вписывают в общеевропейскую, как ее понимает Запад, (христианскую) систему культурных и политических координат, общеевропейский дом перед лицом экзистенциального врага, «чужого» – турок, Османской империи, Азии. При этом в т. ч. «национализируя» и их самих, и их прошлое. Историческая география становится в это время одним из принципиальнейших аргументов (каковым, впрочем, всегда и была) в «состязании наций». Ренессансный синтез христианской и (языческой) античной традиции секуляризировал историю Европы, дезуниверсализировал ее, нарушил устоявшиеся иерархии и представления о центрах и перифериях, в целом изменил представления об истории, и в новых политических раскладах позволил искать новые, основанные на принципиально иной культурной и мировоззренческой парадигме линии преемственности.

Своя история? (заключение как приглашение к сборнику)

У истории много уровней «своего» – семья / род / династия, племя, город, регион, территориальное государство, монастырь, конфессия и др. Но Новое время раздвигает границы этих общностей, открывает новые горизонты «своего».

На рубеже XV–XVI вв. начинает оформляться институт современной нации как добровольного «воображаемого сообщества», базирующегося на едином историческом и культурном наследии. Рядом с ним в Европе продолжали звучать, постепенно уходя в прошлое либо теряя свой символический вес, традиционные универсалистские линии исторической легитимации – через Священное предание, через Трою, через Рим. Идея современной нации как надрегиональной этнокультурной общности была им иррелевантна.

В этих универсалистских парадигмах, как, впрочем, и в привычной для средневекового мировоззрения системе историко-культурных координат – закрытой, статичной, иерархичной, *a priori* не приемлющей дисконтинуитета, – Руси / руси, тем более Московии, в древности места не

было. Ни Ветхий Завет, ни троянские сказания, ни римская мифология их не знали. Но на пороге Нового времени на основе «примиряющего все традиции» псевдо-Бероза Джованни Нанни (вероятно, по инициативе понтифика) предлагает закрепить за восточными славянами их земли от начала четырех царств, от начала истории вообще. Притом московитов с их первопредком Мосохом он числит отдельно от руси немосковской, пращуром которой, как и всех прочих славянских народов, называет Сармата (Истра).

Входя в Новое время и пытаясь вписать себя в новоотредактированную единую культурную европейскую традицию (каковой она предстала после падения Константинополя в *Oratio* Пикколомини), (разная) русь, ориентируясь на Запад, – чем дальше на восток Европы, тем позже, – творила (разные) мифы самобытной глубокой древности, сулившие ей равный с прочими авторитет *in domo propria*. Да и сам Запад на свой лад и в собственных интересах встраивал в него русь *ab ovo*.

С Новым временем на смену универсальной моноцентричной постепенно приходит полицентричная в своей основе (национальная) парадигма истории. Она дает каждому из известных на то время в Старом Свете народов шанс преодолеть комплекс «культурной неполноценности» – выстроить самостоятельный автохтонный, равноавторитетный всем прочим, отрицающий собственный дисконтинуитет метанарратив, не зависимый от общего центра, будь то библейского, троянского, или римского, или даже доминирующего родственного. Новое время требует нового прочтения прошлого, соответственно – отказа от прежних генеалогий, отныне понимаемых как «чужие». Новая система культурных координат провоцирует также отказ от, казалось бы, вечной, основанной на Священном предании иерархии в пользу автохтонии. Новое «ссорится» со старым, на рубеже XV–XVI вв. еще более обострившим конфликт между высоким Римом и всеми прочими, т. е. «варварами». Если обозначить тенденцию, то прошлое постепенно перестает быть аргументом самоутверждения в политике единой системы координат. Каждая из нарождавшихся современных наций имеют свою, именно она приоритетна. Теперь ее настоящее диктует ее прошлое.

В условиях утверждающейся полицентричности Новое время провоцирует центробежные искания. Они основаны либо на общепризнанном авторитете античных авторов (вспомним сообщения Геродота, Птолемея, Страбона, Плиния и др. о сарматах и скифах, обитавших в древности на землях, которые к концу XV в. занимала русь, – эти древние племенные союзы были стилизованы под русь древнюю), либо на генеалогиях псевдо-Бероза, даровавших каждому известному европейскому народу собственного пращура (например, Мос(о)ха – московитам; через польских историописателей XVI в., а позже также украинских церковных интеллектуалов Мос(о)х проник-таки во второй половине XVII в. и в московские нарративы), либо на (ре)конструкциях автохтонных / раннемодерных национальных мифологиях, например на хазаризме.

Однако какое-то время еще была востребована опция принципиального «игнорирования» Запада (где Рим – священный центр, а император – его щит). Москва утверждала «иное свое» в качестве альтернативного центра и нормативного образца (например, через концепции «Москва – новый Израиль», «Москва – Третий Рим» и др.) и отказывалась от «подсказанного» Западом места в общей иерархии / (позже) общем доме европейских народов в пользу суверенной династии. В споре с Западом она претендовала если не на водительство в христианской ойкумене, то на оппозицию Риму и главенство в восточнославянском пространстве.

Но взаимное тяготение Запада и Востока Европы в XVII в. усиливалось. Наконец, «Петр Великий нашел у себя дома только лист белой бумаги и своей сильной рукой написал на нем слова *Европа* и *Запад*» (П. Я. Чаадаев). В отсутствие убедительных аргументов, позволявших России претендовать на место *primus inter pares*, Петр I взялся возвысить новый Рим, «славою Европу побудив к своему вниманию» [110]. А утвердить Россию в западной системе исторических координат и по ее лекалам – такую задачу поставил перед собой М. В. Ломоносов,

в середине XVIII в. публично вступивший в ожесточенный спор с немцем Герхардом Фридрихом Миллером (на тот момент официальным историографом Российской империи) о началах Руси: «Всяк, кто увидит в российских преданиях равные дела и героев, греческим или римским подобных, унижать нас пред оными причины иметь не будет» [111].

Оказавшаяся на несколько веков на распутье и ставшая объектом политического, конфессионального и культурного противоборства, русь немосковская выбирала свой шлях. Перенять ли западные ценности или московские / российские как свои? Искать ли компромисс между Западом и Востоком Европы, осмыслив свое прошлое на основе потенциально разных (какими их тогда видели) векторов будущего? Либо-таки утверждать исконно «свое» – собственную надрегиональную этнокультурную общность (прообраз будущей современной нации).

-
- [1] Широкий историографический обзор исследований на этот счет предлагает Эрих Мойтен., см.: *Meuthen E. Der Fall von Konstantinopel und der lateinische Westen // Historische Zeitschrift. Bd. 237. Heft 1. 1983. S. 1–35.*
- [2] См.: *Helmrath J. Enea Silvio Piccolomini – Vater des modernen Europagedankens // Europa und die Europäer. Quellen und Essays zur modernen europäischen Geschichte. Festschrift für Hartmut Kaelble zum 65. Geburtstag / hg. von Rüdiger Hohls, Iris Schröder, Hannes Siegrist. Stuttgart, 2005. S. 361–366.*
- [3] Так об Османской империи на стыке XV–XVI вв. пишет Фернан Бродель, см.: *Бродель Ф. Время мира. Т. 3. М., 1992. С. 480.*
- [4] Соглашусь в этом с Йоханнесом Хельмратом, см.: *Helmrath J. Enea Silvio Piccolomini. S. 361–366; id. Pius II. und die Türken // Europa und die Türken in der Renaissance / hg. von Bodo Guthmüller und Wilhelm Kühlmann. Tübingen, 2000. S. 79–137; id. Christliches Europa // Europa als kulturelle Idee. Symposium für Claudio Magri / hg. von Stefan Kadelbach. Baden-Baden, 2010. S. 47–70.*
- [5] В 1454 г. Пикколомини еще епископ Сиены, а в 1456 г., поддержанный императором, он был избран кардиналом и переехал в Рим.
- [6] *Helmrath J. Enea Silvio Piccolomini. S. 365.*
- [7] Идея обращения мусульман в христианство курсировала задолго до вторжения турок на европейский континент и до упомянутого письма Энея Сильвия к Мехмету II. Еще в сер. XII в. ее озвучил Петер де Венерабиле, см.: *Schwoebel R. The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk. Nieuwkoop, 1967. P. 220.*
- [8] *Helmrath J. Enea Silvio Piccolomini. S. 365.*
- [9] Подробнее см.: *Доронин А. В. Падение Константинополя в 1453 году и турецкая угроза в ренессансной публицистике // Новая и новейшая история. 2015. № 3. С. 3–25.*
- [10] См.: *Thumser M. Türkenfrage und öffentliche Meinung. Zeitgenössische Zeugnisse nach dem Fall von Konstantinopel (1453) // Europa und die osmanische Expansion im ausgehenden Mittelalter / hg. von Franz-Reiner Erkens. Berlin, 1997.*
- [11] *Frank G. Vorwort: Piccolominis Europa-Schrift // Enea Silvio Piccolomini. Europa / hg. von Günter Frank und Paul Metzger, übers. von Albrecht Hartmann. Heidelberg; Ubstadt-Weiher; Basel, 2005. S. 7.*
- [12] *Christensen S. T. Eurocentrism in the Fifteenth Century. The Birth of Identities. Denmark and Europe in the Middle Ages. Copenhagen, 1996. P. 275–300.*
- [13] Понятие «средневековье» (*ævum medium*) впервые употреблено в 1453 г. итальянским гуманистом Флавио Бьондо.
- [14] *Петрарка Ф. Сочинения философские и полемические. М., 1998. С. 385.*
- [15] Это понятие предложил Каспар Хирши, см.: *Hirschi C. Wettkampf der Nationen. Konstruktionen einer deutschen Ehrgemeinschaft an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit. Göttingen, 2005.*
- [16] Правда, до разгрома Византии именно греков мнили главными врагами *ordo christianus*. Как известно, в рядах турецкого войска на штурм Константинополя шли около 30 тыс. христиан,

притом большинство из них не по принуждению, см., напр.: *Evert-Kappesowa H. La tiare ou le turban // Byzantinoslavica. 1953. № 14. P. 255.*

[17] Правда, этимологическая созвучность имени и географическая близость (применительно ко 2-й пол. XI в.) мест, из которых турки пришли в Европу, к мифологической Трое поначалу побудили Колюччо Салютати и Пикколомини говорить об их троянском происхождении: от Теускри (лат. Teucer – первый царь земли Трояда). Победы турок некоторые объясняли запоздавшим, но справедливым возмездием «троянцев» грекам / схизматикам. А Мехмет II, стремившийся закрепиться в Европе, подхватил версию о троянских корнях его предков и потворствовал слухам, якобы его род восходит к одному из принцев императорского дома Комнинов, эмигрировавшему в Конью / Иконию (в 1096–1308 гг. – столица сельджукских султанов), принявшему там ислам и женившемуся на сельджукской княжне [] (династия Османов действительно состояла в родстве с византийскими императорами по женской линии: дочь Иоанна VI Кантакузина Теодора в 1346 г. вышла замуж за султана Орхана). Но возражения насчет троянских / европейских корней династии Османов не заставили себя долго ждать: как эти жестокие варвары, утопившие христианский Константинополь в крови, могут быть связаны благородными родственными узами с римлянами, франками, бриттами?; они не кто иные, как азиаты / дикие скифы. Следуя этой эмоциональной логике, подпитывавшейся по большей части страхами, турки не смели претендовать быть европейцами.

[18] См.: *Доронин А. В. Post diluvium. К истории одной (не)удавшейся фальсификации // Историческая память в культуре эпохи Возрождения / ред. Л. М. Брагина. М., 2012. С. 128–140.* См. также: *Lehr T. Was nach der Sintflut wirklich geschah. Die Antiquitates des Annii von Viterbo und ihre Rezeption in Deutschland im 16. Jahrhundert. Frankfurt a. M., 2012; Münkler H., Grünberger H. Nationale Identität im Diskurs der deutschen Humanisten // Nationales Bewusstsein und kollektive Identität / hg. von Helmut Berding. Frankfurt a. M., 1994; Baffioni G. Annio da Viterbo, documenti e ricerche. Roma, 1981; Weiss R. The Renaissance Discovery of Classical Antiquity. Oxford, 1969; и др.*

[19] *Münkler H., Grünberger H., Mayer K. Nationenbildung. Die Nationalisierung Europas im Diskurs humanistischer Intellektueller. Italien und Deutschland. Berlin, 1988. S. 244.*

[20] См.: *Borst A. Der Turmbau zu Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker. 4 Bde. (1957–1962). Bd. 3, 1. S. 975.* К этому мнению Арно Борста присоединяются многие исследователи.

[21] Здесь монах вплетает в канву ветхозаветного предания свидетельство Тацита: «В древних песнопениях, – а германцам известен только один этот вид повествования о былом и только такие анналы, – они славят порожденного землей бога Туистона», см.: *Тацит. О происхождении германцев. 2.*

[22] См.: *Johannes Annius Viterbensis recte Giovanni Nanni (1432–1502). Commentaria & editiones / hg. von A. Sommer. Wien, 2004 (2 Bde). Bd. 2. P. 16.*

[23] См.: *Тацит. О происхождении германцев. 2.*

[24] Так, например, первая утверждала, что германские племена пришли из Передней Азии, тогда как Тацит был «склонен считать их исконными жителями этой страны», см.: *Тацит. О происхождении германцев. 2.*

[25] См. на этот счет, напр.: *Шмидт Х.-Й. Периферия без центра. Дебаты на вселенских соборах // Центры и периферии европейского мироустройства / отв. сост. и отв. ред. серии А. В. Доронин (= Россия и Европа. Век за веком). М., 2014. С. 87–111.*

[26] *Münkler H., Grünberger H., Mayer K. Nationenbildung. S. 246, Anm. 40.*

[27] “Ut complures autores tradunt, verum est, quod philosophiae initium et litterarum simul non a Graecis, sed antiquissimis Phenicibus, Assyris, Caldeis, Janigenis, Hispanis et Samotheis atque germanis et Egyptis emanavit”, см.: *Nanni G. Commentaria // цит. по: Hutter P. Germanische Stammväter und römisch-deutsches Kaisertum. Hildesheim u. a., 2000. S. 52, Anm. 181.*

[28] *Münkler H., Grünberger H., Mayer K. Nationenbildung. S. 253.*

[29] *Helmrath J.* Die Umprägung von Geschichtsbildern in der Historiographie des europäischen Humanismus // Von Fakten und Fiktionen. Mittelalterliche Geschichtsdarstellungen und ihre kritische Aufarbeitung / hg. von J. Laudage. Köln; Weimar; Wien, 2003. S. 333.

[30] См.: *Доронин А. В.* Древняя Русь до Древней Руси: М. В. Ломоносов о началах российской нации // Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства / отв. сост., отв. ред. серии А. В. Доронин (= Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени). М., 2017. С. 358–393.

[31] Так емко сформулировал позицию Скалигера на этот счет Вернер Гёц, см.: *Goez W.* Die Anfänge der historischen Methoden – Reflexion in der italienischen Renaissance und ihre Aufnahme in der Geschichtsschreibung des deutschen Humanismus // Archiv für Kulturgeschichte. Bd. 56. Heft. 1. Köln; Wien, 1974. S. 36.

[32] *Helmrath J.* Die Umprägung von Geschichtsbildern. S. 333.

[33] На русском подробнее на этот счет см.: *Доронин А. В.* Миф нации: приглашение к дискуссии // Вестник Удмуртского университета. Вып. 3 (История и филология). Ижевск, 2011. С. 146–152; <https://cyberleninka.ru/article/n/mif-natsii-priglasenie-k-diskussii> [09.04.2018]. См. также, напр.: *Münkler H., Grünberger H.* Nationale Identität im Diskurs der deutschen Humanisten; *Münkler H., Grünberger H., Mayer K.* Nationenbildung; *Hirschi C.* Wettkampf der Nationen; *Ascher R. E.* National Myths in Renaissance France. Francus, Samothès and the Druides. Edinburgh, 1993; *Borchardt Frank L.* German antiquity in Renaissance myth. Baltimore; London, 1971; *Chroniques nationales et chroniques universelles. Actes du Colloque d'Amiens 16–17 janvier 1988.* Göppingen, 1990; *Goez Werner.* Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Tübingen, 1958; *Helmchen Annette.* Die Entstehung der Nationen im Europa der Frühen Neuzeit. Ein integraler Ansatz aus humanistischer Sicht. Bern, 2005; *Hutter Peter.* Germanische Stammväter und römisch-deutsches Kaisertum. Historische Texte und Studien. Hildesheim; Zürich; New York, 2000; *Krapf Ludwig.* Germanenmythos und Reichsideologie: frühhumanistische Rezeptionsweisen der taciteischen “Germania”. Tübingen, 1979; *Krebs Christopher B.* Negotiatio Germaniae: Tacitus Germania und Enea Silvio Piccolomini, Guanantonio Campano, Conrad Celtis und Heinrich Bebel. Göttingen, 2005; Latein und Nationalsprachen in der Renaissance / hg. von Bodo Guthmüller. Wiesbaden, 1998; *Miedema Hessel.* Die Niederlande: Wieso Renaissance? // Die Renaissance im Blick der Nationen Europas / hg. von Georg Kaufmann. Wiesbaden, 1991; Mythen der Nationen: ein europäisches Panorama / hg. von Monika Flacke. München; Berlin, 1998; Nation und Nationalismus in Europa: Kulturelle Konstruktion von Identitäten. Festschrift für Urs Altermatt / hg. von Catherine Bosshart-Pfluger, Joseph Jung und Franziska Metzger. Frauenfeld, 2002; Nationale und kulturelle Identität: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit / hg. von Bernhard Giesen. Frankfurt a. M., 1991; *Norden Eduard.* Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania. Darmstadt, 1959; *Ridé Jacques.* Un grand projet patriotique: Germania illustrata // XVIIIe colloque international de Tours. L'Humanisme Allemand (1480–1540). Limoges, 1979; *Stauber Reinhard.* Nationalismus vor dem Nationalismus? Eine Bestandsaufnahme der Forschung zu “Nation” und “Nationalismus” in der Frühen Neuzeit // Geschichte in Wissenschaft und Unterricht. Jahrg. 47. Heft 3. März. 1996. S. 139–165; Zur Geschichte der Gleichung “germanisch-deutsch”: Sprache und Namen, Geschichte und Institutionen / hg. von Heinrich Beck, Dieter Geuenich, Heiko Steuer und Dietrich Hakelberg. 2004; u.a.

[34] «Трансформации античности» (“Transformationen der Antike”, SFB 644) – так назывался исследовательский проект, объединивший историков университета Гумбольдтов (Берлин). О его концепции см.: *Böhme H.* Einladung zur Transformation // Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels / hg. von H. Böhme, L. Bergemann, M. Dönike, A. Schirrmeister, G. Toepfer, M. Walter, J. Weitbrecht. München, 2011. S. 7–31; Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels (Vorwort der Herausgeber) // Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels. S. 39–56. Среди его результатов следует упомянуть здесь, напр.:

- Antikes erzählen. Narrative Transformationen von Antike in Mittelalter und Früher Neuzeit / hg. von A. Heinze, A. Schirrmeister, J. Weitbrecht. Berlin, 2013; Grenzen der Antike. Die Produktivität von Grenzen in Transformationsprozessen / hg. von A. Heinze, S. Möckel, W. Röcke. Berlin, 2014; u.a.
- [35] В Константинопольском бедствии Пикколомини от лица всего христианского мира обращается к немцам, стоящим во главе Империи, с призывом возглавить крестовое войско: «Значит, вы тевтоны, если, как я надеюсь, уподобитесь своим предкам [...] вы – Germani». См. выдержки из этой его речи:
http://www.europa.clío-online.de/site/lang__de/ItemID__96/mid__11373/40208215/default.aspx [10.07.2018].
- [36] См.: 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.
- [37] Одним из первых он получил возможность ознакомиться с заново открытым в сер. 1450-х гг. трактатом Тацита «О происхождении германцев и местоположении Германии».
- [38] Джованни Антонио де Теолис (1429–1477), секретарь кардинала Франческо Пикколомини-Тедескини (племянника Энея Сильвия).
- [39] *Cochlaeus Johannes. Brevis Germaniae descriptio* (1512) / hg., übers. und komment. von Karl Langosch. Darmstadt, 1976. S. 64–65.
- [40] О том, как решали проблему *translatio imperii et studii* итальянцы и французы, см.: Maissen T. Von der Legende zum Modell: Das Interesse an Frankreichs Vergangenheit während der italienischen Renaissance. Basel; Frankfurt a. M., 1994; Krämer U. Translatio imperii et studii: Zum Geschichts- und Kulturverständnis in der französischen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Bonn, 1996; Münkler H., Grünberger H., Mayer K. Nationenbildung.
- [41] См.: Münkler H., Grünberger H., Mayer K. Nationenbildung. S. 184–195.
- [42] Тацит. О происхождении германцев. 2. Античные историки традиционно делили народы на «исконные» (*indigenae*), «пришлые» (*advecti*) и «смешанные» (*mixti*).
- [43] Подробнее об исторической концепции Авентина см.: Доронин А. В. Историк и его миф: Иоганн Авентин (1477–1534). М., 2007; особенно см. С. 133–170; он же. Иоганн Авентин и монастырские библиотеки // Книга в культуре Возрождения / ред. Л. М. Брагина. М., 2002. С. 189–197; он же. Миф и национальное историописание в культуре Возрождения в Германии // Миф в культуре Возрождения / ред. Л. М. Брагина. М., 2003. С. 198–209.
- [44] Hutter P. Germanische Stammväter und römisch-deutsches Kaisertum. S. 43–44.
- [45] “Noa sibi in filios adaptavit Tuysconis posteritatem, et ideo in eius arbore ponuntur et non aliorum nepotes, in quo praecellunt Germani et Sarmatae, qui dicuntur nunc Tuysci a Latinis et Gallis. Sarmatae autem populi sunt Poloni, Gothi, Russi, Prussiani et Daci, atque huiuscemodi”, см.: Johannes Annius Viterbensis recte Giovanni Nanni (1432–1520). Commentaria & Editiones. Bd. 2. S. 15.
- [46] На это в 1940 г. из эмиграции обращал внимание А. В. Соловьев, см.: Соловьев А. В. Белая и Черная Русь. Опыт историко-политического анализа // Pax Rossica. Русская государственность в трудах историков зарубежья / авт.-сост. Е. А. Бондарева. М., 2012. С. 290–326, здесь особенно см. С. 306–307.
- [47] Этот трактат Фабри вызывает понятным образом особый интерес у коллег, занимающихся историей Великого княжества Московского нач. XVI в. На латыни с параллельным переводом на русский его издал О. Ф. Кудрявцев, см.: Fabri Ioannes. Moscovitarum religio // Россия в первой половине XVI в.: взгляд из Европы / сост. О. Ф. Кудрявцев. С. 135–216. Именно этим изданием я пользовался при работе над статьей.
- [48] Там же. С. 144. В 1718 г. в России эта «Грамота императора Максимилиана» впервые оказалась востребована в большой политической игре по повелению Петра I как доказательство исторической легитимности императорского титула русских царей. Как склонны думать некоторые из исследователей, проект грамоты был составлен в самой Москве в 1514 г. и тогда же переведен на немецкий язык. Так, подлинность грамоты Максимилиана I к Василию III не

принимал на веру, основываясь на предшествующей историографии, авторитетный С. Л. Пештич, см.: *Пештич С. Л.* Русская историография XVIII в. Ч. I. Л., 1961. С. 78. Противоположного мнения сегодня придерживается О. Ф. Кудрявцев, см.: *Россия в первой половине XVI в.: взгляд из Европы*; см. особенно С. 22–27.

[49] *Fabri Ioannes*. *Moscovitarum religio*. С. 150: “Lingua ueri eis est, qua sibi multum cum Bohemis, Croatis, et Sclauonibus conuenit, adeoque uicina, ut Sclauo Moscouitam plene percipiat... Sclauonum autem linguam a confusione, quae in Babel tempore Nembrotis fortis illius in Genesi uenatoris facta est, nomen accepisse tradunt historici”.

[50] Там же. С. 147.

[51] О Шеделе см.: *Доронин А. В.* Шедель Гартман // *Культура Возрождения. Энциклопедия*. Т. 2, Кн. 2 / отв. ред. О. Ф. Кудрявцев. М., 2011. С. 597–599.

[52] *Schedel Hartmann*. *Weltchronik*. Kolorierte Gesamtausgabe von 1493 / Einleitung und Kommentar von Stephan Füßel. Weltbild, 2005. S. XIII.

[53] Ср.: *Enea Silvio Piccolomini*. *Europa* / hg. von Günter Frank und Paul Metzger; übers. von Albrecht Hartmann. Heidelberg; Ubstadt-Weiher; Basel, 2005. S. 166.

[54] В латинской версии «Хроники» это *Rutheni*, см.: <http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0003/bsb00034024/images/index.html?id=00034024&fip=193.174.98.30&no=&seite=650>

[55] Примечательно, что если в латиноязычной “*Liber cronicarum cum figuris et ymaginibus*” мы найдем повторенную вслед за Пикколомини отсылку к Страбону, считавшему рутенов потомками “*Roxaner*”, то в немецкой “*Buch der Chroniken und Geschichten*” она опущена.

[56] Ср.: *Enea Silvio Piccolomini*. *Europa*. S. 173.

[57] “...das gezueng diss volcks ist Windisch”, см.: *Schedel Hartmann*. *Weltchronik*. S. CCLXXVIII Rückseite.

[58] Ibid.

[59] Ibid.

[60] Меж тем, как известно, болгары относились к тюркским племенам (возможно, с иранскими элементами), которые были ассимилированы к IX в. (накануне принятия христианства) славянами, и вместе вошли в состав Первого Болгарского царства.

[61] См. Птолемея в издании Себастьяна Мюнстера: *Geographia universalis... Claudii Ptolemaei Alexandrini enarrationis libros VIII*. Basileae, 1540. P. 42.

[62] Амахобии от греч. ἀμαξόβιοι («кибиткоживущие»), см.: “*Naturalis historia*” Плиния Старшего (30: IV: 80; 32: II: 1) и “*De orbis situ: libri tres*” Помпония Мелы (II. 1). На основании упоминаний в трудах Плиния Старшего, Помпония Мелы и Птолемея следует сделать вывод, что амаксобии относились к сарматам азиатским, что вкупе с привязкой их к кочевым повозкам в качестве жилища позволяет идентифицировать их как татар.

[63] *Geographia universalis... Claudii Ptolemaei Alexandrini*. P. 42. На этот комментарий Вилибальда Пиркгеймера обратил мое внимание О. Ф. Кудрявцев, см.: *Россия в первой половине XVI в.: взгляд из Европы* / сост. О. Ф. Кудрявцев. С. 208, прим. 12.

[64] “*Намахобитae ... Crediderim eos esse quos hodie alibi sitos Poloni Moscovitas nominant corrupto vocabulo*” // *Pomponii Melae. Libri de situ orbis tres, adiectis Ioachimi Vadiani Helvetii in eosdem scholiis* Viennae 1518. P. 52r.

[65] “*Post Lituanos Rutheni sunt, gens barbara. Urbem habent permaximam, ut fertur, Nogardiam, ad quam Teuthonici mercatores laboriose perveniunt, ubi magnas opes tum in argento, tum in preciosis pellibus esse fama est vendentesque atque ementes ponderato non signato uti argento*”, см.: *Cochlaeus Johannes*. *Brevis Germaniae Descriptio* (1512). S. 122.

[66] “*Carpathus a Sarmathis separate Germaniam*”, см.: Ibid. S. 68 (Germ. III, 11).

- [67] “Gentes Scythice, Tamerlanes rex. Post Livones atque Lituanos Ruthenosque sunt gentes plurime Scytharum tum Europee, tum Asiaticae ultra Borysthenen, Tanain Hypanimque ac Meotidem paludem, ubi ille magnus Thamerlanes fuit prepotens Scytharum rex”, см.: Ibid. S. 122 (Germ. VI, 28).
- [68] Ibid. S. 114 (Germ. VI, 7).
- [69] “Iunctus Amazoniis bene fertur Sarmatia terris” (Epigramme. I. 43), см.: Fünf Bücher Epigramme von Conrad Celtes / hg. von Karl Hartfelder. Hildesheim, 1963. S. 12.
- [70] *Цельтис Конрад*. Стихотворения. М., 1993. С. 167 (Элегии I, 15).
- [71] Там же. С. 171.
- [72] См. в латинском оригинале: “Non ego te tiriis ornabo perfida pallis / Vellera nec tribuae candidivia niue / Alter hyporboreas mittat tibi munera pelles / Et quas rypheo vertice moscus habet”, см.: *Celtis Conrad*. Quatuor libri amorum. Nürnberg: sodalitas Celtica. 1502. P. XXVIIF.
- [73] *Цельтис Конрад*. Стихотворения. С. 378.
- [74] См.: *Johannes Annius Viterbensis recte Giovanni Nanni* (1432–1502). Commentaria & editiones. Bd. 2. S. 17.
- [75] Ibid. S. 15: “Noa sibi in filios adoptavit Tuysconis posteritatem, et ideo in eius arbore ponuntur et non aliorum nepotes, in quo precellunt Germani et Sarmatae, qui dicuntur nunc Tuysci à Latinis et Gallis. Sarmatae autem populi sunt Poloni, Gothi, Russi, Prusiani et Daci, atque huiuscemodi”,
- [76] Ibid. S. 31.
- [77] Ibid. S. 31, Rückseite.
- [78] Ibid. S. 35.
- [79] Ibid.
- [80] Ibid. S. 40.
- [81] Ibid. S. 49.
- [82] *A. Krantzii*, viri in theologia et iure pontificio celeberrimi historicique clarissimi, Wandalia. De wandalorum vera origine, variis gentibus, crebris è patria migrationibus, regnis item, quorum vel autores vel euersores fuerunt. Hanoviae, MDCXIX. (В дальнейшем – *A. Krantzii*. Wandalia.)
- [83] Вандалов с венетами отождествляет и Авентин в своей Баварской хронике (о нем см. ниже), но под ними понимает славян западных.
- [84] Ок. 550 г. этот этноним распространил на весь заявивший о себе в VI в. славянский этнос (по имени одного из племен – *Sclavenoi*) Иордан. См. на этот счет, напр.: *Steinacker Roland*. Wenden, Slawen, Vandalen. Eine frühmittelalterliche pseudologische Gleichsetzung und ihre Nachwirkungen // Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters / hg. von Walter Pohl. Wien, 2004. S. 329–353.
- [85] *A. Krantzii*. Wandalia. Praefatio. P. 2.
- [86] Ibid.
- [87] Даже еще в XVIII в. на Вандалии Альберта Крантца будет охотно основываться в поисках начал Древней Руси М. В. Ломоносов в своей «Древней Российской истории от начала российского народа до кончины великого князя Ярослава Первого или до 1054 года», *de facto* первом отечественном опусе национальной истории ренессансного толка.
- [88] *A. Krantzii*. Wandalia. Lib. I. Cap. 2. S. 4.
- [89] Ibid.: “Qui vero aquilonem ad nos incolunt, olim Sauromatae, & (paulum inclinator nomine) Sarmatae dicti, Russi sunt, Letuani, & Poloni (magnae nationes, in quibus maxima est Russia) diuisi in Albos & Notos. Maximae huius gentis nationi hodie imperat magnus Musgouiae princeps, Christianus vtique, sed ritum sequutus orientalis ecclesiae: qui imperium propagauit in Liunioniae fines, hodieque”.
- [90] Ibid.: “Praeclares habet urbes, Musgouiam, nunc regni caput: quam nemo se vidisse laetatur”.
- [91] Ibid.
- [92] Ibid.: “Deinde in ea prouincia versus Liunioniam Plesgouia est, urbs non contemnenda, Teuthonico ritu muris ac moenibus instructa, sed intus (pro more regionis) lignea: quam aestate proxima ferunt à Liunionibus & Letuanis oppugnatam: sed exitum rei necdum compertum tenemus”.

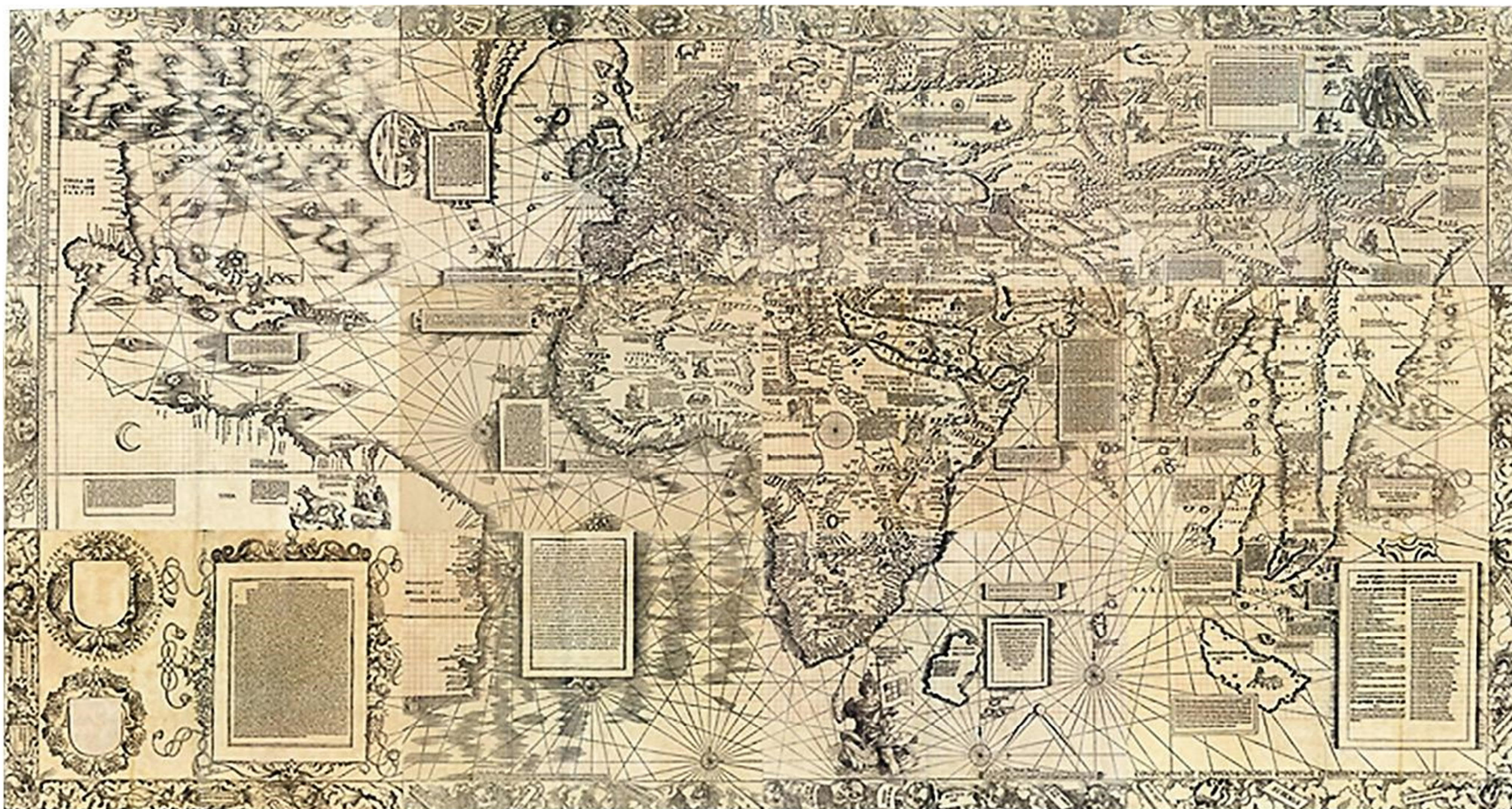
- [93] Здесь и далее цит. по: *Johannes Auentini Beyerische Chronika*. Frankfurt am Mayn, MDLXVI.
- [94] Авентин насчитывает в Германии 5 языков (соответственно – 5 наций (Nation)): 1) Teutschen, 2) Winden und Wenden, 3) Litthawer und Walachen, 4) Denmärckern, 5) Ungern, см.: Ibid. S. XVIIF. Всем им начало – Туискон / Teutsch.
- [95] Ibid. S. XVI: “Ich will nun die mechtigsten Häuptland und Königreich so sie noch in Germanien innen haben / her nennen / Beham ein Königreich / in ihrer Sprach Zächo / Poläken Königreich / die Reussen / rot und weiß / und Mosquiter / Muschaw und Podalia / stossen an die Tattern und Asianer”.
- [96] В генеалогиях псевдо-Бероза Гомер и Туискон – родные братья, их потомки говорили на одном языке, потому неудивительно, что Гомер «пришел со своими немцами (курсив мой. – А. Д.)».
- [97] *Johannes Auentini Beyerische Chronika*. S. XX.
- [98] Aschaburgk у Авентина легко коннотируется с Aschanius. Оттого-то, по его мнению, евреи называют немцев ашкенази.
- [99] Ibid. S. XIX F.
- [100] Ср. выше Рифейские горы у Цельтиса. Если обратиться к генеалогии Гомера, то, согласно псевдо-Берозу (т. е. Нанни), у Гомера было пять сыновей – Ascanius, Rypheus, Tagum, Kytin (Italus, Attalus) и Dodoneus (Tarsum, Helisam), см. *Johannes Annius Viterbensis recte Giovanni Nanni* (1432–1502). Commentaria & editiones. Bd. 2. P. 17.
- [101] Авентин и сарматам находит первопредка. Это – “Schärmater der oeberst Hauptmann / so mit Koenig Tuitsch in diß land kommen / hat die Kriegswehr / damals unbekannt / zu beschirmen Landt und Leut / erfunden”, см.: *Johannes Auentini Beyerische Chronika*. S. XX.
- [102] Ibid.
- [103] Ibid. S. LVII F.–LVIII.
- [104] Ibid. См. также: *Aventinus Johannes*. Sämmtliche Werke. 6 Bde. München, 1881–1908. Bd. 4. Teil I. S. 205–217.
- [105] *Aventinus Johannes*. Sämmtliche Werke. Bd. 4. Teil I. S. 206–207.
- [106] См. более подробно: *Доронин А. В.* Историк и его миф.
- [107] *Mundt Felix*. Beatus Rhenanus “Rerum germanicarum libri tres”. Ausgabe, Übersetzung, Studien. Tübingen, 2008. S. 84: “Vandali diuersa gens fuit a Vuinidis, quos Sclauenos apellant”.
- [108] Ibid. S. 198: “Sunt autem Sclauini – sic enim Graeci illos appellant, quos nos uulgo Sclauos uocamus – Scythicae originis”.
- [109] Ibid. S. 36–39.
- [110] *Ломоносов М. В.* ПСС. Т. 6: Труды по русской истории, общественно-экономическим вопросам и географии. 1747–1765. М.; Л., 1952. С. 340.
- [111] Там же. С. 170.



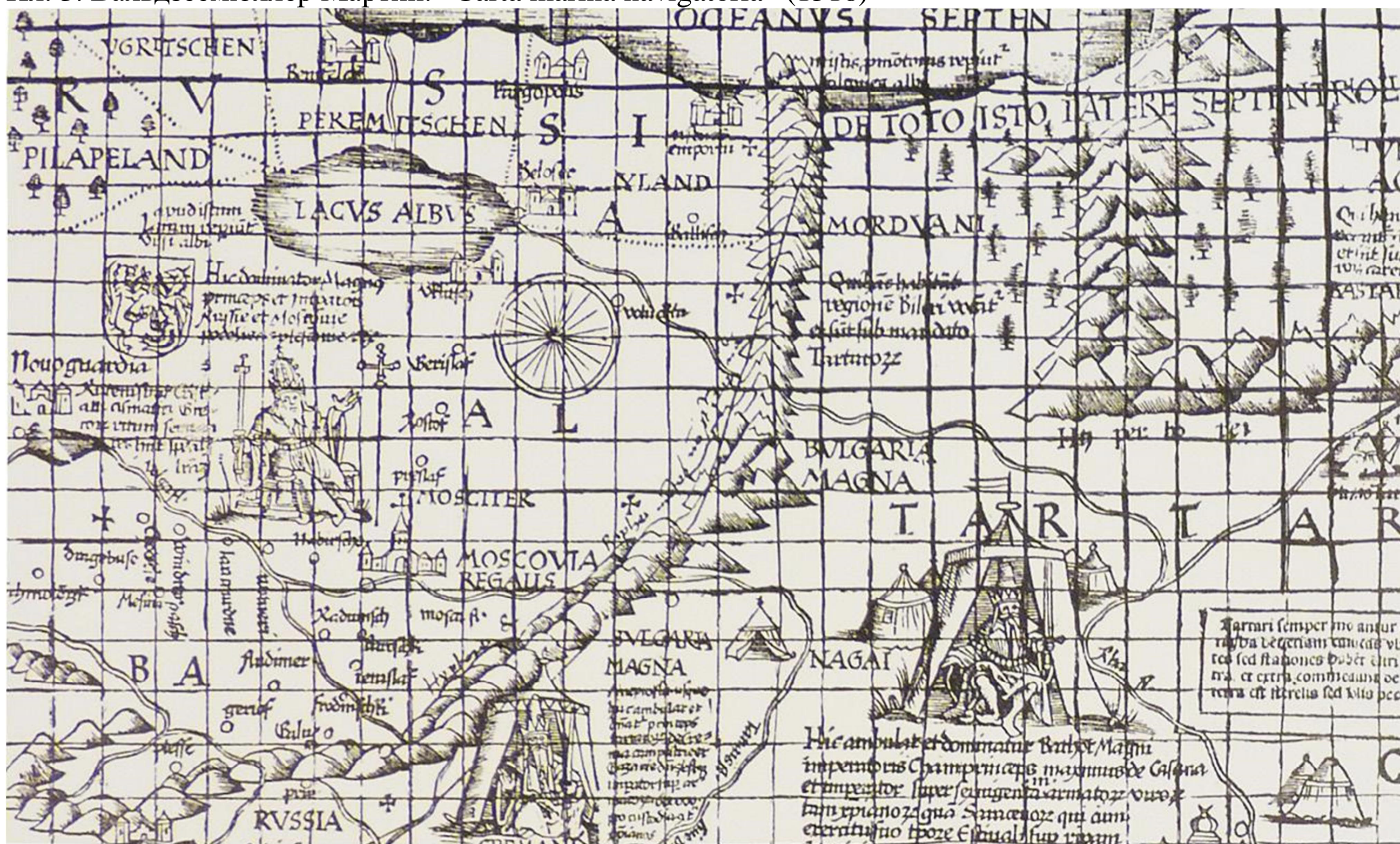
Ил. 1. Вальдземюллер Мартин. «Universalis cosmographia» (1507)



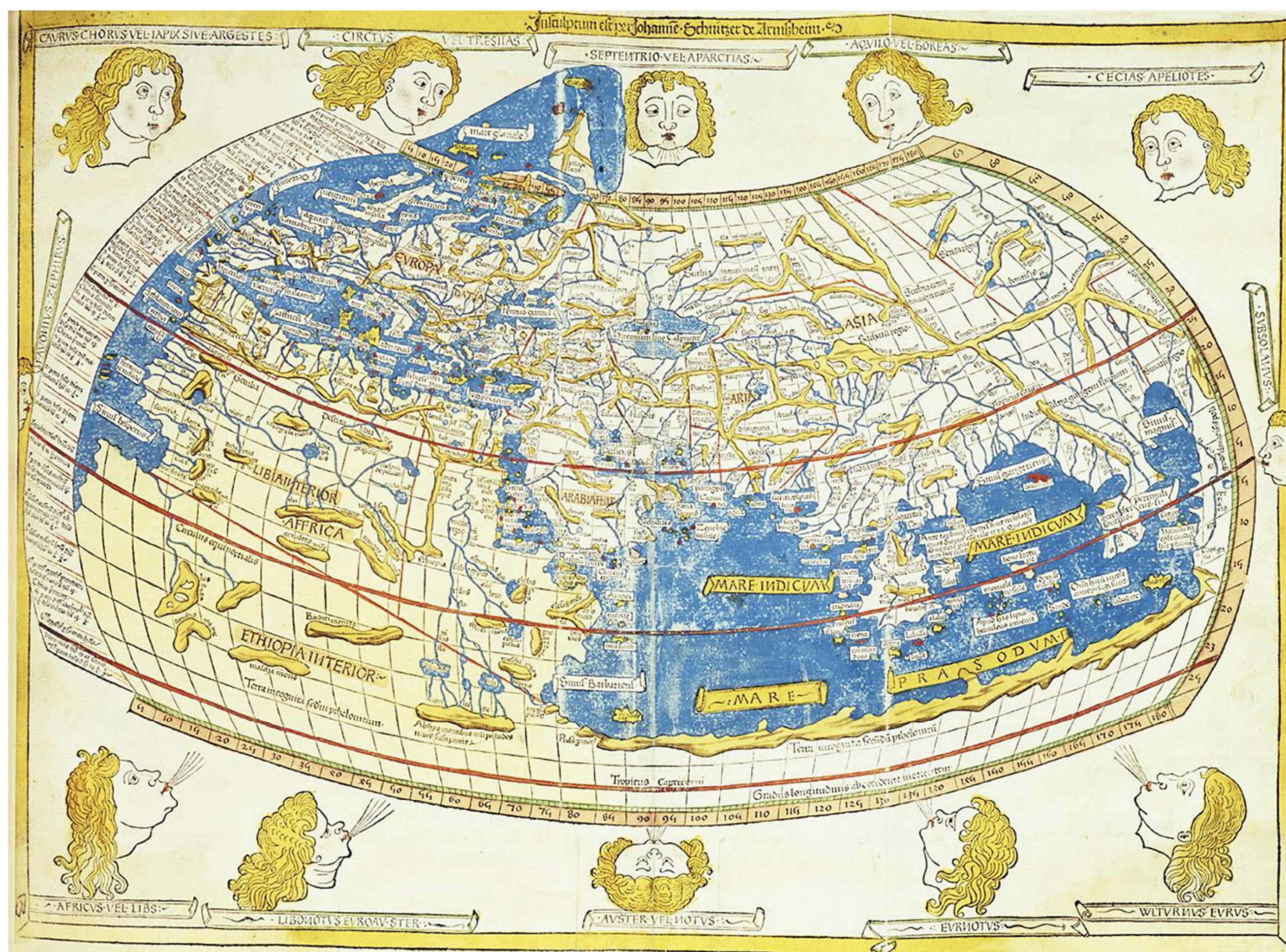
Ил. 2. Вальдземюллер Мартин. «Universalis cosmographia». Фрагмент (Восточная Европа)



Ил. 3. Вальдземюллер Мартин. «Carta marina navigatoria» (1516)



Ил. 4. Вальдземюллер Мартин. «Carta marina navigatoria» (1516). Фрагмент (Московия, Татария)



Ил. 5. Карта Птолемея, издание 1482 г.



Ил. 6. Шедель Гартманн. Карта мира (см. репринтное издание: Schedel Hartmann. Weltchronik. Kolorierte Gesamtausgabe von 1493 / Einleitung und Kommentar von Stephan Füßel. Weltbild, 2005)



Ил. 7. Шедель Гартманн. Карта мира. Фрагмент (см. Польша, Литва, Москва, Новгород)

А. В. Сиренов

Русское историописание XV–XVII вв.: в поисках «своей истории»

Если рассматривать формирование современных наций в странах Европы в XVI–XVIII вв. в рамках принятой в нашем проекте к верификации концепции *origo nationis* [1], согласно которой каждая нация исторически обосновывала свое «коренное» происхождение, то следует признать, что в этом процессе исключительно важную роль играло историописание. В нем нации черпали аргументы для своей легитимации. Труды европейских интеллектуалов раннего Нового времени отличаются вниманием к своему прошлому, его началам. Это прошлое инструментализируют в национальных интересах.

Русское историописание конца XV – XVII в., о котором пойдет речь ниже, ориентировано на поиски «своей» истории. Перед московскими книжниками стояла задача описать прошлое русских земель, притом встроив его в контекст мировой истории. Особенно актуальным это стало в XVI в., когда московские идеологи пытались представить Россию наследницей Византии и центром православного мира [2]. Следует оговорить, что на эти искания свой отпечаток налагала летописная форма повествования, остававшаяся наиболее распространенной в Русском государстве вплоть до XVII в. Это объясняет также известные ограничения в возможности концептуального изложения в летописях. По данной причине здесь мы обратимся преимущественно к памятникам нелетописного жанра.

Для московского летописания XV в. свойственно внимание к истокам русской культурной традиции. Наиболее ранним памятником исторической мысли, в котором рассматриваются истоки российской государственности, является внелетописная статья «*А се князи русстии*». Она известна в ряде списков XV–XVII вв., наиболее ранний из которых – Комиссионный список Новгородской I летописи младшего извода, датируемый 1440–1450 гг. Сопоставляя его с

текстологически близким ему «Сказанием о верных святых князьях русских», которым начинается текст в литовско-русских летописях XV–XVI вв. Никифоровской и Супрасльской [3], А. А. Шахматов предположил, что данный памятник был создан еще в XIV в. [4] В нем речь идет о началах русской истории и основании города Владимира на Клязьме. Перед нами – попытка концептуального изложения русской истории. И важен в ней не только исходный пункт – основание города Владимира. Дальнейшее повествование касается князей Северо-Восточной Руси, потомков Владимира Мономаха. Характерно, что почти каждому из них присвоено прозвище: Юрий Долгорукий, Всеволод Большое Гнездо, Александр Невский (он назван также Храбрым), Даниил Московский, Иван Калита. Князья, правившие после Калиты, – Симеон, Иван, Дмитрий, Василий – упомянуты без прозвищ. Полагаем, что так автор маркировал две разные эпохи – условно историческую и современную. При таком прочтении источника Иван Калита оказывается последним представителем первой эпохи. Характерно, что именно от него хронологической выкладкой в 108 лет, так сказать, «перекинут мостик» к кн. Ивану Васильевичу, наследнику московского престола.

Обратим внимание на то обстоятельство, что прозвищами наделены князья, начиная с Владимира Мономаха. Более ранние князья киевской эпохи остались без таковых. В последующей традиции прозвища получили более поздние московские князья, но не ранние киевские! Так, в конце XV или начале XVI в. свое прозвище получил Дмитрий Донской; в середине XVI в. – Симеон Гордый. В. Н. Татищева следует считать автором прозвища Ивана Красного. Ивана IV называли Грозным уже младшие его современники, притом на него перенесли прозвище, которое первоначально прозвучало в адрес его деда Ивана III [5]. Может создаться впечатление, что все эти прозвища закреплялись в исторической памяти русских стихийно, даже случайно. То, что это не так, нас убеждает попытка русского историка конца XVIII в. Т. С. Мальгина присвоить всем правителям Русского государства (начиная с Рюрика) новые прозвища. Три издания труда Мальгина «Зерцало российских государей» (1789–1794) и материалы к нереализованному четвертому изданию содержат разные варианты прозвищ древнерусских князей [6]. Характерно, что ни одно из них не удержалось в историографии [7].

Присутствие в тексте «Сказания о верных святых князьях русских» имени крестителя Руси кн. Владимира Святославовича также весьма знаменательно. В статье «А се князи русстии» он не упомянут. Правда, в списке князей, который предпослан этой статье в Комиссионном списке и, несомненно, связан с ней, кн. Владимир назван Великим. В последующей традиции так он и не поименован ни разу. А в XV в. фигуру кн. Владимира активно внедряют в летописание. Как крестителя Руси его, без сомнения, почитали и раньше, но отныне его утверждают как предтечу Московского государства.

Уже в XV в. в летописании мы встречаем рассказ о походе кн. Владимира в Суздальскую землю, крещении местных жителей и основании города Владимира-на-Клязьме. Впервые он появляется в летописях, восходящих к так называемому Новгородско-Софийскому своду, что имеет важное значение. Благодаря ему деятельность крестителя Руси предстает частью российской истории. Исследования последних лет, касающиеся летописей Новгородско-Софийского круга, позволяют точно определить время и место появления легенды о Суздальском походе кн. Владимира [8]. Данное известие присутствует во всех летописях этой традиции, причем всюду следует непосредственно за сообщением о строительстве в Киеве в правление кн. Ярослава Мудрого церкви святого Георгия, посвященной его святому покровителю Георгию Победоносцу. Освящение Георгиевской церкви отмечали как церковный праздник, о чем под 26 октября было занесено в Пролог [9]. Именно из Пролога оно попало в летопись, причем инициатором возведения храма был объявлен Владимир Святой. Таким образом, оба известия, о строительстве Георгиевской церкви и Суздальском походе, недостоверны, притом следуют одно за другим. Полагаем, что не случайно именно они открывают текст второй подборки Новгородской Карамзинской летописи. Согласно аргументированному предположению Т. В.

Гимона, эта подборка в наиболее полном виде указывает на источник всех других летописей Новгородско-Софийского круга. Она была составлена около 1418–1419 гг. в Москве в окружении митрополита Фотия [10].

Следует иметь в виду, что не известное нам сочинение, дошедшее в вариантах в *«Сказании о верных святых князьях русских»* и статье *«А се князи русстии»*, оказало заметное влияние на русское летописание XV–XVI вв.

В целом же в статье *«А се князи русстии»* мы встречаем первое по времени изложение династической концепции русской истории, причем в том виде, в каком впоследствии она получила весьма широкое распространение. С одной стороны, она утверждала прямую преемственность Русского государства от Киевской Руси, а с другой – легитимировала власть московских князей как продолжателей династической ветви, основателем которой был креститель Руси кн. Владимир.

Нашему современнику эта династическая концепция легитимности власти московских Рюриковичей представляется очевидной, но в России XV–XVI вв. было иначе. Выстроить «правильный» династический ряд правителей представлялось нелегким делом. В качестве примера такого рода генеалогических опытов можно привести краткий летописец, сохранившийся в списках XVI–XVII вв. Выписки из него в Патриаршей редакции родословной книги названы так: *«Выписано ис подлиннаго летописца царьствующаго града Москвы»* (РГАДА. Мазур. 240. Л. 16). Этот летописец известен нам только в выписках или более пространных извлечениях, например в летописцах Михаила Медоварцева, в одной из предисловных статей Воскресенской летописи. В наиболее полном виде его доносит первая глава Патриаршей редакции родословной книги.

Этот Летописец сообщает о последовательности правления князей из рода Рюриковичей от Рюрика до Василия III (в его правление он, вероятно, и был составлен) [11]. В середине XVI в. в русле этой династической концепции была создана Степенная книга. В ней российская история начинается с крещения Руси и уподоблена лестнице, ведущей Россию к Богу [12]. Каждая ступень этой лестницы – правление очередного самодержца из числа прямых потомков крестителя Руси равноапостольного кн. Владимира.

Подчеркнем, что рассматриваемая здесь династическая концепция российской истории разрабатывалась русскими книжниками с XIV в. до середины XVI в. Она представляет собой продукт собственно российской исторической мысли, т. е. зародилась и развивалась в пределах Московского государства, и влияние иностранных образцов здесь предполагать не приходится. Начальной точкой формирования династической концепции в России предлагаем считать не дошедшее до нас сочинение – общий протограф *«Сказания о верных святых князьях русских»* и статьи *«А се князи русстии»*, а конечной – Степенную книгу.

Другая концепция русской истории, получившая широкое распространение в русском историописании, известна как Августинская легенда. В ней речь идет о происхождении династии Рюриковичей от Пруса, брата римского императора Октавиана Августа. Самые ранние тексты, излагающие Августинскую легенду, – это Послание литовского митрополита Спиридона-Саввы о Мономаховом венце и Сказание о князьях владимирских. Оба произведения дошли до нас в списках не ранее 1520–1530-х гг. Наиболее аргументированной нам представляется точка зрения Р. П. Дмитриевой о первичности текста Послания относительно Сказания [13]. Датировка Послания затруднительна, разрешить эту задачу пока не представляется возможным [14]. Непреложным остается аргумент А. Л. Гольберга, который отметил использование в послании Спиридона-Саввы текста русско-тевтонского договора 1520 г.

Следует отметить присутствие как в Послании, так и в Сказании трех разных, не связанных между собой сюжетов: о происхождении Рюрика от Октавиана Августа, о передаче из Византии киевскому кн. Владимиру Мономаху царских регалий и о родословии литовских князей. Здесь следует говорить, скорее, о письменной фиксации идей, имевших разное происхождение, но в

равной степени востребованных и актуальных на начало XVI в., чем о едином законченном литературном произведении.

Наиболее ранний вариант Сказания о князьях владимирских сохранился в рукописном сборнике книгописца М. Я. Медоварцева, входившего в ближайшее окружение Вассиана Патрикеева (в 1520-е гг. Патрикеев стал одним из самых влиятельных деятелей из окружения Василия III) [15]. Рукописный сборник Медоварцева БАН, Арх. Д. 193, дошел до нас не в первоначальном виде, а с существенными утратами текста. Поэтому изначальный текст Медоварцевской редакции Сказания о князьях владимирских содержится не в сборнике БАН, Арх. Д. 193, а в его копии конца XVI в. РГАДА. Ф. 181 (собр. МГАМИД 365). Н. В. Сеницына, впервые обратившаяся к комплексу медоварцевских материалов, сохранившихся в рукописи МГАМИД 365, предложила рассматривать текст Сказания в комплексе с текстами о библейской, античной и византийской истории, которые окружают Сказание в МГАМИД 365 [16].

Несмотря на византийское происхождение тех хронографических текстов, которые сопровождают Сказание о князьях владимирских в медоварцевской подборке, очевидно, что в Августинской легенде происхождение династии московских князей оказывается вписано в контекст мировой истории в ее западноевропейском, т. е. ромоцентричном, изводе. Вымышленное происхождение родоначальника династии Рюрика от брата римского императора Октавиана Августа служило, вероятно, утверждению идеи легитимности московских правителей в рамках общеевропейской, ветхозаветно-античной парадигмы мировой истории. Не случайно Августинская легенда в XVI в. была включена в памятники официальной московской историографии – Воскресенскую летопись и Степенную книгу.

Однако бытовавшие в российском историописании XV–XVI вв. взгляды на «свою» историю не удается соотнести с получившим тогда широкое распространение в среде гуманистов-интеллектуалов Западной и Центральной Европы и основывавшемся на Древностях псевдо-Бероза представлением, согласно которому каждый известный в Европе народ имеет своего легендарного первопредка, вписанного во времена от начала мира [17].

Во второй половине XVI в. в Москве стали переводить западноевропейские и западославянские исторические сочинения. И среди них – Хроники Мартина Бельского (фрагментарно для Хронографа западнорусской редакции, в полном объеме – ок. 1584) и Конрада Ликостена (в 1599) [18]. Русские переводы этих хроник также использовали при составлении Хронографа редакций 1617 и 1620 гг., обладавших большой популярностью в XVII в. Именно через текст Хронографа отдельные западославянские этногенетические идеи Хроники Мартина Бельского проникали в русское историописание. Например, широкое распространение получила Грамота Александра Македонского славянам, которая утверждала существование государственности у славян еще в эллинистический период [19]. В Хронике Бельского проводится мысль также о возможном славянском происхождении самого Александра Македонского [20]. Характерно, что в текст Хронографа данная подробность не вошла. В целом же, характеризуя заимствования из Хроники Бельского, включенные в текст русского Хронографа, следует констатировать, что проблема этногенеза славян мало интересовала русских книжников, редактировавших Хронограф. Например, в Хронике Мартина Бельского довольно пространно повествуется о двух братьях, Лехе и Чехе, от которых произошли поляки и чехи: *«Лях и Чех в те поры великими и славными два брата родные княжата словенские меж словаки. И те два брата видячи нутренние войны меж своими и выехали своими полки из великих поль и пришли на запад солнца в Немецкую землю и там ту землю засели меж рекою Вислою... которая в Немецкой земле славна, и зачали там град и место имянем Бремя для обороны от недругов. И ныне немцы прозывают Бремя. И там великие были войны с немцами... Чех на горе у Дуная свою землю держал... Лях таково же от верху Вислы реки и одры на полунощи и на запад солнца всю землю держал, где ныне полская Слободско...»* [21] Этот текст и подобные не обратили на себя внимания составителей и редакторов русского Хронографа. Из Хроник Бельского и Ликостена в

текст Хронографа оказались инкорпорированы тексты, повествующие об истории Западной и Восточной Европы с античности до современности. Правда, Хронографом не ограничивалась рецепция Хроники Бельского в России. В рукописных сборниках XVII в. встречаются выписки из русского перевода Хроники. В качестве примера приведем два сборника исторического содержания первой половины XVII в. (БАН, собр. И. И. Срезневского, II, 119; РГБ. Ф. 310 (собр. В. М. Ундольского), 611). Рукопись из собрания Срезневского была создана в Казани, а рукопись из собрания Ундольского – в Ярославле [22]. В обоих случаях использован один и тот же источник – подборка из русского перевода Хроники Мартина Бельского, составленная, судя по всему, в конце XVI в. Характерно, что русского читателя Хроники Бельского интересовали диковинные происшествия (рождение уродцев), редкие явления природы (выпадение пепла или камней в виде дождя) и пр. Присутствующие в хронике этногенетические легенды не привлекли внимания составителя выписки, соответственно, они не были включены в восходящие к ней два частных летописца XVII в.

В продолжение XVII в. из Польши многократно привозили издания польских хроник и других исторических сочинений, переводы которых изготавливали как в украинских и белорусских землях, так и в России [23]. Усвоение приемов европейского раннемодерного историописания с неизбежностью должно было произойти и в российской историографической традиции. Его демонстрирует, прежде всего, автор Сказания о Словене и Русе – сочинения второй четверти XVII в., навеянного идеями и образами польских хроник [24]. Здесь приведены западнославянские этногенетические легенды, правда, в переработанном виде. В Сказании действуют легендарные князья Словен и Рус, Великосан, Асан и Авесхасан, Лалох и Лахерн славянского происхождения. Фигурирует и Грамота Александра Македонского славянам. Логической связи между отдельными сюжетами не наблюдается, и в этом отношении Сказание о Словене и Русе напоминает рассмотренное выше Послание Спиридона-Саввы. В обоих сочинениях представлены историографические схемы, заимствованные из западной традиции исторического повествования, которые надлежало приспособить к российской практике историописания.

Относительно автора Сказания о Словене и Русе окончательной определенности нет. А. В. Лаврентьев выдвинул предположение о составлении Сказания новгородским митрополитом Киприаном Старорусенковым, поскольку в тексте присутствуют и легенда об основании Старой Руссы (родины митрополита Киприана), и сибирские реалии (Киприан с 1621 по 1626 г. был митрополитом Сибирским) [25]. В таком случае Сказание следует датировать временем между 1621 г. (прибытие Киприана в Сибирь) и 1636 г. (кончина Киприана). В пользу авторства Киприана говорит внимание к Старой Руссе, уроженцем которой был Киприан, а также явная склонность этого иерарха к историческим сочинениям и литературной деятельности. Будучи сибирским митрополитом, он инициировал начало сибирского летописания, которое в течение XVII в. стало заметным явлением в истории русской культуры [26]. Однако нет оснований считать, что Киприан был знаком с польской историографией. В своих действиях он предстает мыслящим в традиционно московском ключе.

Исследователи затрудняются определить, какими именно источниками пользовался автор Сказания о Словене и Русе. Несомненно влияние на него польских исторических сочинений XVI в. Так, свое повествование он начинает с перечисления сыновей Афета, но их имена оказываются не те, что вслед за псевдо-Берозом перечисляет М. Стрыйковский, а другие: Словен, Рус, Болгар, Коман и Истер.

На наш взгляд, особое значение для определения среды, в которой было создано Сказание, имеет самый ранний его список – РГБ. Ф. 726 (собр. И. К. Андропова) 2, который датируется 1638 г. Помимо текста, в этой рукописи представлено изображение печати, которая якобы украшала грамоту Александра Македонского русским князьям (см. Приложение 1, а также *ил. 1*) [27]. Согласно Н. В. Савельевой, рукопись Андрон. 2 происходит из Соловецкого монастыря. Ее

содержание составили материалы, бытовавшие в окружении справщиков Московского печатного двора, среди которых видное место занимал выдающийся соловецкий книжник того времени Сергей Шелонин. Таким образом, в соловецком по происхождению рукописном сборнике Андрон. 2 до нас дошли тексты, имевшие хождение среди интеллектуальной элиты Москвы того времени [28]. Оговоримся, что причастность Киприана Старорусенкова к созданию Сказания вполне вероятна, поскольку этот иерарх активно участвовал в литературном процессе и в Новгороде, и в Тобольске, и в Москве. Ему, в частности, резонно приписывают участие в создании таких явно московских памятников, как Документальное сказание о даре шаха Аббаса и даже Новый летописец [29]. Здесь важно подчеркнуть, что Киприан Старорусенков едва ли мог быть автором текста, основанного на рецепции польских хроник. В тексте встречается ссылка на «белорусский язык» при объяснении значения слова «Перун», а также полонизм «пресвитяжный рыцарь» в отношении Александра Македонского [30] и характерная форма имени бога Марса – «Марш» [31]. Заслуживает внимания и указание на славянских князей Лалоха и Лахерна, а также связь последнего с Влахернами – районом Константинополя, где этот славянский князь якобы был похоронен. Полагаем, что константинопольская топонимика появилась в тексте Сказания не случайно. Она также может помочь нам в поисках автора. Весьма значим и присутствующий в той же рукописи текст, озаглавленный «От латинского летописца» (Л. 156–158, см. приложение 2) и представляющий собой генеалогический ряд библейских персонажей, выполненный в традиции, идущей от псевдо-Бероза (см. приложение 2). Здесь обозначены праотцы разных народов и «царств». Согласно этому тексту, одним из сыновей Ноя был Сим, у Сима – Арфаксад, у Арфаксада – Сала, у Салы – Евер, у Евера – Фалек, у Фалека – Рагав, у Рагава – Серух (Быт. XI. 20, 23; Лк. III. 35). Последний охарактеризован как основатель Скифского царства или Руси. Соответственно, Русь вписана в ветхозаветную традицию через потомство Сима, через Азию. Затрудняемся указать конкретный источник данного текста, однако полагаем, что перед нами тот историографический контекст Сказания о Словене и Русе, какой в отношении Послания Спиридона-Саввы видела в Медоварцевской редакции Н. В. Сеницына.

А. С. Мыльников выявил факт использования Сказания о Словене и Русе в написанном в 1640 г. панегирике польского автора Конрада Тамнитиуса, посвященном матери короля Яна Казимира [32]. В России Сказание обрело популярность уже в середине XVII в., оказавшись включенным в текст списка Степенной книги РНБ, Погод. 1424 (1640-е), Хронографа астраханского архиепископа Пахомия (1650), Патриаршего летописного свода 1652 г., списков Хронографа редакции 1620 г., а также рукописных сборников различного состава. Все это, на наш взгляд, свидетельствует о столичном происхождении рассматриваемого текста.

Автор Сказания, следуя традиции польских хроник, объясняет происхождение тех или иных топонимов и гидронимов их наименованием в честь героев древней истории. Так, озеро Илмер (Ильмень) названо по имени сестры Словена и Руса, реки Волхов и Волховец – по именам сыновей Словена; река Шелонь – по имени жены Словена; река Жилотуг – по имени внука Словена; реки Порусия и Полиста – по именам жены и дочери кн. Руса, а город Старая Русса – по имени кн. Руса. Этот прием был воспринят русскими книжниками и лег в основу целого ряда топонимических и гидронимических легенд.

Особенно ярко это отразилось в так называемых повестях о начале Москвы. Они происходят от осуществленной в середине – второй половине XVII в. переделки статьи «А се князи русстии», о которой шла речь выше. Сюжет, с которого она начинается, – основание города Владимира на Клязьме – в Повестях о начале Москвы заменен на сюжет об основании Москвы. В обоих произведениях речь идет об Андрее Боголюбском и его убийстве, приведены сведения (например, о казни убийц князя), отсутствующие в других источниках. Композиция статьи «А се князи русстии» в Повестях о начале Москвы сохранена, но, вместо краткого известия об основании Владимира, в них помещена пространная и явно не достоверная легенда об основании Москвы [33]. Причем в разных вариантах повести (их различия настолько велики, что повести можно

рассматривать как самостоятельные произведения) встречаются и разные варианты этой легенды. В одной из повестей, по-видимому, под воздействием киевского Синописиса, упомянут Мосох как праотец московитов, от которого якобы и пошла Москва.

Если относительно происхождения Повестей о начале Москвы до настоящего времени нет ясности, то другой восходящий к Сказанию о Словене и Русе комплекс текстов второй половины XVII в. имеет вполне надежную атрибуцию. Речь идет о сочинениях иеродьякона Афанасьевского монастыря на Мологе Тимофея Петрова, который называл себя также Тимофеевым Каменевичем-Рвовским. Как полагают исследователи, первая часть его полонизированного псевдонима является переводом на русский язык отчества «Петров», поскольку греческое имя Петр переводится на русский как «камень». Вторая часть фамилии «Рвовский» указывает на место его первоначального служения – московский собор Покрова на Рву, известный в настоящее время как собор Василия Блаженного.

Каменевич-Рвовский по меньшей мере дважды обращался к переделке Сказания о Словене и Русе. Оба варианта предпринятой им переработки читаются в рукописном сборнике ГИМ, Синод. 964, причем в автографе автора. Основная цель литературного труда Каменевича-Рвовского заключается в написании истории Холопьяго городка – древнего поселения, которое находилось поблизости от монастыря, насельником которого он был. Начиная свое повествование от Ноя, автор широко пользуется Сказанием о Словене и Русе, а затем переходит к основанию Москвы. Здесь в его повествовании появляется Мосох, по-видимому, заимствованный из киевского Синописиса Иннокентия Гизеля или из упоминавшихся выше Повестей о начале Москвы. Однако сам рассказ об основании Москвы сочинен Каменевичем-Рвовским самостоятельно. Здесь обращает на себя внимание попытка объяснить названия московских рек через имена членов семьи Мосоха. О Москве-реке сказано, что *«проименовал ю Мосох князь по имени своему, самого себе и жены своя княгини прекрасныя и предлюбезныя, нарицаемыя Квы. И тако по сложению общекупному имен их, князя нашего Моса и княгини его Квы красныя, преднаречеса тогда река та, до них самих изначала безыменитая предбывшая, Москва река прозванием их»* [34]. Название реки Яузы объясняется так: *«...преименовал ю Мосох в место чадородий своих честных, сына своего первороднаго, именуемаго сице Я именем и прозванием своим тако зовома Я, тогда с ним предприбывшаго, и во имя дщери своя Вузы прекрасныя и предлюбезныя, тако предзовомыя, с ним же тогда предприбывшия; и такожде назва ю, реку ту безыменитую вторым прозванием и тех же детей своих общекупным их именованием Явуза река»* [35]. Река Шексна, согласно объяснению Каменевича-Рвовского, *«наречеса от имени перваго на ней жителя Шека и жены его, богатырки сильныя суция, Сны рекомыя; и тако проименованием их обоих сих наречеса Шекъсна река»* [36]. Отметим, что если автор Сказания о Словене и Русе выводил происхождение того или иного гидронима от имени одного легендарного персонажа, то Каменевич-Рвовский систематически пытался сочетать в одном гидрониме два имени (Мос и Ква, Я и Вуза, Шек и Сна). В качестве образца такой этимологии он мог использовать сюжет об основании Византия (будущего Константинополя) из Хронографа западнорусской редакции: *«Царство же Еллинское, еже есть Греческое, хочет быти от Алимпиады, дщери Фола, царя Ефиопскаго, юже поят Виз царь и роди от нея дщерь Антию, и созда град, и нарече его во имя свое и во имя дщери своя Византия, иже бысть мати градовом Греческаго царства»* [37]. Правда, иногда у Каменевича-Рвовского встречается и другой подход: происхождение названия реки Мологи реки он выводит от имени языческого бога Молоха, а впадающих в нее рек Мелеки и Мелечи – от имен его жены и дочери. Описав таким образом окрестные земли, находящиеся вблизи его монастыря, Каменевич-Рвовский наименовал жителей этого края мологами (возможно, молохами или молосами): *«...именовахуся людие молоси – вси живуции по Молозе реце»* [38].

Сопоставляя Сказание о Словене и Русе с сочинениями Каменевича-Рвовского, следует отметить присутствие в обоих случаях сюжетной близости с Записками Сигизмунда

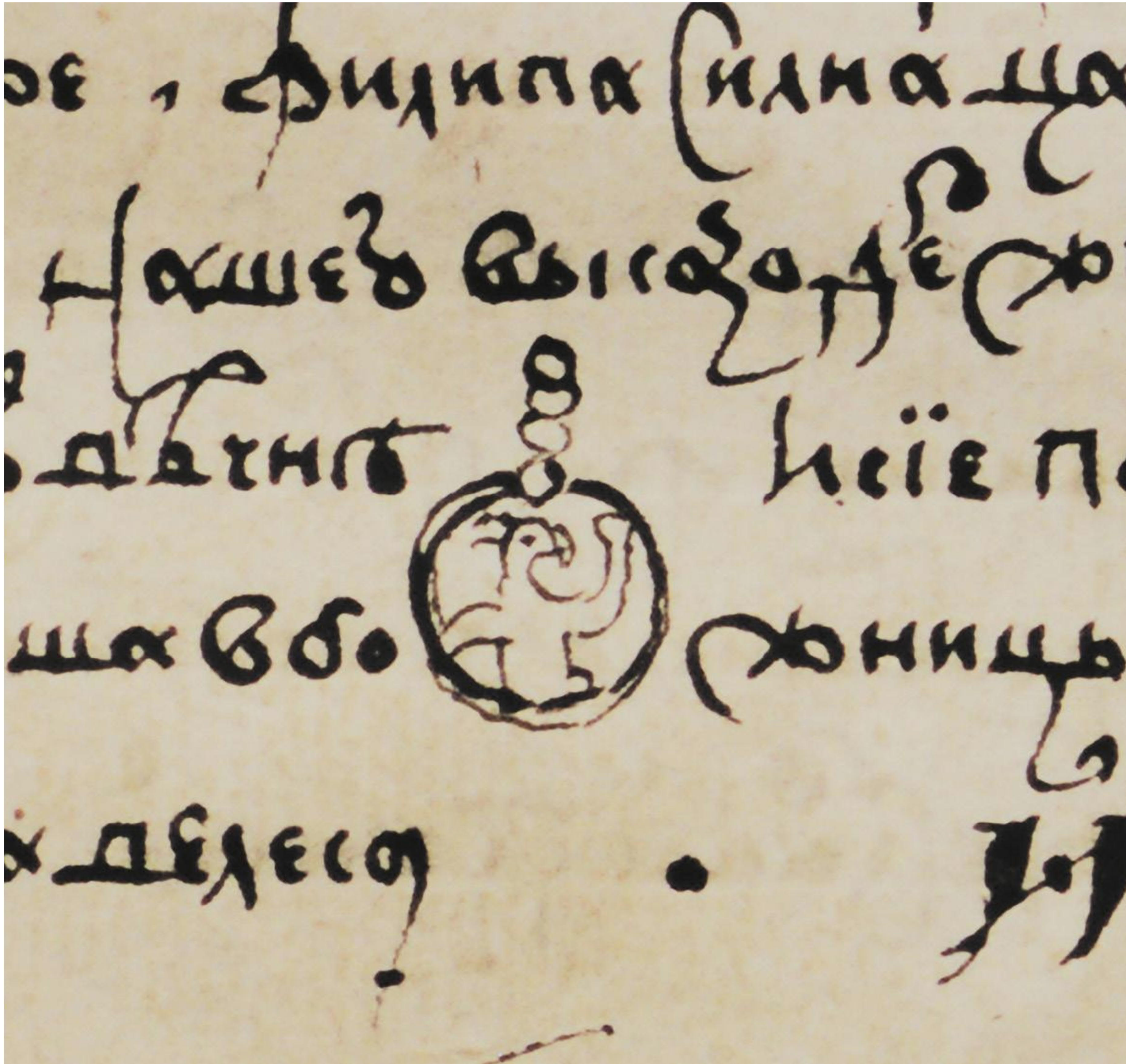
Герберштейна, изданными на латинском и немецком языках в середине XVI в., о знакомстве с которыми в России до XVIII в. свидетельств не имеется. Так, Герберштейн пишет о происхождении названия государства Россия следующее: «Одни полагают, что оно произведено от Русса, брата польского государя Леха, поскольку этот (Русс) был-де государем русских. Другие ведут его от имени весьма древнего города Русы, неподалеку от Новгорода Великого» [39]. Довольно подробно описан у Герберштейна и Холопий городок, причем приведена легенда, как указывают исследователи, заимствованная у Геродота, об основании своего города изгнанными холопами (рабами), которые, воспользовавшись долгой отлучкой господ, вступили в сожительство с их женами [40]. Каменевич-Рвовский также знает эту легенду, но приводит ее в несколько измененном виде: холопы сначала ушли из Новгорода и основали свои «холопии» города, а затем напали на Новгород, захватили его и надругались над женами новгородцев. За это новгородцы наказали своих старых холопов и разорили их города. Таким образом, заимствованный Герберштейном из Геродота бродячий сюжет превратился под пером Каменевича-Рвовского в описание крупномасштабного военного мероприятия – почти гражданской войны. Исследователи склонны видеть и в описании Герберштейна, и в повествовании Каменевича-Рвовского отражение древнего предания, основанного на реальных событиях [41]. Однако отмеченный параллелизм можно объяснить иначе. Нам неизвестно, с каким вариантом Сказания имел дело Каменевич-Рвовский. Возможно, в его руках оказались материалы составителя Сказания о Словене и Русе. Тот факт, что они бытовали в рукописной традиции, подтверждается соловецкой по происхождению рукописью Андрон. 2. Вполне могли существовать и другие варианты ранней версии Сказания. Впрочем, этот вопрос нуждается в специальном рассмотрении [42]. Пока же можно констатировать, что Каменевич-Рвовский был наиболее последовательным продолжателем традиции, заложенной в русском историописании Сказанием о Словене и Русе.

Историографическая традиция первой половины и середины XVIII в. в настоящее время изучена недостаточно. Но даже сейчас можно указать на случаи использования Сказания о Словене и Русе при создании местных исторических описаний. Так, в первой четверти XVIII в. была написана Повесть о земле Вятской, которая начинается пространством заимствованием из Сказания о Словене и Русе [43]. В 1750-е гг. было составлено Историческое собрание о богоспасаемом граде Суждале. Его автор, ключарь суздальского кафедрального собора Анания Федоров, также начал свое повествование с краткого изложения Сказания о Словене и Русе. Однако в отличие от вятского автора первый суздальский краевед внес в текст своего источника некоторые изменения. В нашем распоряжении имеется первоначальный вариант труда Анании Федорова – так называемая Летопись о построении града Суждаля, в которой читаем о трех братьях Асане, Авесхасане и Великосане: *«Тогда избравшие себе на поселение места угодна в великих горах и непроходимых местех близ езера Илмени и великия реки Волхова. И тамо болюший брат Асан постави град великий и нарече его град Славенск, он же и Новград Великий. Вторый же брат Афесхасан Русый избра себе место угодно и постави град, и нарече его град Россия Великий. Третий же брат премудрый Великосан отшел в великие леса и в водныя и потныя дубравы и раменныя места, на черныя и мягкия земли близ реки Нерли на реке Каменнице, и тамо постави град великий, и по своему премудрому суждению нарече его град Суждаль, и ради величества и обладания своего нача в нем обладательно княжити»* [44]. В сокращенном виде этот текст был включен и в Историческое собрание о богоспасаемом граде Суждале [45]. Здесь, как видим, основание древних городов приписано не Словену и Русу, а Асану, Хасану и Авесхасану. Причина этого переноса функции фундаторов ясна: автору нужно было показать, что Суздаль является древнейшим городом наряду с Новгородом и Старой Руссой. Поэтому, вместо двух братьев-основателей, было необходимо сослаться на трех братьев. Основание Славенска Асану приписано без каких бы то ни было аргументов. Авесхасану присвоено прозвище Русый, чтобы как-то связать его имя с основанием Руссы. Относительно

названия Суздаля в Летописи о построении града Суждаля высказано мнение, что Суздаль основан Великосаном по его «премуждому суждению» [46].

Существенным образом на развитие российского историописания конца XVI I– XVIII в. повлиял Синописис Иннокентия Гизеля, первые три издания которого, вышедшие в Киеве в 1674, 1678 и 1680 гг., были хорошо известны российским книжникам конца XVII в. В течение XVIII в. Синописис неоднократно переиздавали в Москве и Санкт-Петербурге; он разошелся в рукописных копиях и выписках, так или иначе отозвался эхом во многих российских исторических сочинениях, начиная с 1670-х гг. [47] Выше упоминалось влияние Синописиса на одну из Повестей о начале Москвы и творчество Каменевича-Рвовского. Благодаря Синописису концепция *origo nationis* в том виде, в котором она была усвоена украинскими книжниками XVII в., оказалась транслирована в российскую историографию. Однако рассмотрение этого явления выходит за рамки настоящей статьи.

Подводя итоги, следует подчеркнуть, что в российской традиции историописания XV–XVII вв. шел сложный и переменчивый процесс конструирования «своей» истории. Наиболее значимые вехи этого процесса – статья «*A se князи русстии*», Послание Спиридона-Саввы и Степенная книга. Во второй четверти XVII в. в процессе усвоения русскими книжниками польской историографической традиции появилось Сказание о Словене и Русе – по нашему мнению, памятник отнюдь не провинциальный, сразу же получивший широкое распространение. Здесь, очевидно, оказались востребованы принятые на Западе линии исторической легитимации. Именно Сказание о Словене и Русе стало тем текстом-траслятором, благодаря которому новая для российского читателя парадигма начала постепенно проникать в российское историческое повествование – от памятников историописания XVII в. к историографии XVIII в.



Ил. 1. Изображение печати Александра Македонского в списке Сказания о Словене и Русе. РГБ. Ф. 726 (собр. И. К. Андропова) 2. Л. 139

Приложение 1

Сказание о Словене и Русе по списку РГБ. Ф. 726 (собр. И. К. Андропова) 2

(Л. 138)

О словенстѣмъ родѣ

Внуцы Афетовы Скифъ и Зарданъ отлучишися братии своея и коснушася полуденных странъ и вселишася во Ексинопонте, и нарекошася скифяне. Начальницы же в родѣ ихъ княжаху, единого отца дѣти, первый Славенъ, Русь, Болгаръ, и Команъ, Истеръ. Отъ нихъ же и каганъ сыроядецъ изскочи.

И в лѣто по потопѣ 313 Славен и Рус, отлучишися рода своего, доидоша езера Мойска, послѣ же Ирмеръ прозвася во имя сестры ихъ, и сѣдоша на рѣцѣ Мутной, иже и Волховъ по имени сына Славенова Волхова, и поставиша градъ и Славенскъ Великий, иже есть Новградъ. И рѣку назваша Шелонъ во имя Славеновы жены; и Волховецъ во имя сына. Большой же сынъ Волховъ бѣсоугодникъ и чародѣй лютъ, его же невѣгласи Бога нарицаху, и Перуна его нарекоша, сирѣчь громъ, идѣже созда градецъ Перыня, его же и кумиръ стояше, иже бѣсы лютѣ расторжены и извержены к Перыни. И могила его просыпая во дно адово. И родися

Волховицу сынъ Жилотугъ, // (л. 138 об.) в немъ же и утопе. Другий братъ Русь в Старой Русе; и реку во имя дщери его Полиста.

Отъ потопа до создания Новаграда 327 лѣтъ.

И по сихъ князи бѣху Великосанъ, Асанъ, Авенхасанъ. В то же время и Александръ Македонский, иже и всесвѣтнѣйшій царь, к ним и писание с честію, и дары присла:

Александръ, царь царемъ и надъ цари презвителъный рыцерь и всего свѣта обладатель, и всѣмъ иже подъ солнцемъ грозный повелитель, к покорнымъ же мнѣ милосердый щадитель, к непокоривымъ яросный мечъ и бичъ Божій, страхъ всего свѣта, честнѣйшій надъ честными в далекостоятельномъ и неудобъ знаемѣмъ краи вашемъ отъ нашего величества честь и миръ и милость вамъ и по васъ храбросердому народу славенскому зацнѣйшему роду рускому, княземъ и владцемъ отъ моря Варяжского даже до моря Хвалижского велебнымъ и милымъ храброственному, мудрому счастному Авенхасану вѣчне поздравление, яко самыхъ васъ лицемъ к лицу любезнѣ цѣлую и усерднѣ объемлю, яко други по сердцу моему. И сию // (л. 139) власть даю вашему владычеству, аще каковъ народъ вселится в предѣлахъ вашего княжества отъ моря до моря, да будутъ вамъ и потомству вашему подлежаще вѣчной работѣ, во ины же предѣлы отнюдъ да не поступитъ нога ваша. Сие достохвальное дѣло замчено симъ нашимъ листомъ и подписано цесарскою [48] высокодержавною правицею и за природнымъ нашимъ государьскимъ златокованнымъ гербомъ привѣшеннымъ дано вашей честности в вѣчность в мѣсте нашего дѣла в велицей Александрии изволениемъ великихъ боговъ Марша и Юпитера и богинь Верверы и Венусы мѣсяца примоса началнѣйшаго дне. А привил[и]е цесарские руки верху строкъ златоперными писмены писано: Мы, Александръ царь царемъ и надъ цари, сынъ великихъ боговъ Юпитера и Венусы в небѣ, земскіи же Филипа силнаго царя и Алимпияды царицы нашею высокодержавною правицею утвердихъ вѣчнѣ. [далее – рисунок печати]

И сие почитаху вельми, повѣсиша в божницы на правицѣ идола Велеса.

И по сихъ князи два // (Л. 139 об.) Лахъ и Лахернъ, его же убиша во Царѣграде. Лахъ же, язвень, с оставшими возвратися и живяху отнюдъ яко скотъ, и разсыпашася по странамъ. Славенскъ и Руса опустѣша. И по многихъ лѣтахъ з Дуная словене пояша скифы и болгары, и населиша грады оны, и сѣдоша близъ Ирмеря, и поставиша князя отъ роду своего Гостомысла. И оттоле поляки, и по рекѣ полочане, мазовияне, мутияне, чюдъ, сѣвери, лопъ, серби, мордва.

Сынъ у Гостомысла Словень, и умре. Сынъ же его Изборъ, во свое имя нарече Изборск, и змиемъ уядень умре. И при смерти Гостомысл повелѣ и Прусская земля молити Кесарева от роду Августа на княжение. И обрѣтоша князя великаго Рюрика. И прииде на Русь з двѣма братома своими с Триворомъ и с Синеусомъ.

Приложение 2

Выписка из «латинского летописца» в рукописи РГБ. Ф. 726 (собр. И. К. Андропова) 2 (Л. 156)

Отъ латинскаго лѣтописца.

При Енохе 1-я грамота, иже преселень бысть. По потопа Симъ, сынъ Ноевъ, роди Арфаксада, от него же халдѣи.

2 грамота. Арфаксад роди Салу, от него же древнии самаряне и индияне быши. Сала роди Евера, от него же евреи. Евер роди Фалека, столпъ созидается, сирѣчь столпотворение. Фалекъ роди Рагава, первое начатся идолопоклонение. Рагав роди Серуха, при семъ начатся царство Скифское, се и Русь. В лето 2905 Русское царство скифское. Серух роди // (л. 156 об.) Нахора, царство Египетское начатся.

Третья грамота. Нахоръ роди Фару, царство Асирийское и Сикимское начатся. Фара роди Аврама. Короастр волхвования обрет. Авраамъ роди Исаака. Исаакъ роди Иякова, Аггиворское царство наречеся.

Первое время до потопа. Второе время до Авраама. Третье время до Давида. Четвертое время до плѣнения Иерусалимскаго. Пятое время до Римскаго царства.

Во еврейское работание во Египтѣ Афлас астрологию обрѣте. По сем при Моисеи начатся жидовская грамота. Во время судей при Деворе пророчице Аполлос лекарства хитрость обрѣте. По Авимелесе при Тофле судии Приямусъ царствова в Троаде. При Ауре судии Карментис латинская писания обрѣте – шестая грамота. При Евфаи судии Еркулесъ в пламень ввержеся. При Авеке судии Александръ Елену во// (Л. 157) схитилъ. При Авдоне Троада взята бысть. Иенѣя во Италию иде. Сампсонъ Асканио Албанъ градъ созда, отъ него же албане. При Давиде Картагенъ отъ Дидона создается. Гадъ, Иасафъ, Нафанъ пророцы при Авии Авимелехе архиереи бѣше. При Ассе Ахия, Амосъ, Иегусъ, Иоиль, Азария пророцы. При Асафате Илия, Елисей, Авдѣя, Михѣя пророцы. При Охозии в лѣто первое Илия восхищенъ бысть. При Хофолии Ионадавъ, сынъ Рихавовъ, священникъ, Иоадай архиерей. При Оасе Захария пророкъ убитъ и Елисей умре. При Амасии Картагенъ созданъ, а инии, глаголютъ, прежде при Охозии. Олимпиясь у грековъ уставися, а Сирийское царство к мидомъ приводится. При Афаме Ромъ и Ромиль родишася. При Ахазе Римъ создася. При Езекии старѣйшинство в Римѣ начася. При Манасии сивилла Саиня. При Осии Талесъ философъ. При Артаксерксе Ездра, пожженъ, законъ обнови. // (Л. 157 об.) По семъ при Дарии иже Нотусъ, рекше знамениты, наречены. Платонъ и Горгий. По семъ при Артаксерксе Есфиръ бысть. По семъ Артаксерксъ, иже Охусъ нарицаемъ. При семъ Димостенъ и Аристотель. Та же Птолемей, при семъ 70 переводникъ. По немъ Евергетесъ сирѣчь благодатель или благодатный. При семъ Исусъ Сираховъ книгу составилъ. А Маккавейская книга еще до 70 переводникъ. А вторая история Маккавей после Исуса Сирахова. Тогда римляне грековъ одержаша. При Епифниеве царствѣ Римъ греки обдержаша. По семъ Филометоръ царствова, Афракую одолѣлъ. По семъ Вергетесъ царствова, Испанию покорилъ. По сем Сотеръ царствова, тракияне римляномъ покоряются. Также Александръ царствова, Сирия Риму покорена бысть. По семъ Птоломѣй царствова, риторская хитрость в Римѣ начатся. Зри, по колицѣхъ лѣтѣхъ и по многихъ греческихъ мудре// (Л. 158) цѣхъ бысть се. По семъ Дионисий царствова, та же Помпеосъ иудеи взялъ. По семъ Клеопатра, Египетъ Риму покорися. По семъ Июлий Кесарь – сей первый монархъ, сирѣчь единоначальство обдержа.

Того же слова.

По потопѣ во дни Арфаксада начало царства Египетскаго вкупѣ с Вавилономъ. А грамота еллинская восточная прежде начатся, егда еще не бысть Ромейское царство, еже есть Римское, понеже Тройское царство разорися от еллинъ, еже отъ грекъ во дни Самоила пророка за 1000 лѣтъ до воплощения Христова. Потомъ отъ Рома и Рима создася Римъ, та же Византия.

Гронографъ.

Умершу Рому, Ромиль братъ его, созда градъ и нарече Римъ, и собралъ жителей отъ инѣхъ странъ, посади в немъ и царствова ту.

Царство Ромила, перваго царя в Римѣ, начатся во 12 лѣто Иезекия царя иудеомъ, до него же царствова Алва 39 лѣтъ. Сей Алва, // (Л. 158 об.) сынъ Асканиевъ, сына Енѣева, по Тройскомъ плѣнении. За Енѣемъ была Преуса, дочь Приямова, царя Тройска.

О Вавилонѣ.

Навходоносоръ царь царствова 24 лѣта и пооблада Иерусалимомъ 17 лѣтъ, и градъ великъ Вавилонъ созда плитами и каменiemъ.

Ездра пророкъ бѣ за 500 лѣтъ до воплощения Христова.

О Византии.

Во Египтѣ бысть царь Нектанавъ отъ рода Филикса царя, иже облада Вселенною. И сей роди Александра от Алимпияды, жены Филипповы. Житъ Александръ 30 лѣтъ и скончася. Мати же его возвратися ко отцу своему Фолу, царю Ефиопску. Фоль же вдасть ю за Виза, сродника Нектанавова. Визъ же царь роди от нея дочь Антию и созда градъ во свое имя и дочери своя: Византия, иже нынѣ Константиноградъ, во дни Манасия царя Иудейска.

-
- [1] См.: Восточные славяне в поисках новых надрегиональных идентичностей (конец XV – середина XVIII в.) в контексте зарождения современных наций в Европе: идея проекта // Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства / отв. сост., отв. ред серии А. В. Доронин. М., 2017 (= Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени). С. 13–28.
- [2] В качестве примера такой работы следует привести предпринимавшиеся в конце XV – начале XVI в. неоднократные попытки составить Русский хронограф – единое повествование о всеобщей истории от Сотворения мира, в котором история Руси и Московского государства занимала бы видное место. При этом русская история здесь изложена в жанре летописи, см.: *Клосс Б. М.* О времени создания русского Хронографа // ТОДРЛ. Л., 1971. Т. 36. С. 244–255; *Новикова О. Л.* Попытки по составлению хронографа в Кирилло-Белозерском монастыре во второй половине XV – начале XVI века и происхождение «Криницы Досифея Топоркова» // Летописи и хроники. Новые исследования. 2017. М.; СПб., 2017. С. 306–397.
- [3] ПСРЛ. СПб., 1907. Т. 17. Западнорусские летописи. С. 1.
- [4] *Шахматов А. А.* Общерусские летописные своды XIV–XV веков // Журнал Министерства народного просвещения. 1901. № 11. С. 61.
- [5] *Сиренов А. В.* О прозвищах древнерусских князей // Петербургский исторический журнал. 2017. № 2. С. 184–193.
- [6] *Лепехин М. П.* Об одном неосуществленном замысле Тимофея Мальгина // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1980 год. Л., 1984. С. 40–43.
- [7] Здесь следует упомянуть «Пантеон славных российских мужей», изданный в 1816–1818 гг., где использованы предложенные Т. С. Мальгиным прозвища древнерусских князей.
- [8] *Гимон Т. В.* Сообщение о походе Всеслава Полоцкого на Псков в 1065 г. в летописании XV в. // Псков, русские земли и Восточная Европа в XV–XVII вв. К 500-летию вхождения Пскова в состав единого Русского государства: Сб. тр. междунар. науч. конф. Псков, 2011. С. 13–33; *Шибяев М. А.* Новгородский Софийский свод и протоскрипторий Евфимия II // Новгородский исторический сборник. № 15 (25). Великий Новгород, 2015. С. 127–134.
- [9] *Лосева О. В.* Жития русских святых в составе древнерусских прологов XII – первой трети XV веков. М., 2009. С. 154–163.
- [10] *Гимон Т. В.* Сообщение о походе Всеслава Полоцкого. С. 26–28.
- [11] Фрагмент из рассматриваемого здесь летописца уже был нами опубликован, см.: *Сиренов А. В.* Степенная книга: история текста. М., 2007. С. 446–448.
- [12] Этот образ впервые использован священником московского Благовещенского собора Сильвестром в составленной им редакции Жизни княгини Ольги, а оттуда заимствован в Степенную книгу. Причем если Сильвестр лестнице Иакова уподоблял житие княгини Ольги, то в Степенной книге этот образ использован для характеристики истории Руси и Московского государства под державой династии Рюриковичей.
- [13] См. об этом: *Синицына Н. В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998. С. 193–210.
- [14] С одной стороны, можно довольно точно установить время кончины Спиридона-Саввы. В начале XVI в. он, будучи уже в преклонном возрасте, проживал в Ферапонтовом монастыре, где в 1503 г. написал житие Зосимы и Савватия Соловецких. Новгородский архиепископ Геннадий (†1505) в одном из своих сочинений упоминал Спиридона-Савву в прошедшем времени, см.: *Алексеев А. И.* «Спиридон рекомый, Савва глаголемый» (заметки о сочинениях киевского митрополита Спиридона) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2010. № 3 (41). С. 6. Имя Спиридона-Саввы записано в синодике Кирилло-Белозерского монастыря, созданном на рубеже XV–XVI вв., причем эта запись относится не к основному тексту, а к припискам. Вслед за Спиридоном в той же приписке упомянута великая княгиня София Палеолог, умершая 7 апреля

- 1503 г., см.: *Павлов С. Н.* Иван Иванович Бриллиантов – историк Ферапонтова // *Ферапонтовский сборник*. М., 1985. Вып. 1. С. 30–31. По-видимому, около этого времени умер и Спиридон-Савва. В таком случае Послание о Мономаховом венце следует датировать временем не позднее 1503 г. Однако такая датировка невозможна. Как установил А. Л. Гольдберг, в «Послании Спиридона-Саввы» процитирован русско-тевтонский договор 1520 г., что как будто относит составление Послания к 1520-м гг. – времени появления его ранних списков, см.: *Гольдберг А. Л.* К истории рассказа о потомках Августа и о дарах Мономаха // *ТОДРЛ*. Л., 1976. Т. 30. С. 208. И все же ранняя датировка Послания, на наш взгляд, более предпочтительна, см.: *Сиренов А. В.* Сердоликовая крабица московских князей XIV–XVI вв. как царская инсигния // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2014. № 2 (16). С. 57–66. К концу XV в. Послание о Мономаховом венце впервые отнес А. А. Зимин, см.: *Зимин А. А.* Античные мотивы в русской публицистике конца XV в. // *Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе*. М., 1972. С. 129–133. В. И. Ульяновский предлагает иной взгляд на биографию Спиридона-Саввы и не признает за ним авторство Послания о Мономаховом венце, см.: *Ульяновский В. И.* Митрополит Київський Спиридон. К., 2004. С. 30–35.
- [15] *Синицына Н. В.* Третий Рим. С. 200–210.
- [16] Там же. С. 201–205.
- [17] См. статью А. В. Доронина в настоящем сборнике.
- [18] См.: *Казакова Н. А.* Полные списки русского перевода «Хроники всего света» Марцина Бельского // *Археографический ежегодник за 1980 год*. М., 1981. С. 93; *Творогов О. В.* Хроника Мартина Бельского // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 2. Ч. 2. С. 497; *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков: Библиографические материалы. СПб., 1908. С. 103.
- [19] *Мыльников А. С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI – начала XVIII в. СПб., 1996. С. 45–94; *Бойцов М. А.* Как Александр Македонский по пути из Чехии поддержал московитов // *Polystoria: Цари, святые, мифотворцы в средневековой Европе*. М., 2016. С. 292–300.
- [20] *Мыльников А. С.* Картина славянского мира. С. 88.
- [21] РНБ. F.IV.162. Л. 923 об. – 924.
- [22] *Сиренов А. В.* Хроника Мартина Бельского и два частных русских летописца первой половины XVII в. // *Летописи и хроники. Новые исследования*. 2015–2016: Сб. ст. памяти О. В. Творогова / ред. О. Л. Новикова. М.; СПб., 2017. С. 398–428.
- [23] *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков. С. 76–81; *Лукичев М. П., Морозов Б. Н.* К истории организации официального летописания XVII в. // *Археографический ежегодник за 1992 год*. М., 1993. С. 139, 140.
- [24] *Гольдберг А. Л.* Легендарная повесть XVII в. о древнейшей истории Руси // *Вспомогательные исторические дисциплины*. Л., 1982. Т. 13. С. 50–62.
- [25] *Лаврентьев А. В., Турилов А. А.* «Повесть о Словене и Русе» («Сказание о Великом Словенске») о происхождении и ранней истории славян и руси // *Славяне и их соседи: Миф и история. Происхождение и ранняя история славян в общественном сознании позднего Средневековья и раннего Нового времени: Тезисы докладов*. М., 1996. С. 19–25.
- [26] *Ромодановская Е. К.* Киприан Старорусенков // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. СПб., 1993. Вып. 3. XVII век. Ч. 2. С. 156–163.
- [27] *Буланин Д. М., Турилов А. А.* Сказание о Словене и Русе // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. СПб., 1998. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 3. С. 445.
- [28] *Савельева Н. В.* Стихотворная антология «Предисловия многообразна...» (вопросы атрибуции и истории текстов в связи с деятельностью московского Печатного двора 30-х – начала 50-х годов XVII века) // *Книжная старина: Сб. науч. ст.* СПб., 2008. Вып. 1. С. 124–125.

- [29] Гухман С. Н. «Документальное» сказание о даре шаха Аббаса России // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 264–270. О вероятности авторства Киприана по отношению к Новому летописцу см.: Вовина-Лебедева В. Г. Новый летописец: история текста. СПб., 2004. С. 312–314.
- [30] См.: Бойцов М. А. Как Александр Македонский по пути из Чехии поддержал московитов. С. 298
- [31] Буланин Д. М., Турилов А. А. Сказание о Словене и Русе. С. 445.
- [32] Мыльников А. С. Картина славянского мира. С. 71.
- [33] См.: Повести о начале Москвы / вступ. ст. и подг. текстов М. А. Салминой. Л., 1964. С. 173–259.
- [34] Гиляров Ф. А. Предания русской Начальной летописи. М., 1878. Приложения. С. 26.
- [35] Там же. С. 26–27.
- [36] Гиляров Ф. А. Предания русской Начальной летописи. Приложения. С. 35.
- [37] ПСРЛ. Пг., 1914. Т. 22. Ч. 2. С. 33.
- [38] Гиляров Ф. А. Предания русской Начальной летописи. Приложения. С. 35.
- [39] Герберштейн С. Записки о Московии / под ред. А. Л. Хорошкевич. М., 2008. Т. 1. С. 34–35.
- [40] Там же. С. 342–345.
- [41] См., напр.: Смирнов П. П. Сказание о холопей войне в Древней Руси // Уч. зап. Московского горпединститута. М., 1947. Т. 2. Вып. 2. С. 3–50; Зимин А. А. Холопы на Руси. М., 1973. С. 68–72; Фроянов И. Я. Мятёжный Новгород. СПб., 1992. С. 47–55.
- [42] Обратим внимание на наличие материалов, раскрывающих творческую лабораторию Каменевича-Рвовского. Помимо сборника Синод. 964, это еще и обширный комплекс весьма разнородных текстов. См. о нем: Новикова О. Л. Пометы петровского времени в трех известных рукописях XV–XVI веков и труды Тимофея Каменевича-Рвовского // Вестник Альянс-Архео. 2018 [в печати].
- [43] Повесть о стране Вятской (Вятский летописец): Памятник вятской письменности XVII–XVIII века / изд. А. В. В[ерещаги]н. Вятка, 1905. С. 22–25.
- [44] Древняя российская вивлиофика. СПб., 1791. С. 19. С. 359–360.
- [45] Историческое собрание о богоспасаемом граде Суждале // Временник Общества истории и древностей российских. М., 1855. Кн. 22. Материалы. С. 1.
- [46] В окончательном же варианте текста, в Собрании о богоспасаемом граду Суждале, автор вернулся к этому вопросу и представил читателю этимологическое исследование. Здесь приведена точка зрения, что название Суздаль можно вывести из греческого – из слов «σὸς δοῦλος» («его раб»). С этим Анания Федоров спорит, утверждая, что Суздаль не может быть «холопьем» городом, поскольку построен по воле князя и первым в своей земле, см.: Историческое собрание о богоспасаемом граде Суждале. С. 3. Здесь можно предположить знакомство суздальского историка с преданием о холопье войне и холопьях городах в изложении Каменевича-Рвовского.
- [47] В качестве примера приведем работу архимандрита Макарьевского Желтоводского монастыря Тихона по составлению Латухинской Степенной книги. Получив в 1678 г. новое издание Синописа, Тихон изложил, опираясь на Синопис, всю раннюю историю Руси, см.: Васенко П. Г. Заметки к Латухинской Степенной книге. СПб., 1902. С. 47–51. Можно предположить, что изначально он планировал привлечь для этого другие источники, в частности Степенную книгу и русские летописи XVI в.
- [48] Далее зачеркнуто слово «рукою».

П. С. Стефанович

Крещение руси в исторических сочинениях XVI–XVII вв.

Современные историки уже не раз ставили вопрос о значении истории средневековой Руси в общественной мысли восточных славян XVI–XVII вв. Ответы на этот вопрос разнятся. Одни

авторы, так или иначе, поддерживают традиционный для русскоязычной историографии тезис, что разные части «рассыпавшейся» руси обращались к общему прошлому в стремлении к «воссоединению» [1]. Другие утверждают, что эти части обрели самостоятельность и вступили в «конкурентную борьбу» за «киевское наследство» [2]. Третьи сомневаются, что «наследники» руси в Москве и за ее пределами вообще интересовались древнерусским прошлым [3]. Одни считают, что в Московском государстве историческое сознание вращалось вокруг «идеи династическо-религиозной», а концепции «национального» лишь в конце XVII в. стали проникать с Запада, в т. ч. из Украины, где они были уже хорошо известны [4]. Другие пишут, что «этнонациональная идентичность» с соответствующей интерпретацией древнерусской истории зародилась в Москве еще в XVI в., притом гораздо раньше, чем у «польско-литовской руси» [5].

Но в этих спорах редко вспоминают о событии древнерусской истории, которое, как можно предположить, должно было одним из первых вызывать интерес в XVI–XVII вв., – о принятии христианства на Руси. Из чтения некоторых современных работ складывается даже впечатление, что такого интереса не было [6]. На самом деле, он, конечно, был, и это событие вызывало разные трактовки в разных исторических сочинениях этой эпохи. Как будет показано в настоящей статье, расхождения в интерпретации Крещения руси (далее – Крещение) были обусловлены теми «парадигмами» или «мифами», с помощью которых или исходя из которых те или иные авторы осмысливали и «инструментализировали» прошлое. В этом плане эти трактовки и расхождения так же показательны, как и интерпретации, предложенные в XVI–XVII вв., другого «архетипического» сюжета – «призвания варягов» [7].

Рассказ о Крещении, на который опирались исторические сочинения, созданные в России и Украине в XVI–XVII вв., содержится в Повести временных лет (ПВЛ), в статьях 6494–6496 (986–988) гг. [8] Он состоит из нескольких частей, размещенных в этих трех годовых статьях.

Начало рассказа в статье 6494 (986) г. составляют: 1) сообщение о прозелитических посольствах магометан, католиков, иудеев и православных к киевскому князю Владимиру Святославичу; 2) пространное поучение православного греческого миссионера (Речь Философа). Под 6495 (987) г. повествование продолжает 3) сообщение о совещании Владимира со своим окружением и его посольствах к волжским болгарам (мусульманам), «немцам» (католикам) и грекам (православным). Под 6496 (988) г. следуют 4) рассказ о походе на Корсунь (Херсонес), крещении Владимира и браке его с царевной Анной, 5) поучение для новокрещеного князя, включающее Символ веры, 6) описание крещения киевлян и всей руси, похвала Владимиру и «русьским сынам» – «новым людям христианским». Заключают статью 6496 г. известия, не имеющие прямого отношения к Крещению: о назначении Владимиром своих сыновей наместниками в разные города Руси и об укреплении южных рубежей Киевской земли. Сообщение, содержащееся в следующей статье 6497 (989) г. о строительстве Десятинной церкви в Киеве, в позднейшем летописании нередко присоединяли к рассказу о Крещении (с пропуском или перестановкой известий о сыновьях Владимира и защите Киевской земли).

Исследователи XVIII – начала XXI в. выяснили, что этот рассказ ПВЛ, созданной, как известно, в Киеве в начале XII в., имеет запутанное происхождение и сложную внутреннюю структуру. В предшествующем летописании XI в. он был изложен, вероятно, в ином виде (или видах) [9]. Однако книжники XVI–XVII вв. воспринимали этот рассказ как цельное повествование и не задавались вопросом о его истории. Они могли опираться, с одной стороны, на редакции рассказа, представленные в Лаврентьевской и Ипатьевской летописях (и в летописях, им родственных), которые не имели существенных расхождений в статьях 986–988 гг. С другой стороны, в их распоряжении была московская летописная традиция, в которой в середине XV в. «каноническая» версия ПВЛ была дополнена несколькими существенными известиями: рассказом новгородского летописания о введении христианства в Новгороде (к которому примыкало краткое указание, что в Киев прибыл первый митрополит Леон) – и сообщением об основании князем Владимиром города в свою честь в Ростово-Суздальской земле. Рассказ о

введении христианства в Новгороде восходит к древнему летописанию XI–XII вв. [10], а известия о первом митрополите и строительстве города Владимира добавлены московскими книжниками на основании вне- или околотописных преданий (без сомнения, недостоверных) [11]. Они ввели и еще некоторые незначительные детали, например: указание имени греческого проповедника, которому приписывают Речь Философа (Кирилл), или сообщение о строительстве князем Владимиром Георгиевской церкви в Киеве – под 6497 г. [12] Но в целом московские книжники XV в. концептуально не изменили древний летописный рассказ о принятии христианства.

В рассказе ПВЛ надо видеть сложное переплетение свидетельств о событиях, действительно имевших место [13], с мифами и суждениями интеллектуалов XI – начала XII в., которые осмыслили и легитимировали Крещение *ex post*, а также со сказаниями фольклорного характера, попавшими в летопись из устного предания [14]. Его идейная направленность сводится к обоснованию истинности христианской веры по «восточно-византийскому» образцу, но в то же время оправданию политики правящих кругов Руси, не зависимой по отношению к грекам и нацеленной на приобщение Руси к сообществу наиболее авторитетных европейских государств. На переднем плане обретение веры князем Владимиром, его брак с Анной, прославление Владимира. Наконец, крещение киевлян, как элиты, так и простого люда, здесь понимается как принятие христианства всей русью, а «новой христианской» руси пророчески приписывается особая миссия в мировой истории (части 6 и 7 рассказа) [15]. Примечательным образом древний летописный рассказ умалчивает об учреждении митрополии на Руси при кн. Владимире [16]. Не случайно московские летописцы XV в. попытались заполнить эту странную лакуну.

Если следовать хронологии развития древнерусского летописания и оставить в стороне указанные выше дополнения московских книжников XV в. (как не меняющие концепцию всего рассказа о Крещении), первую существенную переработку рассказа ПВЛ о Крещении надо видеть в Никоновской летописи, в первоначальной редакции, составленной в 1520-е гг. при митрополичьей кафедре в Москве. Здесь древнее повествование дополнено целым рядом сведений, преимущественно в заключительной части, так что весь рассказ о Крещении продлен до 6501 г., где говорится об утверждении Церковного устава и строительстве соборных церквей по епархиям Киевской митрополии [17]. Кроме дополнений, здесь есть и некоторые сокращения, и корректуры фактического характера, но они относительно незначительны по объему и содержанию.

В переработке, представленной в Никоновской летописи, ясно видна определенная идейная тенденциозность. Более того, если в других местах повествования внесенные изменения часто носят скорее композиционно-литературный характер («риторическое распространение» с «моралью», психологические объяснения действий исторических героев и т. п. [18]), в части, посвященной Крещению, преобладает стремление представить именно новую концепцию этого события (хотя специфическая «литературщина», свойственная этой летописи, присутствует и здесь). Очевидно, люди, причастные к работе над этим историческим сводом, специально хотели подчеркнуть особое эпохальное значение Крещения в истории Руси. Направления, по которым менялось содержание рассказа в Никоновской летописи, были следующие.

Во-первых, важнейшее значение в этой части повествования приобрели сообщения об установлении митрополии в Киеве и деятельности первых двух митрополитов на Руси – Михаила и Леонтия. Краткое известие о назначении первого митрополита (Леона), которое появилось в московских сводах XV в., выросло в Никоновской летописи в отдельную насыщенную сюжетную линию. Она не только дает нам новую информацию (например, о том, кто был первым митрополитом на Руси; о втором митрополите и епархиальных архиереях и др. [19]), но явно подчеркивает ведущую роль представителей Церкви в Крещении. Притом особо указано на внимание тогдашнего Константинопольского патриарха Фотия [20] к обращению руси в христианство и участию митрополита Михаила в Крещении. Сначала князь Владимир крестит

население Киева «со отцем своим митрополитом» и по его указанию распоряжается обучать детей грамоте и богослужению. Затем митрополит уже сам крестит Новгород, а Добрыня (выступавший в древнем рассказе единственным представителем власти в Новгороде) лишь помогает ему. С миссией крещения митрополит идет далее «по Русской земле и до Ростова» [21]. После смерти Михаила (6500 г.) его наследнику, митрополиту Леонтию, приписывается основание кафедр в городах Руси.

В статье 6501 г. изначальное сообщение ПВЛ о строительстве Десятинной церкви становится более пространным и приобретает концептуальный характер: речь идет вообще о статусе Церкви в государстве. Строительство церквей и дарование десятины понимается как утверждение общего принципа, по которому светская власть обязана материально поддерживать Церковь. Сообщается о принятии князем и митрополитом Церковного устава «по прежним греческим номоканонам», который должен был регулировать церковные суд и организацию [22]. Известие, которое в ПВЛ было отделено от рассказа о Крещении, в Никоновской летописи становится в этом рассказе итоговым. Главный его посыл: хранителем и «гарантом» новой религии стала Церковь. Разумеется, свою деятельность она осуществляет при поддержке и в согласии с правителем, и этот подтекст отсылает нас к важнейшей для русской общественной мысли XVI в. идее «симфонии властей» – союза светской и духовной властей [23].

Во-вторых, совершенно новые дополнения, которые Никоновская летопись вносит в рассказ о Крещении, касаются миссионерской деятельности князя Владимира и митрополита Михаила в отношении язычников (печенегов) и мусульман (волжских булгар). Согласно летописи, уже на следующий год после крещения киевлян Владимир посылает некоего «философа» Марка Македонянина к «болгарам», тут же отождествленным с «тотарами». Хотя четыре князя из «болгар»-«тотар» пришли в Киев и, приняв крещение, стали служить Владимиру, прочие «безумием своим обьюродеша» и христианства не приняли. Под 6499 г. сообщается о крещении и переходе на службу в Киев печенежского князя Кучуга [24]. Религиозно-полемический смысл всех этих сообщений совершенно очевиден, и вполне естественно, что наряду с ними в летопись включено «Сказание о хулней вере сарацинской» – антиисламское сочинение с рекомендациями, как православным следует вести полемику с мусульманами [25].

В-третьих, в Никоновской летописи расширена церковно-учительная часть рассказа ПВЛ, а связанные с Крещением события как бы ритуализируются, их описание ориентировано на некоторые «архетипические» образы и символы. Например, более важное место в ней занимает наставление, которое Владимир получил после своего крещения в Херсонесе. В ПВЛ оно анонимно, а в Никоновской приписано «епископу корсунскому» и расширено в учительной части. При этом Владимир выставлен в роли «благодарного ученика»: он и дарами епископа почтил, и «вся подобающая православию крепко обещаюся соблюдать» [26]. В конце этого же эпизода рассказ ПВЛ дополнен сообщением: после крещения и женитьбы на византийской царевне Владимир «сотвори» в Херсонесе пир и трапезу для нищих и убогих. Вряд ли в связи с этим сообщением следует думать о былинной традиции или тем более искать отражение в нем каких-то реальных событий [27]. Стоит просто вспомнить евангельский рассказ о чуде на свадьбе в Кане Галилейской.

Последующее крещение сыновей Владимира и киевлян подано в таком же «ритуализированном» ключе, причем внимание заострено на фигурах князя и митрополита, а все «лишнее» проигнорировано. Любопытно, что «лишними» оказались не только эпизод с «выдворением» идола Перуна из Киева (можно допустить, что ему было не место в том священном пространстве, которое описывали авторы Никоновской: тема борьбы с языческими кумирами прошлого их не занимала), но и заключительные пассажи рассказа в ПВЛ о «сынах русских» – «новых людях христианских», обильно цитировавшие пророческие книги. Пророческо-эсхатологический настрой рассказа ПВЛ был то ли не понят, то ли не принят книжниками начала XVI в. Идея особого призвания «новой руси» уступила место общим

рассуждениям о неисповедимости путей Господних и статично-иконографической картине крещения народа «сугубой двоицей» – князем и митрополитом.

Наконец, в-четвертых, легко заметить в Никоновской летописи стремление возвеличить фигуру и образ Владимира как благочестивого христианина и государственного деятеля. Благочестие особенно подчеркнуто в сообщениях о его собственном крещении в Херсонесе и крещении киевлян. Заклучая первое из этих двух сообщений, автор летописи специально перечисляет добродетели князя: «...и прия греческий закон и научение в вере в Корсуне, и многа благая дела показа: правду, долготрпение, любовь, смирение, человеколюбие, милость, и бе по Господе Бозе и божественей вере горя духом, яко огонь, и неверующим в Господа Исуса Христа страшен бе премного» [28].

Вероятно, идеализацией князя надо объяснять сокращения в известии о посольстве из Волжской Болгарии во время «выбора веры». Сказано только, что приходили некие «срацины» (хотя ниже упоминается, что Владимир отправил послов именно к болгарам) и что их веры Владимир «не възлюбил», а памятные слова ПВЛ о женолюбии Владимира и «веселии руси пити» опущены. Они не соответствовали тому иконографическому образу святого князя, который создавали московские книжники.

В целом переработку рассказа ПВЛ, предпринятую в Никоновской летописи, надо объяснять вопросами и запросами того времени и той социальной среды, в которых ее создавали. Акцент на роли церкви и духовенства, особенно в условиях тогдашней острой религиозной полемики, соответствовал интересам Московской митрополии, при кафедре которой и составлена Никоновская летопись. В русле официальной московской идеологии первой половины XVI в. подчеркивали союз светского правителя и главы церкви и прославляли предка правящей династии. Учитывали и актуальную политическую ситуацию (например, противостояние с Казанским ханством [29]). В древнем рассказе ПВЛ проскальзывала идея об особой миссии руси (понятой как этноконфессиональная общность), но в Никоновской эта идея была затушевана, а едва ли не главным итогом Крещения было выставлено создание церковной организации. В итоге сложился новый миф о принятии христианства на Руси. Его можно назвать *государственно-церковным* – фактически это был идеал «симфонии властей», опрокинутый в прошлое.

Насколько новаторским был этот миф для древнерусской традиции и как сильно он порывал с предшествующими историческими концепциями, хорошо видно, если сравнить Никоновскую летопись с Воскресенской, которые составляли в Москве почти параллельно – в конце 1520–1530-х гг., но Воскресенскую – в других кругах, придворных. Воскресенская летопись практически повторяет рассказ о Крещении, как он сложился в московских сводах конца XV в., лишь незначительно дополнявших (см. выше) ПВЛ. Фактически единственная новация, которую допускает Воскресенская летопись, это сообщение о Ростовской кафедре, основанной якобы еще при князе Владимире: здесь приводится список ее первых епископов и сообщается о строительстве и судьбе кафедрального собора [30]. Как и у авторов Никоновской летописи, такое повышенное внимание к Ростову объясняется стремлением установить прямую связь между Крестителем Руси и церковными и политическими центрами Владимиро-Суздальской земли – территории, ставшей колыбелью Московского государства. Какого-то собственного нового прочтения Крещения у авторов Воскресенской летописи не было.

Принципиально новый нарратив о Владимире и Крещении выстраивает «Степенная книга царского родословия» – памятник официальной историографии эпохи Ивана Грозного (1560-е), вобравший в себя много материалов не только из летописания, но всей средневековой литературы Руси. Основная цель авторов Степенной книги – утверждение богоизбранности династии, правившей Русью непрерывно от Рюрика до Ивана IV. В ряду представителей этой династии главной фигурой является Владимир Святославич, благодаря которому христианство пришло на Русь. Вся 1-я «степень» – история Руси IX – начала XI в. – представляет собой, в сущности, распространенное житие Владимира. В первых же его строках Владимир изображен как «Божии

избранныи съсудъ, сугубо царскоимянитыи самодръжець, владычьское и царско звание имея, сии преименитыи самодръжавныи царь и великий князь» [31].

Главным деянием Владимира, за что он, собственно, и удостоен такой характеристики, было Крещение. Естественно, об этом событии Степенная книга повествует особенно много и пространно. Здесь мы видим массу и литературно-учительных рассуждений, и фактических сообщений, как амплифицирующих рассказы тех источников, которые были у авторов, так и совершенно новых. Но в этой массе информации можно ясно проследить определенную логику, выделив несколько опор всей этой нарративно-идеологической конструкции. В общем, в ней получили свое развитие подходы, предложенные в Никоновской летописи, но с существенной перестановкой акцентов.

Прежде всего, бросается в глаза возвеличивание роли самого Владимира. В Степенной книге оно достигает апогея – здесь князю посвящено несколько похвальных речей, так или иначе, его прославляют чуть не при каждом упоминании его имени. Вот, например, еще одна цитата из начальной части 1-й «степени»: «Сии Владимир – добляя благочестиа ветвь! Сии Владимир – апостольский ревнитель! Сии Владимир – церковное утверждение! Сии Владимир – идольский разрушитель! Сии Владимир – благовериа проповедник! Сии Владимир – царская похвала! Вся того правоверная исправления дивна! Вся того благочестивая проповедания красна!» [32] Из важных по смыслу и символике «величаний» отметим уподобление Владимира апостолу Павлу и императору Константину Великому [33]. Вся история Крещения представлена как акт личной воли князя, следовавшего лишь «Божия промысла действу».

Отмечая роль митрополита и духовенства в целом, Степенная книга следует логике и сведениям Никоновской летописи. В ней также говорится об учреждении митрополии патриархом Фотием; указаны те же митрополиты Михаил и Леонтий; в той же последовательности передан порядок основания епархий на Руси, изложены события крещения Новгородской и Суздальской земель и т. д. [34] Так же, как и в Никоновской летописи, особо подчеркнута активная деятельность Владимира по распространению христианства среди иноверческих народов, прежде всего «болгар». Но если в Никоновской мы встретим лишь намек на современные авторам обстоятельства борьбы с татарами, то в Степенной книге прямо говорится о покорении Казанского и Астраханского ханств Иваном IV как о продолжении политики кн. Владимира, направленной, как выясняется, уже не только на христианизацию, но «низложение» «лукавственного злохитрства» «безбожных болгар волжских и камских», т. е. на их политическое покорение [35]. Так же, как в Никоновской летописи и вообще в предшествующем московском летописании, составители специально обращают наше внимание на деятельность Владимира и митрополитов Михаила и Леонтия во Владимиро-Суздальской земле: они сообщают и об основании Владимиром города, названного его именем, и о ростовской епархии, и пр. [36]

Различие в трактовке Крещения в Степенной книге и Никоновской летописи состоит именно в том, что авторы Степенной книги, обращаясь к прошлому через «агиобиографическую» призму, возвеличивают Владимира как святого: они сконцентрированы на богоизбранности князя и династической линии, восходящей к нему. Основной дар Владимира потомкам, по мнению составителей Степенной книги, состоит не столько в том, что он принес христианство «в массы» (хотя сказано, что он – «просветитель наш», который «вся люди своя веровати научи»), сколько в его «бесчисленном семени благородном», т. е. в том, что он был предком многочисленных представителей этой династии, которые «в роды и роды царствоваху, държавою его облажающе, и доньне Богом храними все истинное благочестие непоколеблемо дръжаще и православную веру непорочно исправляюще» [37]. Конечно, Церковь в Степенной книге представлена главной опорой правителя в духовном просвещении подданных, а идеал симфонии властей не чужд ее составителям [38]. Но все-таки в центре их внимания именно равноапостольный «Божии избранныи сосуд» и его «многорасленыи плод». Если в Никоновской рассказ о Крещении завершается сообщением об утверждении Владимиром церковного устава Русской митрополии,

то в Степенной книге – главой (72) «О праведном сродствии святого Владимира», в центре которой многозначное уподобление: «Яко же семя Авраамле и Исаково и Израилево никто же не может исчези, тако и семя блаженнаго Владимира, нового Израиля» [39]. «Новым Израилем» здесь объявлен не народ, а сам князь и его «сродствие», т. е. потомки. Такую перспективу можно условно обозначить как *династический миф*.

Монументальная конструкция истории руси, возведенная авторами Степенной книги, осталась памятником эпохи XVI в. В XVII в. принятие христианства на Руси стали освещать с совсем иных позиций. Разрыв этот очевиден в украинской ученой мысли, которая предложила новый подход в полемике, разразившейся после Брестской Унии 1596 г. Центральным стал вопрос о церковно-религиозной принадлежности населения Речи Посполитой, которое называло себя русью. Ответ на него повлек за собой пересмотр и переосмысление этнической и политической самоидентификации руси в широком историко-культурном контексте. Обращение к прошлому и исторические аргументы обрели вследствие этого острую актуальность.

Первыми к истории Русской церкви обратились авторы-униаты: Лев Кревза в трактате Оборона унии (1617), а позднее – Мелетий Смотрицкий и др. [40] Их главной целью было доказать, что Русская митрополия изначально была основана благодаря миссионерам Папской курии и являлась диоцезом Римско-католической церкви, а в подчинении Константинополя оказалась позднее, притом неправомерно, поэтому Унию они объясняли как возврат «схизматиков» к законному древнему порядку. Свои аргументы они черпали не столько из древнерусских источников, сколько из польской религиозной и исторической литературы, следуя свойственным им установкам и приемам.

Взгляд на Крещение в XVII в. коренным образом отличался от того, какой сложился в предшествующей древнерусской литературе. Униатские авторы предлагали рассматривать Крещение лишь как один из этапов – даже не самый существенный – христианизации славянских народов, смещая акцент на их приобщение к христианству еще до кн. Владимира и пытаясь доказать, что христианство к ним, в т. ч. руси, шло не из Константинополя, а из Рима. Однако вне зависимости от тех или иных трактовок в данном случае важно прежде всего, что проблема Крещения была перенесена в совершенно иную плоскость: те, кто писал о ней, были сфокусированы на истории конфессий и церковных институтов. А разные народы представляли объектами их соперничества. Концепции Крещения, обусловленные взглядом «изнутри» той или иной политической системы (например, «династическая парадигма»), отходили на задний план. Принятие христианства на Руси оказывалось в этой перспективе (с учетом очевидного политического значения Унии) ключевым моментом не только истории христианской Церкви, но и судьбы «словенорусьского» народа.

Более последовательно эта линия была развита в «Палинодии» келаря православного Киево-Печерского монастыря Захарии Копыстенского (1621). Отвечая на доводы Льва Кревзы, Копыстенский в своем сочинении, замечательном во многих отношениях, предложил альтернативную концепцию истории Русской церкви, включая Крещение, но в понятиях и подходах, которые задали Уния и конфессиональная полемика, ориентированная на западную ученую мысль. Хотя сочинение Захарии Копыстенского осталось неопубликованным, оно было хорошо известно и influentially в Восточной Европе.

Специальные исследования Палинодии показали, что историческая оценка Крещения занимает в ней важное место в ряду доказательств самостоятельности и единства православной церкви [41]. Основной тезис Копыстенского состоит в том, что русь изначально приняла христианство от греков и состояла в подчинении Константинопольского патриархата легитимно во всех отношениях – согласно и божественному Промыслу, и каноническим установлениям, и нормам политическим, и праву «уживаня и держаня»; а все попытки переподчинить ее Римско-католической церкви противоправны и обречены на провал. Русская митрополия, приняв веру из

Константинополя, сохранила преемственность ее первоначальным канонам, и не она инициировала схизму, а, напротив, папская курия отпала в ересь и раскол.

Если Льва Кревзу судьба руси интересовала только постольку, поскольку ему нужно было доказать, что русь приняла крещение из Рима, а позднее изменила ему, то Захария Копыстенский предлагает более широкую историко-эсхатологическую перспективу. «Яфето-росский» или «роксоланский народ» он изображает богоизбранным – проявившим себя «валечностью», обретшим славу еще «за часу войны Троянской» [42], и приобщившимся к христианству в несколько этапов от самой древности, еще с проповеди апостольской. На первом из этих этапов – «уверений», по терминологии Захарии Копыстенского, – Русь посетил апостол Андрей, он предсказал расцвет христианства в этих землях. Копыстенский опирался на ПВЛ, которая сообщает о путешествии Андрея по «пути из варяг в греки» (в общем недатированном Введении ко всему своду) [43]. Вторым «уверением» руси стало чудо с Евангелием, не сгоревшем в огне (см. попавший в древнерусские хронографы и летописи известный рассказ византийских хроник о миссии среди россов при патриархе Фотии [44]). Третье «уверение» – крещение в Константинополе княгини Ольги или св. Елены, как ее именует Захария Копыстенский (см. рассказ ПВЛ [45]). В конце X в. произошло «досконалое выконанье и зыщенье, гды соборне Святославов сын, а внук предменованой св. Елены Володымер веру з Константинополя принял». Таким образом, на четвертом этапе свершилось «подданье народу русского и всего духовенства в послушенство и в справоване под апостолской фрон церкви Константинополской» [46].

Пересказывая летописный рассказ о Крещении, Копыстенский, с одной стороны, подчеркивает осознанный выбор Владимира «з так незлечоном народом» «в Бога правдивого уверити» (и сравнивает князя с императором Константином), а с другой – видит в этом решении Божий промысел, ибо в Конце мира (который Копыстенский ожидал, по-видимому, в 1666) спасение ожидает только народы Восточной церкви – Бог «помилует улюбленного ему Израиля» [47]. Крещение руси здесь понимается как чудо, имеющее глубокий эсхатологический смысл. В таком же смысле Захария Копыстенский толкует современные ему события – посещение руси иерусалимским патриархом Феофаном (1619–1621), который восстановил православную иерархию, рухнувшую после Унии, и спасение Речи Посполитой благодаря казакам в битве при Хотине (1621) [48]. Эти рассуждения автор заключает в приподнятом «патриотическом» тоне: «Тое-то есть войско и той-то народ, который веру оною за Володимера от греков принятую держит и который в послушенстве и благословении патриархи вселенскаго архиепископа Константинополскаго статечне трвает!» [49]

Подвиги «яфето-росского народа» оказываются, таким образом, в прямой связи с его принадлежностью Восточно-христианской церкви. Обретение христианства русью в конце X в. становится главным узлом ее истории, в котором сошлись и «прообразования» Крещения, и древняя история руси, и ее современная судьба, predeterminedенная выбором Владимира. Отталкиваясь от истории Церкви, Копыстенский постоянно рассуждает о «народе» и фактически представляет историю, если так можно выразиться, этнически ориентированную [50]. Эсхатологический подход в каком-то смысле возрождает пророческий дух древнерусской летописи, видевшей в Крещении обретение русью особой миссии. Сочетание интереса к истории народа и эсхатологического понимания этой истории позволяет условно назвать концепцию Крещения Копыстенского *религиозно-этническим мифом*.

Схема Крещения в несколько этапов («уверений»), предложенная в ходе полемики между униатами и православными Речи Посполитой, распространилась в литературе 1620–1640-х гг., она фигурирует у разных авторов в произведениях разного жанра [51]. Однако в Речи Посполитой и России оказались востребованы разные аспекты тех концепций, в которые была вплетена эта схема. Если в Речи Посполитой церковно-полемический элемент уходит на задний план, то в России, наоборот, оказывается на переднем.

Показательна в этом плане Густынская летопись, памятник украинской историографии конца 1620 – начала 1630-х гг. [52] Ее автор опирался на древнерусскую летописную традицию, начиная с ПВЛ (и композиционно, и в значительной мере концептуально), но привлекал также польские и итальянские исторические произведения. В рассказе о Крещении он придерживался в основном ПВЛ, добавляя лишь отдельные сведения из летописания XVI в. и уточняя детали (даты, имена и названия) по иным источникам [53]. Существенные по смыслу дополнения к рассказу ПВЛ, взятые из позднего русского летописания, заключались в сообщениях 1) об учреждении митрополии и имени первого митрополита (Михаил), 2) о крещении Владимиром Ростово-Суздальской земли (с основанием города Владимира и епископии в Ростове) и 3) о разводе Владимира с Рогнедой и принятии ею иночества [54]. Специальное отступление здесь посвящено «идолам русским», которым поклонялась русь до Крещения. Перечисляя «идолов», автор следует Стрыйковскому, и в этом отступлении надо видеть отражение интереса к язычеству со стороны интеллектуалов эпохи конфессионализации, выдвинувшей на передний план «борьбу с народными суевериями».

Но прежде всего в самом начале рассказа обращает на себя внимание рассуждение о пяти «крещениях росьских», развивающее схему Захарии Копыстенского. Впрочем, автор летописи не ссылается ни на него, ни на кого-либо еще из современников-соотечественников, а использует как древнерусские, так и латинские и польские источники. К этапам, указанным Копыстенским (начиная с проповеди апостола Андрея и заканчивая принятием христианства при Владимире), он добавляет указание на крещение болгар и миссионерскую деятельность Кирилла и Мефодия. Но главное отличие от схемы Палинодии здесь состоит в том, что рассуждение Густынской летописи о Крещении лишено всякого полемического содержания и носит характер ученого введения об «исторических предпосылках» Крещения. Вместе с тем именно оно задает нам угол зрения на принятие христианства на Руси как на «спасение нашему словенскому народу, в неже доселе во тме неведения блудящая Россия светом истинны просвещенна бысть и ко познанию бога прииде» [55]. В дальнейшем рассказе Густынской летописи о Крещении каких-то ясно выраженных оценок нет, он выстроен фактографически, притом включает некоторые элементы «позитивной» критики источников. Автору, на первых же страницах своего сочинения признавшему «Нестора» (т. е. ПВЛ) наиболее авторитетным источником, было важно донести до читателя событийную канву Крещения именно в трактовке ПВЛ, дополнив ее лишь в деталях – существенных (например, учреждение митрополии) и ярких (иночество Рогнеды, список поверженных Владимиром языческих кумиров). Речь Философа, поучения и похвальные слова ПВЛ в Густынской летописи опущены. Концептуально насыщенными остаются лишь процитированные из ПВЛ вводные слова о «крещениях росьских»: в них подчеркнуто великое значение принятия христианства для просвещения всего «словенского народа». Повторяя сведения из древнерусских летописей и зная, вероятно, концепцию Захарии Копыстенского, автор Густынской летописи вместе с тем остается совершенно чужд их провиденциалистскому духу. В летописи нет ни восхваления Владимира (который лишь однажды назван «Великим», но не святым и равноапостольным), ни идеи «симфонии властей», ни церковной полемики. Этот нарратив нацелен не на новые трактовки Крещения, а скорее на сводку «объективных» данных, однако уже, скорее, с точки зрения истории народа (как этнокультурной и этнорелигиозной общности), а не истории династии или Церкви. Можно спорить, есть ли нечто «национальное» в этой точке зрения [56], но сам перенос акцента на коллектив или общность, понимаемую не только религиозно или политически, но и этнически, здесь, как и у Захарии Копыстенского, явно просматривается.

Теория Захарии Копыстенского о нескольких «уверениях-крещениях руси» была воспринята и в Москве, но там она была включена в иную концепцию истории Русской церкви. Московских книжников занимал прежде всего вопрос о статусе незадолго до того образованного в Москве патриархата, и исторические построения Копыстенского были использованы для доказательства

легитимности этого новообразования и обоснования его претензий на главенство во всем «словеноросском» православном мире.

В сохранившихся списках Палинодии есть фрагмент, где речь идет об учреждении патриархии в Москве: патриарх Филарет назван здесь главой всей православной руси: «милостию Божиею святейший патриарх Великой и Малой России и до последних Великого Окиану» [57]. В литературе уже обращали внимание на то, что это именование – фактически титул – противоречит всей концепции Захарии Копыстенского, который пытался представить православную русь как часть восточно-христианской Церкви во главе с Константинополем (в т. ч. в юридическом смысле). Вполне вероятно, что этот фрагмент был авторской или редакторской вставкой *ex post* [58].

Однако показательно и важно, что именно этот фрагмент обрел центральное значение в тех извлечениях из Палинодии касательно истории Русской церкви, которые мы обнаружим в московских изданиях, – в Катехизисе Лаврентия Зизании (1627) [59], Книге о вере (1648) [60] и первой печатной Кормчей книге, изданной по инициативе патриарха Никона в 1653 г. Московский рассказ о Крещении почти дословно повторяет вариант Захарии Копыстенского с тремя «уверениями» и итоговым «досконалым крещением», но он служит лишь предысторией образования независимой церкви в «велицей Русиистей земли». Особенно отчетливо это видно из предисловия к Кормчей, куда помещено «Сказание об учреждении патриаршества», связывающее обретение «в Русииском государстве в царствующем граде Москве» автокефалии и затем патриархата с тем, что «благочестие в Русииском царствии сияше, яко солнце среди круга небеснаго» [61]. В этом тексте эсхатологический накал и обращение к истории народа, свойственные Палинодии, потеряны совершенно, и остается лишь церковная, может быть, точнее – церковно-историческая или церковно-полемическая перспектива.

Историческим сочинениям, которые были созданы в Московском государстве в середине – второй половине XVII в., теория нескольких «крещений русских» осталась неизвестной. В летописных сводах сюжет о Крещении не вызывал особого интереса, и в соответствующей части пересказывали, как правило, Никоновскую летопись. При этом могли заимствовать что-то еще, например из Степенной книги – деление истории по «степеням», но «династическую парадигму» не разрабатывали, так или иначе затушевывали, сглаживали ее. «Государственно-церковный миф», созданный авторами Никоновской летописи, оказался более актуальным и уместным в политических и религиозных обстоятельствах правления первых Романовых после Смуты. Например, авторы Патриаршего свода начала 1650-х гг., хотя и были знакомы со Степенной книгой и даже использовали деление на «степени» для организации исторического нарратива (впрочем, непоследовательно), в рассказе о Крещении фактически следовали Никоновской летописи [62]. В своде 1670-х гг. следование Никоновской еще более выраженное – например, в нем даже приводится «Сказание о хульней вере срацинской», опущенное в своде 1650-х гг. [63]

Вряд ли модель нескольких «крещений руси» получила бы такую известность и дожила в историографии до начала XXI в. [64], если бы ее не использовал автор (или авторы) Синописиса, который, выйдя в Киеве первым изданием в 1674 г., позднее пользовался огромной популярностью, его многократно переиздавали [65].

Появление в Синописисе сообщения о четырех «крещениях россов» до принятия христианства при Владимире примечательно. Оно позволяет понять общую перспективу, из которой его автор оценивал принятие христианства на Руси. На первый взгляд, это сообщение совершенно лишено какой бы то ни было идеологической нагрузки: здесь нет каких-то особых оценок, комментариев и т. п. Даже композиционно оно не выделено: глава, содержащая его, помещена не в начале рассказа о Крещении (как, например, в Густынской летописи), а во второй его половине – после кульминационного сообщения о крещении киевлян и сыновей Владимира. В то же время именно в этом месте авторский угол зрения меняется. Если начало рассказа выдержано в логике и сюжетном развитии по ПВЛ – вслед за ней Синописис рассказывает о решениях и действиях

Владимира (послы от Владимира, принятие крещения в Херсонесе, женитьба на Анне и т. д.), – то во второй его половине автор начинает постоянно и настойчиво говорить о «всем народе российском». Он рассматривает Крещение уже не столько как личный выбор князя (или даже элиты), сколько как событие, определившее историческую судьбу всей руси как этнокультурной и этноконфессиональной общности. Очевидно, сама схема нескольких «крещений руси» побуждала обращать внимание не на отдельные лица, а на то, как христианство постепенно проникало в массы, пока не охватило весь «народ» целиком. Автор Синописиса не проигнорировал, а подхватил эту перспективу, заложенную в схеме самими ее создателями.

Синописис торжественно и велеречиво прославляет «равноапостольного» князя Владимира как «отца и наставника и ходатая спасения нашего» [66]. Однако в итоге читателю так или иначе дают понять, что речь не об одном человеке или династии: фактически проводится мысль о христианизации как переломном моменте в складывании и истории именно «всего православного народа российского», т. е. обретении им, как бы сегодня сказали, своей идентичности. Об этом, в сущности, говорит и заключительная фраза, в которой подчеркнуто единство в вере разных ветвей восточного славянства и греков: «И тако отъ того времени вся российский – белый и чермный, восточный, полунощный и на полудне лежащий – народы веру святую православную отъ грековъ прияша, и крещением святым просветившеся и укрепившеся совершенно въ христианстве, по обычаю и уставомъ греческимъ, подъ властью духовною святейшаго Константинопольскаго патриарха вселенскаго крепко и неподвижно пребываютъ» [67].

Любопытно, что авторство этой фразы принадлежит совсем не составителям Синописиса, а работавшему почти за столетие до них польскому историку Мацею Стрыйковскому. Автор «Хроники польской, литовской, жемайтской и всей Руси», как известно, значительное место уделил древней русской истории, в частности, довольно подробно, опираясь на ПВЛ, рассказал о Крещении. Вот как заканчивает этот рассказ Стрыйковский: «И с того времени (т. е. с 989 г. – П. С.) все русские – Белой и Черной, восточной, северной и лежащей на юге Руси, – народы в христианской вере, согласно греческим обрядам и церемониям, под верховенством патриарха константинопольского, постоянно и окончательно пребывают» [68].

Эта формулировка Стрыйковского полюбилась в украинской историографии, хорошо знакомой с его Хроникой, задолго до Синописиса. Ею заключает свою справку о принятии христианства на Руси Сильвестр Косов. Возможно, она подошла ему, поскольку хорошо вписывалась в полемический контекст его произведения за счет указания на верховную церковную юрисдикцию Константинополя над «всей русью» [69]. Ее использовал и Феодосий Софонович [70]. Может быть, ему, как и составителям Синописиса, был важнее акцент на религиозной общности всех восточных славян. Но, как бы то ни было, эта фраза фактически побуждала рассматривать Крещение как начало единства всех «русских народов», как писал Стрыйковский, или «славенороссийского народа» (уже в единственном числе), как писали украинские авторы XVII в. Взгляд на Крещение сквозь призму истории народа (а не династии или даже Церкви) актуализировал это событие в условиях сближения руси московской и руси, находившейся в подданстве Речи Посполитой, во второй половине XVII в.

Несомненно, именно благодаря такому своему содержанию фраза переключалась и в великорусскую (московскую) историографию, где утверждение о «власти духовной» Константинопольского патриарха не могло вызвать особого интереса или энтузиазма. В московских сводах 1680–1690-х гг. мы встречаем ссылки на Синописис и прямые заимствования оттуда. В частности, они цитируют и это итоговое заключение рассказа Синописиса о Крещении [71].

Такое замысловатое кочевание одной фразы из труда польского историка-хрониста конца XVI в. в украинской и московской историографиях вплоть до провинциальных русских летописей конца XVII в. говорит, конечно, не столько об авторитете Стрыйковского в них [72], сколько о том, что был востребован вложенный в нее смысл единства «словенороссийского народа» – прежде

всего, единства в вере, обретенной при Владимире. Фраза на современный взгляд, казалось бы, банальная и слишком общего характера, для московских книжников звучала, очевидно, по-новому. Ведь, как мы видели, до конца XVII в. в московской книжности повторяли схемы историографии XVI в., выставлявшие основными фигурами и движущими силами истории не народ (как к этому привыкли сегодня мы), а династию и церковь.

В итоге, как представляется, на примере меняющихся интерпретаций Крещения можно проследить смену «мифов» или «парадигм», определявших историческое сознание Украины и России в XVI–XVII вв. Предложенный в начале XVI в. авторами Никоновской летописи «государственно-церковный миф» оказался наиболее живуч в московском летописании. Возможно, дело было в том, что вплоть до петровской синодальной реформы идея «симфонии властей» сохраняла политическую актуальность. Но, кроме того, сам факт обретения истинной веры лучше объяснялся именно этим мифом, чем «династическим», который манифестировала Степенная книга. Историческая концепция Степенной, заикленная на династии (вплоть до того, что «новым Израилем» были объявлены только потомки Владимира!), едва ли могла служить инструментом формирования коллективной идентичности, т. е. некоей самоидентификации широких кругов населения.

С 1620-х гг. в церковных кругах Украины, позднее – и в Московском государстве – распространяется новая историческая схема нескольких «уверений-крещений русских», обновлявшая древнерусские нарративы и фактически, и идейно. Она диверсифицировала акцент с одной-единственной личности (князя Владимира) на разные, в т. ч., например, на апостола Андрея, ведь первое «уверение» связано с его именем. Захария Копыстенский, опираясь на эту схему, связал приобщение «яфето-русского народа» к христианству с его спасением в эсхатологическом духе. Обращаясь к его истории, Копыстенский указывал на его особую судьбу и особые черты («валечность» и пр.), выделявшие его с древности до современных писателю событий по сравнению с другими народами. Его сочинение представляет собой любопытное смешение средневекового провиденциализма и понятий польской историографии XVI в. (как, например, определение характера народа). Такая интерпретация Крещения в дальнейшем, хотя и была востребована, лишилась эсхатологического содержания. В Москве интересуются только ее полемическим аспектом – доказательствами, что папская курия не имела отношения к учреждению Русской митрополии.

Густынская летопись и Синописис используют схему нескольких «уверений-крещений», но их нарративы ориентированы на изложение событий и слабо зависят от «парадигм» и/или «мифов», предложенных в предшествующем русском летописании и Степенной книге. В то же время отчасти, видимо, под влиянием теории «нескольких уверений-крещений русских», отчасти в силу тех понятий, какие были усвоены в них из польской хронографии, они выставляют Крещение как решающее событие в самоопределении «словенороссийского народа», под которым понимали этнокультурную и этноконфессиональную общность восточных славян. Причем от Густынской летописи к Синописису заметно усиление такой оценки: если в рассказе первой о Крещении только один раз упомянут «словенороссийский народ», то второй говорит о нем многократно.

В общественной мысли Московского государства XVII в. тему принятия христианства долгое время не инструментализировали в целях конструирования каких бы то ни было коллективных идентичностей. Вместе с тем, когда интерпретация в таком духе была предложена извне, из Украины, она нашла отклик и была воспринята. Значит, по крайней мере, к концу XVII в. назрела потребность в представлении этой темы как некоей основополагающей «точки памяти» для «словенороссийского народа». На мой взгляд, этот поворот в осмыслении Крещения с точки зрения «народа» можно считать проявлением складывающегося национального (*sit venia verbo*) или «протонационального» дискурса.

- [1] Флоря Б. Н. Древнерусские традиции и борьба восточнославянских народов за воссоединение // Паушто В. Т., Флоря Б. Н., Хорошкевич А. Л. Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982. С. 151–238, особенно см. с. 152–171, 196–206, 222–225.
- [2] Pelenski J. The Contest for the Legacy of Kievan Rus'. Boulder, 1998.
- [3] Keenan E. L. On Certain Mythical Beliefs and Russian Behaviors // The Legacy of History in Russia and the New States of Eurasia / ed. S. Frederick Starr. Armonk, New York, 1994. P. 19–40.
- [4] Бушкович П. Православная церковь и русское национальное самосознание XVI–XVII вв. // Ab Imperio. 2003. № 3. С. 112.
- [5] См., напр.: Plokhy S. The Origins of the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus. Cambridge, New York etc., 2006. P. 156: “*The formation of a distinct ethnonational identity took place much sooner in Muscovite Rus' than in Polish-Lithuanian Rus'*”.
- [6] Напр., в указанной выше работе Сергей Плохий (Plokhy S. The Origins of the Slavic Nations) много пишет о восприятии древнерусского прошлого в XVI–XVII вв., в частности о «монгольском иге», истории династии Рюриковичей, образе Владимира Святого и др., но не о Крещении руси.
- [7] См.: Стефанович П. С. Легенда о призвании варягов в историографии XVI–XVII вв.: от средневековых мифов к раннемодерным // Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства / отв. сост., отв. ред. серии А. В. Доронин. М., 2017. С. 326–344.
- [8] Полное собрание русских летописей (далее – ПСРЛ). Т. 1. Л., 1926. Стб. 84–121; Т. 2. СПб., 1908. Стб. 71–106.
- [9] См., прежде всего: Шахматов А. А. Корсунская легенда о крещении Владимира // Шахматов А. А. История русского летописания. Т. I. Кн. 2. СПб., 2003. С. 305–179 (1-е изд.: 1908); Гиппиус А. А. Крещение Руси в Повести временных лет: К стратификации текста // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2008. № 3. С. 20–23.
- [10] См.: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / под ред. А. Н. Насонова. М.; Л., 1950. С. 159–160.
- [11] О легенде об основании города Владимира, нашедшей свое отражение уже во Владимирском своде 1177 г. и древнейшей редакции Жития Леонтия Ростовского, см., напр.: Воронин Н. Н. Андрей Боголюбский и Лука Хризостом (Из истории русско-византийских отношений XII в.) // Византийский Временник. Т. XXI. М., 1962. С. 32.
- [12] См., напр., в Московском летописном своде конца XV в.: ПСРЛ. Т. 25. М., 1949. С. 359–366.
- [13] Лучшие обзоры данных источников и гипотез ученых о действительных исторических событиях см.: Vodoff V. Naissance de la chrétienté russe : la conversion du prince Vladimir de Kiev (988) et ses conséquences (XIe–XIIIe siècles). Paris, 1988. P. 62–107; Карпов А. Ю. Владимир Святой. М., 1997 (= ЖЗЛ). С. 142–279.
- [14] См.: Poppe A. How the Conversion of Rus' Was Understood in the Eleventh Century // Poppe A. Christian Russia in the Making. Aldershot, Burlington, 2007; id. Two Concepts of the Conversion of Rus' in Kievan Writings // Poppe A. Christian Russia in the Making; Vodoff V. Autour du mythe de la Sainte Russie: Christianisme, pouvoir et société chez les slaves orientaux (Xe–XVIIe siècles). Paris, 2003.
- [15] Эта миссия возлагается на общность руси именно как на народ, поэтому некоторые историки пишут о летописном рассказе о Крещении как о «национальном мифе», напр.: Franklin S. Borrowed Time: Perceptions of the Past in Twelfth-Century Rus' // The Perceptions of the Past in Twelfth-Century Europe / ed. by Paul Magdalino. London, 1992. P. 157–158.
- [16] В историографии горячо обсуждался вопрос, вообще, была ли Русская митрополия создана при Владимире. Сегодня в этом сомневаться уже не приходится, хотя точная датировка этого события все еще является предметом дискуссии, см.: Назаренко А. В. О времени учреждения Киевской митрополии (современное состояние проблемы) // Русь эпохи Владимира Великого:

государство, церковь, культура. Материалы международной научной конференции в память тысячелетия кончины святого равноапостольного князя Владимира и мученического подвига святых князей Бориса и Глеба, Москва, 14–16 октября 2015 г. / отв. ред. Н. А. Макаров, А. В. Назаренко. М.; Вологда, 2017. С. 130–175.

[17] ПСРЛ. Т. 9. СПб., 1862. С. 42–65.

[18] См.: *Лихачев Д. С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947. С. 349–354.

[19] Нет нужды подробно говорить, что все эти сведения легендарны и недостоверны, даже если некоторые из них не выдуманы «на пустом месте», а взяты из других источников (например, имя первого митрополита Михаила фигурировало в некоторых списках Церковного устава князя Владимира).

[20] На самом деле он жил в IX в.

[21] Ростов отмечен и здесь, и далее, где говорится об основании в нем кафедры, и это, конечно, не случайно (см.: ПСРЛ. Т. 9. С. 64–65). Авторы Никоновской летописи старались удревить историю Ростово-Суздальской земли. Разумеется, в ней (вслед московским сводам XV в.) говорится и о строительстве города Владимира.

[22] ПСРЛ. Т. 9. С. 65.

[23] Ср.: *Клосс Б. М.* Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков. М., 1980. С. 96–97.

[24] ПСРЛ. Т. 9. С. 58–64.

[25] Сказание было составлено, видимо, в конце XV – начале XVI в. Оно помещено в Русский Хронограф, а также известно в отдельных списках, ср.: *Белова О. В., Петрухин В. Я.* К истории апокрифических сюжетов в межконфессиональном пространстве: «Сказание о хулнѣй вѣрѣ срациньстѣй» // *Genius Loci: Сб. ст. в честь 75-летия С. Ю. Неклюдова* / сост. М. В. Ахметова, Н. В. Петров, О. Б. Христофорова. М., 2016. С. 90–98.

[26] ПСРЛ. Т. 10. С. 56.

[27] Ср. в комментарии Д. С. Лихачева: *Повесть временных лет* / подг. текста, пер., статьи и комментарии Д. С. Лихачева; под ред. В. А. Адриановой-Перетц. 2-е изд., испр. и доп., подг. М. Б. Свердлова. СПб., 1996. С. 459–460.

[28] ПСРЛ. Т. 9. С. 54.

[29] Ср.: *Клосс Б. М.* Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков. С. 100–101.

[30] ПСРЛ. Т. 7. СПб., 1856. С. 313–314. Сведения взяты из местной ростовской традиции (в частности, житий Леонтия и Авраамия Ростовских).

[31] 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. 221.

[32] Там же. С. 220–221.

[33] Там же. С. 229, 279, 317, 332, 337.

[34] Ср. об ориентации Степенной книги на Никоновскую летопись в сообщениях об учреждении митрополии на Руси: *Усачев А. С.* Степенная книга и древнерусская книжность времени митрополита Макария. М.; СПб., 2009. С. 566–567.

[35] Степенная книга царского родословия. Т. 1. С. 308.

[36] Там же. С. 298, 300, 307.

[37] Там же. С. 333.

[38] Ср.: *Усачев А. С.* Степенная книга и древнерусская книжность. С. 588–590.

[39] Степенная книга царского родословия. Т. 1. С. 334.

[40] Ср. изложение их идей: *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. 409–34; *он же.* Трактатови Крещення Руси в полемическій літературі Західної Руси першої половини XVII століття // *Раннє середньовіччя глазами Позднього середньовіччя и Раннього Нового часу (Центральна, Східна і Юго-Східна Європа)*.

- Материалы конференции (=Славяне и их соседи. XXIII). М., 2006. С. 57–61; *он же*. Воображаемые сообщества в «Палинодии» Захарии Копыстенского и «Обороне унии» Льва Кревзы // Белоруссия и Украина. История и культура. Ежегодник 2005/2006 / гл. ред. Б. Н. Флоря. М., 2008. С. 61–74; *Синкевич Н. [А.]* «Повесть о поэтапном крещении Руси»: возникновение, эволюция и интерпретация сюжета в православных сочинениях первой половины XVII в. // Православие Украины и Московской Руси в XV–XVII веках: общее и различное / под ред. М. В. Дмитриева. М., 2012. С. 208–225.
- [41] *Опарина Т. [А.]* Тема крещения Руси в «Палинодии» Захарии Копыстенского и ее рецепции в России в первой половине XVII века // Київська Академія. Вип. 4. 2007. № 4. С. 30–58. См. также: *Неменский О. Б.* Трактовы Крещения Руси; *Синкевич Н. [А.]* «Повесть о поэтапном крещении Руси».
- [42] *Копыстенский З.* Палинодия, или Книга обороны католической // Русская историческая библиотека. Т. 4. СПб., 1878. Стб. 1101–1106.
- [43] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 7–9.
- [44] См.: *Кузенков П. В.* Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение Руси в средневековых письменных источниках // Древнейшие государства Восточной Европы: 2000 г. М., 2003. С. 3–172.
- [45] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 60–63.
- [46] *Копыстенский З.* Палинодия. Стб. 973, 977.
- [47] *Копыстенский З.* Палинодия. Стб. 867–888, 978–982. Ср.: *Неменский О. Б.* История Руси в «Палинодии» Захарии Копыстенского. С. 419.
- [48] *Копыстенский З.* Палинодия. Стб. 1066–1068.
- [49] Там же. Стб. 1110.
- [50] Само слово «народ» имеет у Копыстенского, как это видно хотя бы из приведенных цитат, этнический смысл (хотя и не сводится к нему одному). См. разные значения этого слова: Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 10. М., 1983. С. 214–215.
- [51] См.: *Синкевич Н. [А.]* «Повесть о поэтапном крещении Руси».
- [52] См. о памятнике, в частности, о датировке в предисловии к новой публикации: *The Hustynja Chronicle / compiled with an introduction by O. Tolochko. Cambridge (MA), 2014. P. XLVII–XLVIII.*
- [53] ПСРЛ. Т. 40. СПб., 2003. С. 39–46.
- [54] Это последнее известие – из Тверского сборника (см.: ПСРЛ. Т. 15. СПб., 1863. Стб. 112–113), которым пользовался автор Густынской летописи. Он знал также Никоновскую и Воскресенскую летописи.
- [55] ПСРЛ. Т. 40. СПб., 2003. С. 39.
- [56] Так, Ф. Сысин считает, что в данном случае можно говорить о нации, см.: *Sysyn F. E. Concepts of Nationhood in Ukrainian History Writing, 1620–1690 // Harvard Ukrainian Studies. Vol. X, Nr. 3/4 (1986). P. 393–423. Ср. особенно P. 423. А. П. Толочко возражает ему, полагая, что автор Густынской летописи «мыслит в до-национальных категориях», см.: *The Hustynja Chronicle. P. LIX.**
- [57] *Копыстенский З.* Палинодия. Стб. 1158.
- [58] См.: *Неменский О. Б.* Воображаемые сообщества в «Палинодии» Захарии Копыстенского. С. 47–48; *Опарина Т. А.* Тема крещения Руси в «Палинодии» Захарии Копыстенского. С. 49–50.
- [59] Недавно Н. А. Синкевич выдвинула гипотезу, согласно которой Лаврентий Зизания, выстраивая схему нескольких «уверений-крещений» руси, опирался не на Палинодию (как считалось до сих пор), а на Оборону Льва Кревзы, см.: *Синкевич Н. [А.]* «Повесть о поэтапном крещении Руси». На мой взгляд, эта гипотеза нуждается в дополнительном обосновании.
- [60] Авторство ее, согласно недавним разысканиям, надо приписывать Гедеону, монаху смоленского Бизюкова монастыря, см.: *Савельева Н. В.* Неизвестный западнорусский автор

иеромонах Гедеон, игумен Бизюкова монастыря, и московское книгопечатание середины XVII в. // Книжная старина. СПб., 2011. Вып. 2. С. 82–131.

[61] Сказание об учреждении патриаршества / текст подг. Л. В. Мошкова // *Белякова Е.*

В., Мошкова Л. В., Опарина Т. А. Кормчая книга: от рукописной традиции к первому печатному изданию. М.; СПб., 2017. С. 419–421.

[62] РГБ. Ф. 37 (Собрание Большакова). № 423. Л. 16 об. – 21. См.: <http://old.stsl.ru/manuscripts/f-37/423>

[63] РГБ. Ф. 556 (Собрание Вифанской духовной семинарии). № 34.1. См. оглавление на Л. 2 об.: <http://old.stsl.ru/manuscripts/556/34-1>

[64] Ср., напр.: *Макарий (Веретенников) архим., Чичуров И.* Христианство на территории исторической России до ее Крещения. I. Предание об апостоле Андрее Первозванном // Православная энциклопедия. Т.: «Русская Православная Церковь». М., 2000. С. 32–35; *Назаренко А. В.* Русская церковь в X – 1-й трети XV в. // Православная энциклопедия. Т.: «Русская Православная Церковь». С. 38–40.

[65] Любопытно, что эту модель никак не упоминает Феодосий Софонович, Хроника (1672) которого непосредственно предшествовала Синописису. См.: *Федосій Софонович.* Хроніка з літописців стародавніх / підготовка тексту до друку, передмова, комент. Ю. А. Мицика, В. М. Кравченка. К., 1992.

[66] ΣΥΝΟΠΣΙΣ, или Краткое Собрание от Разных Летописцев о Начале Славяно-Российского Народа, о первоначальных кн[я]зей Б[о]госпасаемого Града Киева... К., 7182 (1674). С. 65–68, 76–77.

[67] Там же. С. 72–73.

[68] *Strykowski M.* Kronika polska, litewska, żmódzka i wszystkiéj Rusi. T. 1. Warszawa, 1846. S. 133: “*A tak od tego czasu wszystkie Ruskie, Białej i Czarnej, wschodniej, północnej i na południe leżącej Rusi, narody w wierze chrześcijańskiej, według obrzędów i ceremonij greckich, pod zwierzchnością patriarchy constantinopolskiego stale i statecznie trwają*”.

[69] *Коссов С.* Paterikon, abo żywoty świętych oyców pieczarskich 1635 // Акты Юго-Западной России. Ч. 1. Т. 8. Вып.1. К., 1914. С. 460.

[70] *Федосій Софонович.* Хроніка. С. 68–69.

[71] См., напр., в Мазуринском летописце под 6497 г.: ПСРЛ. Т. 31. М., 1968. С. 47.

[72] В частности, «Хронику» М. Стрыйковского переводили при царском дворе в 1668–1680-е гг., см.: *Шустова Ю. Э.* Упсальский список русского перевода Хроники Мачея Стрыйковского // Очерки феодальной России. Вып. 12. М.; СПб., 2008. С. 181–204.

Г. Н. Саганович

О некоторых сложностях выявления коллективных идентичностей в славянских землях ВКЛ (размышления после конференции)

На конференцию я был приглашен в качестве комментатора в секцию «Фронтиры: столкновение идентичностей» [1]. Доклады в первую очередь именно этой секции и дали мне импульс для нижеследующего комментария. Вначале мы зададимся вопросом о языке и вероисповедании как факторах этнической или, возможно, раннемодерной национальной самоидентификации, а затем коснемся некоторых, на наш взгляд, наиболее типичных для этого времени форм коллективного самоотождествления в русских землях ВКЛ в раннее Новое время.

Работая с нарративными источниками над проблематикой раннемодерных надрегиональных идентичностей, следует осознавать риски, связанные с внесением в них современных представлений об этносе, народе и нации. Мы еще плохо представляем себе, как описывать коллективные идентичности обществ Средневековья и раннего Нового времени. На основании чего можно определять, к какому сообществу причисляли себя люди далекого прошлого, что

являлось решающим фактором самоотождествления членов той или иной группы: эти вопросы остаются без убедительных ответов, ведь речь идет об идентичностях коллективных. «Мы–группы» (*Wir–Gruppen*) в отличие от индивидов не являются «биопсихическими» организмами: это своего рода социальные конструкты, которые вслед за Б. Андерсоном в науке принято называть «воображаемыми сообществами» (*imagined communities*) [2]. Но поскольку коллективные идентичности определяются прежде всего исторически и культурно обусловленной формой организации и функционирования групповой жизни, а в интересующий нас период организация общественной жизни была иной, нежели в эпоху модернизации конца XVIII–XX в., то вполне очевидно, что в первом определяющие факторы и стратегии построения идентичностей отличались от принципов национальной идентификации на основе этнической концепции нации, сформулированной Гердером. В связи с этим отождествление идентичностей домодерных этнических групп (этносов) и наций Нового времени, взятое за основу в недавней работе Сергея Плохия о происхождении восточнославянских наций [3], как нам представляется, может вызывать сомнения в корректности такого подхода.

Групповая идентичность «мы–чувство» (*Wir–Gefühl*) в источниках обычно выражают словами «мы» / «наш» / «наши». Их наполнение зависит от ситуации. При этом нужно учитывать фундаментальную оппозицию «свои/чужие», а также исторические контексты, в которых она выступает. Исследования западноевропейских средневековых хроник и древнерусских летописей показали, что «мы–идентичность» (*Wir–Gefühl*) предполагает разные аспекты и иерархические уровни самоидентификаций – общехристианской, политической, территориальной, социальной, этноязыковой и др. [4] При этом за самоназваниями, имеющими, казалось, этнонимическую форму, далеко не всегда могут стоять этнические общности. Без должной осторожности за этническую общность легко принять конфессиональную, государственно-политическую или территориальную.

В свете современных исследований этническая идентификация представляется делом куда более сложным, чем это казалось ранее. Не случайно в науке нет даже общепринятого определения этничности [5]. Давно не утихают дискуссии вокруг самой природы этнического, в ходе которых звучало даже мнение о бесперспективности поиска универсальных критериев этнической / национальной принадлежности. Между примордиалистской и конструктивистской парадигмами как крайними позициями стал утверждаться более взвешенный подход, который, тем не менее, рассматривает этнические группы не как какие-то заданные, онтологические субъекты, а как явления исторические, появляющиеся при определенных условиях. В западной гуманитаристике значение таких коррелятов этничности, как язык и культура, поставлено под вопрос, а главным признают фактор субъективный – вера члена группы в принадлежность к данному сообществу [6]. Даже в этносимволической концепции этноса, репрезентируемой главным образом Энтони Смитом, основанием этнической идентичности являются чувства родства, выражаемые в мифах, памяти и символах, т. е. ценностях символических [7]. А в белорусской историографии, придерживающейся в основном концепции, принятой в советское время, главными факторами, определяющими как народность, так и нацию, наряду с общей территорией и самосознанием, по-прежнему считают язык, культуру [8] и, как подчеркивали в обобщающих работах после распада СССР, вероисповедание [9].

Следует исходить из того, что на территории ВКЛ на протяжении столетий существовала необычная ситуация симбиоза языков и религиозных верований [10]. В публичной и конфессиональной жизни в границах этого государства одновременно функционировали четыре языковые системы – церковнославянский язык, «руска мова» (старобелорусский язык), польский и латинский [11], что вынуждало образованного человека овладевать несколькими языками. Тогдашняя литература на землях нынешних Беларуси и Украины, ставших культурным пограничьем, по определению была полиморфной, полиязычной, многослойной [12]. При одновременном функционировании нескольких языковых систем интеллектуалы ВКЛ выбирали

язык общения в зависимости от коммуникативной ситуации и цели, руководствуясь т. н. языковым реализмом. Как хорошо известно, православные писатели-полемисты, выступавшие против унии, писали чаще на польском, желая быть услышанными. При этом символическую ценность собственного (русского) языка они артикулировали очень редко. В источниках можно найти буквально несколько таких случаев, среди которых наиболее известны три. Это – обращение Симона Будного к Радзивиллам в его посвящении к Катехизису 1562 г. В нем он призывает покровителей, чтобы те «того народу язык миловати рачили, в котором давные предки... преднейшие преложенства несут» [13]. Вспомним также проникновенные слова Василия Цяпинского из предисловия к его переводу Евангелия (1580-е), где он горько жалуется о «языка своего славного занедбане, а просто взгарду» в «зацном руском... народе» [14]. Наконец, гордую констатацию подканцлера ВКЛ Льва Сапеги в предисловии к Статуту ВКЛ 1588 г.: отныне «не обчым яким языком, але своим власным права списаные маем» [15]. И хотя все трое имели в виду официальный язык ВКЛ, т. е. русский / старобелорусский, никто из них уже не представлял руси как традиционно православной общности, так как первые были протестантами, а подканцлер к тому времени стал католиком. Но такие примеры, когда язык фигурировал как маркер некой надрегиональной этнокультурной общности, в источниках по истории Беларуси встречаются исключительно редко.

Переход русинов на польский язык – а этот процесс становится более интенсивным после Люблинской унии (1569) – обусловлен возросшей ролью последнего в сфере тогдашней общественной и политической жизни. В Речи Посполитой «польщизна» стала своего рода *lingua franca*. Это был естественный отбор, не регулируемый государственной властью. И вообще, язык повседневного общения в ВКЛ не был политической проблемой Речи Посполитой. Полонизация проходила стихийно [16]. Что касается языков обучения и церковной службы, то власть в эту сферу не вмешивалась, и даже в частных владениях этот вопрос не был принципиальным. Например, литовский князь Криштоф Радзивилл в своих слущких землях поддерживал образование православной молодежи на русском языке [17], притом оставался индифферентным к языку преподавания в литовских школах. В них полонизация шла еще быстрее. В магнатско-шляхетской среде языковой вопрос никак не был связан с потенциально национальными интересами. Очевидно, полонизацию посредством языка не следует понимать как смену идентичности, хотя в перспективе, при смене религии и культуры, она могла приводить к такому результату. Применительно к ВКЛ XVI–XVII вв. следует говорить, скорее, о замещении одного языка другим [18]. А потому не вызывает удивления тот факт, что пресловутое постановление Варшавского сейма относительно введения в судах ВКЛ польского языка вместо старобелорусского (1697) было инициировано, как известно, шляхтой Новогрудского воеводства ВКЛ [19]. В то же время именно полонизированные элиты ВКЛ стремились доказать древность своего фамильного происхождения и подчеркнуть отличие от коронной шляхты вне зависимости от вероисповедания. Таким образом, видимо, утверждали «свое» – укрепляли идентичность «литовского народа» как политической общности в ситуациях обострения отношений с поляками («коронными»). А к концу XVII в. – в условиях практически полной полонизации элит ВКЛ – интеграция шляхты ВКЛ в польское политическое сообщество не углубилась, а даже, скорее, наоборот. В магнатско-шляхетской среде оформилась фракция, недовольная Польской короной и тяготевшая к России [20]. При этом какие-либо мотивы этнокультурного родства в известных источниках не звучат. Как в языковом, так и в конфессиональном отношении представители пророссийских групп политического народа ВКЛ тогда уже не имели ничего общего с Россией.

Напротив, вероисповедание оставалось одним из основных компонентов самоидентификации в обществе того времени [21]. Вопрос в том, являлось ли оно определяющим фактором раннемодерного национального дискурса. Да и насколько принципиальной для этнокультурного самоопределения в ВКЛ могла быть принадлежность к той или иной христианской конфессии? Хотя под «Русью», «русским народом», «русинами» мы обычно понимаем православных христиан

восточнославянского происхождения, религиозная принадлежность в данном случае не обязательно совпадала с этнической. А после Реформации и заключения церковной унии 1596 г. конфессиональное единство Руси оказалось окончательно размыто. Вместе с тем, принимая протестантизм или католичество, русь не переставала отождествлять себя с Русью. В XVII в. наряду с православной («старой») Русью массовой стала и «новая Русь» – униаты. Греко-католики тоже называли себя «русским народом» и утверждали, что это не они, а дезуниты (не принявшие унии православные) откололись от Руси [22]. Было бы ошибкой понимать под русью исключительно православных [23].

В условиях сосуществования в ВКЛ нескольких конфессий переход в другую веру не означал автоматического исключения из прежнего сообщества. Наоборот, реалии требовали толерантного отношения к «другому». И оно утвердилось как на законодательном уровне, так и в повседневной жизни. В этом отношении ВКЛ было значительно либеральнее, чем Польское королевство. Характерная для политики Ягеллонов религиозно-этническая терпимость стала эдакой нормой. Ей старались соответствовать и прибывающие сюда «чужаки». К примеру, наследник московских беглецов пинский князь Федор Ярославич, женой которого стала Елена Александровна из Олельковичей [24], в первой половине XVI в. поддерживал материально не только православную церковь в Пинске, но дарил земельные владения и другим конфессиям – католикам и евреям [25]. Так же поступали другие князья и магнаты. Дух веротерпимости XVI в. хорошо передан в мемуарах белорусского шляхтича Федора Евлашевского. Присутствие его, протестанта, в свите виленского католического епископа сильно удивило итальянских гостей. Но в Вильно это было нормой: «...в нас з того жадна ненависть не бывает и милуемы се яко з добрыми приятелы» [26], – отвечивал Евлашевский.

От переоценки религиозного фактора в раннемодерном нациогенезе Речи Посполитой предостерегает Генрик Литвин. Он указывает на важную роль территориально-правовых различий и представлений о государственных и политических традициях в формировании украинской и белорусской этнокультурных общностей [27]. Во второстепенном значении конфессиональной принадлежности, видимо, состояло одно из принципиальных отличий украинско-белорусских земель от России, где конфессиональные мотивы доминировали в дискурсе раннемодерных представлений о национальной идентичности [28].

Ценную информацию, касающуюся представлений о раннемодерных надрегиональных идентичностях, можно найти в каталогах учащихся вильненской папской семинарии конца XVI – XVIII в. Ею руководили сначала иезуиты, затем – базилиане. Каталоги содержат персональные данные учащихся коллегиума. Их изучил и недавно опубликовал Г. Литвин [29]. Проанализировав и сравнив данные о происхождении, религии и языке студентов семинарии (см. рубрики “*Patria*”, “*Religio parentium*”, “*Idioma*”), историк получил интереснейшие результаты. Как оказалось, в первой половине XVII в. литовский язык знали 67 % всех учащихся, зарегистрированных как литовцы, а русский (*lingua ruthenica vel sclavonica*) – 76 % русинов и 29 % литовцев. В последней трети XVII в. литовским владели только 57 % литовцев, тогда как русским – 64 % русинов. В первой половине XVIII в. уже лишь 37 % литовцев знали литовский и 48 % – русский [30]. Каталоги за вторую половину XVIII в. сообщают, что среди русинов 51 % знали свой язык, а среди литовцев вообще не было зарегистрировано тех, кто владел литовским [31]. При этом в семинарии к тому времени уже верховодили униаты.

К сожалению, записи в интересующих нас рубриках делали не на основании личных заявлений самих учащихся. Их вносили администраторы. Тем не менее, как справедливо заметил польский исследователь, они весьма точно отражали тогдашние представления об этнокультурном разделении [32]. Как явствует из актовых записей, среди тех, кто в конце XVI – XVII в. был имматрикулирован как русин (“*Ruthenus*”), были и те, кто не знал русского языка, а в конфессиональном отношении мог быть как православным, так и римо-католиком или униатом. При этом встречались русины, не обладавшие ни одним из атрибутов «русского», например

католики по вероисповеданию, не владеющие «русским» языком. В то же время униаты, поименованные в списках как русины, практически всегда владели родным языком, что опять-таки свидетельствует о реальной, а не мнимой связи греко-католиков с «русским» самосознанием. Если также принять во внимание тот факт, что немало студентов “*Lithuanus*”, бывших римокатоликами, владели не литовским, а «русским» языком, то традиционный принцип разграничения руси и литовцев по религии и языку в раннее Новое время вряд ли пригоден.

В целом язык и религия как решающие факторы протонациональной современной белорусской идентичности не находят подтверждения в письменных источниках XVI–XVII вв. Язык в любом случае не являлся маркером таковой. А в религиозной жизни, по крайней мере, до конца XVII в. еще не было ярко выраженного антагонизма. Так что переход в другую веру или замещение языка не означали автоматической ассимиляции и перехода в другой этнос, как это нередко хотели бы подчеркнуть в наше время [33].

Принимая во внимание размытость различных форм групповой идентичности в ВКЛ в раннее Новое время, важно учитывать также многоуровневый характер самоидентификации его жителей. Согласно теории ассимиляции, в процессе интеграции всякого многоэтнического общества индивид одной группы, начинающий ассоциировать себя с другой – большей или привилегированной, сохраняет место в своем сообществе, обретая двойную или множественную идентичность [34]. В реалиях ВКЛ как пограничного региона в раннее Новое время такая множественная самоидентификация могла означать, что осознание шляхтичем (или даже мещанином) своей принадлежности к руси как конфессиональной и этнокультурной общности не противоречило самоотождествлению с литовским, шире – польским, политическим народом, имеющим общие свободы и привилегии. При идентификации себя как граждан Речи Посполитой с политическим народом – литовским или польским – сохранялась руская (рутенская) идентичность, артикулируемая в релевантных ситуациях. Наиболее известный пример – самоопределение Франциска Скорины, который в Кракове записывал себя как «литвин», а в Падуге – как «русин» [35]. Православный Николай Сапега, будущий воевода минский, в 1546 г. указан в метрических книгах Лейпцигского университета как выходец “*ex Rossa*”, а в 1547 г. – как “*Lithuanus*” [36]. А кальвинист Соломон Рысинский называл себя «белорусом» (*Leucorussus*) и считал отечеством ВКЛ, но при этом причислял себя к политической общности сарматов и воспринимал как свои польский язык и культуру [37]. И если православные князья Дмитрий и Александр Огинские, воспитанные, несомненно, в русской традиции, были имматрикулированы в 1600 г. в Кенигсбергском университете как “*nobiles Poloni*” [38], то это вовсе не означало, что они считали себя этническими поляками.

С этнической и конфессиональными формами коллективной идентификации успешно сосуществовали государственная, а также локальные, сословно-родовые и др. Силу сословно-родовых связей, выступавших одним из главных факторов интеграции магнатско-шляхетского сословия, хорошо иллюстрирует история рода Радзивиллов: когда кто-то из них попадал в трудную ситуацию, родственники вставали на его защиту и сохранение его владений. Различия в вероисповедании не играли при этом принципиальной роли: для Радзивиллов родственные связи были сильнее, чем конфессиональная солидарность [39]. Конфессионально смешанные семьи, в которых обычно каждый оставался в своей вере, были тогда также далеко не редким явлением, притом как в менее влиятельных кругах шляхетского сословия [40], так и среди мещан [41]. Так, три дочери от конфессионально смешанного брака виленского каштеляна Ивана Ходкевича принадлежали к трем разным Церквям – православной, кальвинистской и арианской. А из детей мстиславского каштеляна Семена Войны двое сыновей были рьяными католиками, а трое оставались в православии. И в конце XVII в., несмотря на триумф Контрреформации, в верхах общества, главным образом среди магнатов и шляхты, по-прежнему нередко были браки между представителями разных вероисповеданий. Таких примеров, свидетельствующих о второстепенности конфессиональных различий в ВКЛ / Речи Посполитой, множество.

Естественно, в высших слоях общества ВКЛ и Речи Посполитой наиболее устойчивой была государственно-политическая самоидентификация. Когда благодаря уравниванию в правах православных и католиков к середине XVI в. завершился процесс оформления единого шляхетского сословия ВКЛ (а в Статуте ВКЛ в 1566 появилось понятие «народ шляхетский» [42]), общесословные привилегии оказались более мощным фактором консолидации политического народа, нежели вера и этническое происхождение. Привилегированное сословие, принимавшее активное участие в политической жизни, постепенно стало отождествлять себя с Литвой (здесь понимаемой как политоним) и «литовским народом» как народом шляхетским – (прото)гражданской нацией [43]. Это было единое политическое сообщество знати из разных этнокультурных регионов ВКЛ – Литвы, Руси и Жемайтии. После Люблинской унии (1569) славянская знать ВКЛ, независимо от вероисповедания была равно вовлечена в государственную жизнь Речи Посполитой, как и литовская или польская шляхта. Принадлежность к политическому сообществу этого поликультурного и полиэтничного, неоднородного в конфессиональном отношении государства предусматривала лояльность центральной власти, а не единой вере или языку. Как свидетельствуют документы сеймиков, с конца XVI в. понятия «литвин», «народ литовский» стали общим универсальным самоопределением шляхты ВКЛ, не зависящим от географического положения повета. К примеру, если шляхта Каунаса в инструкции послам на сейм в 1600 г. наказывала добиться, чтобы «народ наш литовский» не облагали налогами сверх нормы, то минская знать, испрашивая сборщиков налогов, просила назначать их тоже из «народу нашего литовского» [44].

Как раз на доминирование гражданской и сословной солидарности в среде русских элит ВКЛ в период военных конфликтов между Москвой и Варшавой указывал в своем выступлении на конференции Хероним Граля. Хотя православное вероисповедание большей части населения ВКЛ было важным фактором в его отношениях с Московским государством, в XVI – первой половине XVII в. это «единство веры» в сознании православных элит ВКЛ и Речи Посполитой все же отходило на задний план перед государственным патриотизмом, а если и вступало в политическую игру, то на вполне прагматичной основе, будучи инструментализировано.

Вероятно, именно лояльность государству побудила, к примеру, православного магната Марциана Огинского, чашника ВКЛ, подписать в 1660-е гг. в Гродно коллективное обращение «станов Великого Княжества Литовского» с просьбой канонизировать самого «душехвата» – полоцкого униатского архиепископа Иосафата Кунцевича. В этом обращении Кунцевич фигурирует как в первую очередь «защитник» государства и «наш великий патриот» [45].

Однако в годы последующих потрясений, начиная с середины XVII в., государственный патриотизм выказывал себя по-разному. В кризисных ситуациях местные элиты демонстрировали как верность королю и «милый Отчизне», характерную, видимо, для большинства шляхты, так и готовность принять новую, чужую власть. В 1655 г., когда российская армия захватила практически все земли ВКЛ, сложилась магнатско-шляхетская группировка, ориентированная на союз с Москвой. Ее лидеры гарантировали российскому царю свою лояльность в ответ на прекращение войны и возвращение шляхте ВКЛ ее владений. Стремясь избежать конфискаций и опустошений, даже поветовая шляхта пробовала самостоятельно заключить союз с Москвой. Так, в начале 1656 г. переданное царю от имени урядников и шляхты «розных уездов ВКЛ» предложение ошмянского старосты Адама Саковича предусматривало унию ВКЛ с Москвой – такую же, «какая была перед тем с Коруною Польскою» [46]. Требуя от своих уполномоченных на переговорах в Вильно скорейшего подписания мира, шляхта ВКЛ в противном случае грозила даже перейти в царское подданство. И чем дольше ее земельные владения находились под контролем царя, тем более многочисленным и громким становился в ВКЛ промосковский лагерь.

Было бы, однако, неверно видеть за пророссийскими настроениями что-то большее, чем ситуативную прагматику. Решение вопроса, присягать царю или хранить верность королю,

шляхта связывала главным образом со стремлением сохранить собственные владения [47]. Уже после заключения мира со Швецией (1660) и ряда побед войск Речи Посполитой над царской армией на территории ВКЛ местная шляхта, в отличие от поляков, вместо прежнего стремления к союзу с восточным соседом, требовала продолжения войны до полного возвращения утраченных земель. Тем не менее промосковская ориентация части магнатско-шляхетского сословия ВКЛ, проявившаяся в середине XVII в., оставалась с тех пор постоянным фактором политической жизни Речи Посполитой. Идея политического альянса с Москвой обрела особую актуальность во время выборов короля и переговоров, связанных с подготовкой Вечного мира 1686 г. Некоторые магнаты ВКЛ, такие как гетман Михал Пац, трокский воевода Марциан Огинский, витебский воевода Ян Антоний Храповицкий и др., укрепляли свои связи с Москвой и проводили политику, не согласованную с Варшавой, а нередко даже противоречившую интересам Польской Короны и угрожавшую разрывом с ней ради сближения с Россией [48]. Но, как и во время войны середины XVII в., главным их интересом была безопасность собственных владений, а не «этническое родство» с Москвой. Само географическое положение ставило эту местную шляхту и магнатов в более трудное положение, чем то, в котором находились их коронные собратья. А демонстрируемое ими желание сблизиться с Россией, видимо, не имело под собой ни конфессиональной, ни историко-культурной подоплеку – во всяком случае, доступные источники не позволяют утверждать обратное.

Казалось бы, для православного населения ВКЛ, особенно для духовенства, в условиях, когда представители государственной власти ущемляли права «русской» веры и поддерживали католиков, выбор между королем-католиком и единоверным российским царем был во многом предопределен. Но конфессиональная принадлежность все же не стала тем фактором, который бы обусловил стратегии выбора для большинства православных ВКЛ. Преимущественно православное население Полоцка и других городов ВКЛ бежало от царских войск в западные поветы и даже Пруссию [49]. Так что в целом во второй половине XVII в., как и в военных конфликтах предыдущего столетия [50], пусть православие в ВКЛ находилось уже в значительно худших условиях (хотя власти в 1632–1635 официально восстановили прежние права Восточной Церкви, ей вернули лишь часть имущества и епархий, а в границах ВКЛ у нее осталось всего одно Мстиславско-Могилевское епископство), религиозный фактор не оказал большого влияния на ход войны.

Следует отметить, что в разразившихся войнах даже представители местного православного духовенства отнюдь не автоматически выступали последовательными союзниками России. Показательными в этой связи представляются действия отца Феодосия Василевича, одного из руководителей православной церкви в ВКЛ, как и большинство православного духовенства Речи Посполитой принявшего в начале войны российскую сторону. В июле 1654 г. он уверял царя Алексея Михайловича в своей преданности, в январе 1655 г. вместе с киевскими иерархами принимал участие в молебне в Святой Софии в честь побед московского государя «над поляками» в восточных землях ВКЛ. Но уже весной того же года, став слущким архимандритом, Василевич примкнул к войскам гетмана Януша Радзивилла, осадившего Могилев, жители которого в начале войны открыли ворота российской армии. Он участвовал в переговорах с могилевскими мещанами и духовенством, уговаривая последних сдаться на милость короля [51]. Будучи при этом одновременно архимандритом киевского монастыря св. Михаила, он действовал не только наперекор митрополиту Сильвестру Косову, но и нарушил верность царю Алексею Михайловичу. Неудивительно, что после этого царь потребовал от патриарха Никона наложить проклятие на Василевича и лишить его чина архимандрита монастыря св. Михаила. Эту кажущуюся противоречивость действий слущкого архимандрита довольно удачно объяснил Макарий Булгаков: будучи в Киеве, Василевич вел себя как подданный московского царя, но в ВКЛ действовал как подданный польского короля и великого князя литовского [52]. Впрочем, такие случаи характерны для пограничья.

Феномен множественной лояльности в рассматриваемую эпоху описал на примере элит бранденбургско-пруССко-польского пограничья Ганс-Юрген Бёмельбург [53]. Представители нескольких аристократических родов по обе стороны границы лавировали между сиятельными дворами, преследуя собственные интересы и извлекая из этого положения выгоду. Легко найти немало случаев аналогичного поведения и среди магнатских родов ВКЛ. К примеру, Людвиг Константин Потей выбирал между Варшавой и Москвой: обладая поддержкой Августа II и получив от короля булаву великого гетмана ВКЛ, он действовал и в интересах Петра I, еще одного его могущественного покровителя [54]. А после смерти Петра I при поддержке петербургского двора постарались усилить свое влияние в ВКЛ и Сапеги [55].

Наконец, о локальных связях, также игравших в раннемодерную эпоху особенно существенную роль. Они были важнее этнического родства [56]. Локальные сообщества ВКЛ цементировал местный патриотизм, игнорировавший разницу в вероисповедании. Примером такового Дэвид Фрик [57] посчитал завещание виленского купца Криштофа Соколовского от 1673 г. Он просил похоронить его при православной церкви св. Духа, но пожертвовал деньги не только этому храму, но и униатскому св. Троицы [58]. Схожих случаев было много. Различие в вере отступало в них на второй план и не препятствовало сохранению добрососедских отношений в локальном сообществе. Представители и шляхетского, и мещанского сословий ВКЛ сохраняли связь с местной церковью и оказывали ей помощь [59]. Многие магнаты и шляхтичи русского происхождения, отказавшиеся от веры предков в пользу католической, как правило, продолжали поддерживать православную церковь в своих владениях [60]. Так, когда в прошлом православный витебский воевода Николай Сапега в 1598 г. завещал похоронить его в католическом костеле в Кодне, пожертвования он оставил как костелу, так и православной церкви [61]. А ротмистр Ян Петр Сапега, усвятский староста, сделавшийся набожным католиком, предпочел быть похороненным в православной церкви «рядом с предками» – в родовом владении Лейпуны. Он поручил жене построить там каменную церковь с часовней, отписав будущей церкви десять волок земли [62]. Вот и католическая шляхта Брестского воеводства во второй половине XVII в. оставляла деньги на задушные службы в костелах и церквях униатов, нередко притом жертвуя и на местные православные церкви [63]. Еще пример – брестский городской судья Онихимовский, униат по вероисповеданию, завещал деньги не только Лещинскому и Купятицкому униатским монастырям, но и православной церкви св. Симеона в Бресте [64]. А брестский землянин Старушынец Шапка пожертвовал Лещинскому монастырю униатов и Брестскому Благодетельному (православному) монастырю [65]. Эти и другие похожие примеры, которых можно привести много, подтверждают бытующий в научной литературе тезис о том, что локальные узы оставались прочнее других форм коллективной самоидентификации [66].

Одна из основ локальных сообществ – *memoria* / поминовение усопших. Это важная составляющая жизни группы наряду с внутренней организацией, отграничением вовне и другими факторами [67]. Согласно теории Вальтера Поля, для построения всякой групповой идентичности и укрепления чувства принадлежности к группе необходимы тексты, конституирующие групповую память [68]. В сообществе, центром которого был приход, носителем такой памяти являлись помянники – списки усопших и вкладчиков. Значение поминальных практик для его сплочения, укрепления связей между поколениями убедительно показал на русском материале Людвиг Штайндорфф, исследовавший вклады и связанные с ними поминовения в монастырях Московского государства XV–XVI вв. [69] В этой связи особый интерес представляют местные помянники или синодики. В отличие от Московской Руси, где поминовение было заботой государственной власти и патриарха, в пределах Киевской митрополии практику поминовения внедряли в религиозную жизнь церковные братства, т. е. сами прихожане, которые вносили в такие списки умерших родственников, представителей местного сообщества [70].

Среди известных церковных памятников подобного рода из славянских земель ВКЛ наиболее древний, видимо, полоцкий помянник. Он не сохранился, но описан Вацлавом Ластовским,

работавшим с ним в 1912 г. в Богоявленском монастыре Полоцка. Как утверждает белорусский исследователь, в начале поминального списка шли великие князья полоцкие, затем удельные князья Полоцкой земли – минские (Глебовичи), логойские, витебские, друцкие и др. В. Ластовский датировал этот памятник XV–XVI вв. [71], что, скорее всего, соответствовало реальности. Если его описание верно, то получается, что в полоцком монастыре обходились без упоминания князей киевских.

Особое место занимают помянники из Слуцка. Ограничимся здесь лишь некоторыми предварительными наблюдениями на их счет. Как и Полоцк, Слуцк занимал важное место в истории славянских земель ВКЛ. Крупный город того времени [72], он был центром большого удельного княжества, которым с 1395 г. владели Олельковичи [73], потомки князя Владимира Ольгердовича, а с 1612 г. – Радзивиллы. Несмотря на то что уже в XV в. там появился католический костел, а затем синагога и протестантская молельня, благодаря протекционизму Олельковичей, а потом и Радзивиллов, город оставался твердыней православия в крае даже после введения унии [74]. Покровительствовавшие православной церкви Радзивиллы обеспечили ей в своих владениях фактически равноправный с католичеством статус. Примечательно, что Слуцк, как и Могилев, фигурировал в источниках как «богоспасаемый град» на манер Киева [75] (с которым Слуцк был тесно связан). Известны случаи, когда слущкие купцы в документах XVII в. объявляли себя жителями «богоспасаемого града» [76]. Ведь слущкий Свято-Троицкий монастырь считался центром православия в землях, относящихся сегодня к Беларуси. Его архимандрит являлся тогда наместником киевского митрополита в Слуцком княжестве, иногда – во всем ВКЛ [77]. Именно из этого монастыря происходит самый древний из слущких помянников. Его датируют 1517 г., хотя записи в него продолжали вносить до конца XVII в. [78] Первыми в нем значатся константинопольские патриархи и православные византийские императоры, затем киевские митрополиты (исключая Мисаила, обвиненного в склонности к унии, и Спиридона, не признанного Казимиром Ягайловичем), архимандриты слущкие и других монастырей, наконец, князья, первые среди которых Олельковичи [79]. За ними следуют представители магнатско-шляхетского сословия, мещане, монахи слущкие и киевские.

В контексте утверждения местных традиций особый интерес вызывает слущкий синодик 1684 г. из Варваринской церкви. Он известен нам по двум описаниям – уже упомянутого выше В. Ластовского [80] и преподавателя Минской духовной семинарии Д. В. Скрынченко [81]. Согласно сообщению последнего, список «поминания благочестивых князей Богом спасаемого града Слуцка» начинался с «князя Великого Олгирда», за ним следовали князья Дмитрий, Владимир и Симеон из рода Олельковичей [82]. То есть в православной среде Слуцка правящую династию возводили к литовскому князю Ольгерду. Известно, что принятие Ольгердом православного крещения утверждала и московская традиция. Но Сказание о князьях Владимирских игнорировало период витебского княжения Ольгерда, а его крещение приписывало влиянию Ульяны, второй его жены, дочери тверского князя Михаила Александровича. От брака с Ульяной ошибочно выводили полоцкого князя Андрея, о первом же браке Ольгерда с Марией Витебской вообще умалчивали [83]. Слуцк утверждал свою, не зависимую от московской, линию исторической памяти. В помяннике 1684 г. упоминаний о православных московских царях нет.

Стоит сказать и еще об одном слущком помяннике, более позднем, из Иоанно-Богословского монастыря в Грозове Слуцкого уезда. Он тоже не сохранился до наших дней и известен лишь благодаря описанию Д. В. Скрынченко. Начат он был в середине – второй половине XVIII в., хотя записи в него вносили до середины XIX в. [84] В нем также отсутствовали, как указал Д. В. Скрынченко, всякие упоминания о царях [85].

Любопытно, что в поминальные списки православных приходов ВКЛ вошло много лиц не княжеского происхождения – из местной шляхты, а также мещан. В слущком среди них, например, Криштоф и Кондратий Круковские, «Клокоциски хоронжи Мински», «пан шляхетны Каскевич» [86] и др. Возникает сомнение, чтобы в этих записях, сделанных во второй половине

XVII в., все были православного вероисповедания (как, например «Криштоф», «пруссский парох» и др.) [87]. Естественно, некоторые имена включали в помянник в благодарность за сделанные вклады в пользу данного монастыря. А то, что приходы могли терпимо относиться к инаковерующим, свидетельствовал пример княгини Софии, дочери последнего православного слущкого князя Юрия Юрьевича Олельковича. Она была воспитана в православии, но в зрелом возрасте приняла римскую веру [88]. Тем не менее она похоронена в 1612 г. в православной церкви Слуцка, что, видимо, было ее последней волей [89]. Католичество последней представительницы «Ольгердова племени» не помешало вскоре вписать имя княгини в Слуцкий помянник, а ее мощи перезахоронить в приделе церкви св. Троицы Слуцкого Тройчанского монастыря. Там же, где Богуслав, Радзивилл захоронил жену гетмана Януша Радзивилла Марию Лупул, дочь молдавского господаря [90] (кстати, кальвинисты Криштоф и Януш Радзивиллы похоронили своих дочерей тоже в православном соборе Слуцка). Позже, уже под властью Российской империи в противостоянии с католицизмом возник культ св. Софии Слуцкой, а в наше время Белорусским экзархатом Московского патриархата она причислена к Собору белорусских святых [91].

Таким образом, в поисках устойчивых надрегиональных этнокультурных общностей у восточных славян в раннее Новое время современный историк неизменно сталкивается со многими формами и уровнями самоидентификации, притом по большей части невыразительно артикулированными. И пусть в раннемодерной Западной и Центральной Европе язык, например, занимал важное место в конструкциях «своей истории» в смысле нарождавшейся тогда модерной национальной, в восточнославянских землях ВКЛ нам известны лишь единичные случаи попыток исторической легитимации через родной язык. Конфессиональная принадлежность ко второй половине XVI в. также утратила прежнюю роль в коллективной самоидентификации русинов. Основой более устойчивых форм самоотождествления выступали тогда лояльность государству, сословная солидарность, родственные и локальные связи. Акцентирование той или иной идентичности из множественной лояльности субъекта всякий раз определялось конкретной ситуацией и личными мотивациями [92]. При этом чувство принадлежности к «своему», локальному сообществу оказывалось, видимо, наиболее стабильным.

Мы не ставим при этом под вопрос «общерусские» связи и ощущение сопричастности «русскому» наследию в восточных землях Речи Посполитой в XVI–XVII вв. По всей вероятности, это макроэтнокультурное самоотождествление присутствовало. Однако оно не было повседневно востребованным и устойчивым и ограничивалось, как правило, узким кругом политических элит, а также светских и церковных интеллектуалов.

[1] В секции прозвучали доклады на следующие темы: *Граля Х. (Варшава)*. «“Русская вера”: точка соприкосновения или поле конфликта между элитой Великого княжества Литовского и Московского в XVI – первой половине XVII в.»; *Лесмайтус Г. (Вильнюс)*. «*Miles Ruthenus* на службе ВКЛ в XVI в.»; *Любая А. А. (Минск)*. «Литвины, поляки и русины в произведениях хронистов и интеллектуалов ВКЛ XVI – первой половины XVII в. (к вопросу о механизмах конструирования представлений о нации и национальном историческом нарративе)»; *Бовгуля А. М. (Киев)*. «“Другие”: представления об иноэтничности в казацком историописании XVII–XVIII вв.».

[2] *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001; *Straub J.* Identität // Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 1 / hg. von F. Jaeger und B. Liebsch. Stuttgart; Weimar, 2004. S. 293.

[3] *Plochy S. M.* The Origins of the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine and Belarus. Cambridge University Press, 2006. О концептуальных подходах см. С. 3–8. Исходя из убеждения о

- схожести этнической и национальной идентичностей, С. Н. Плохий применил определение «этнонациональные» как к домодерным, так и к современным проектам создания идентичностей.
- [4] *Эггерт В.* Идентификация и «чувство–мы» у франкских и немецких средневековых хронистов (до периода борьбы за инвеституру) // *Средние века*. Вып. 45. М., 1982. С. 104–118; *Ведюшкина И. В.* Формы проявления коллективной идентичности в Повести временных лет // *Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени* / отв. ред. и сост. Л. П. Репина. М., 2003. С. 286–310; *она же.* О некоторых особенностях древнерусского самосознания // *Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе: Средние века – новое время* / под ред. М. В. Дмитриева. М., 2008. С. 282–293.
- [5] Ср.: *Fenton S.* Ethnicity. Cambridge, 2003.
- [6] *Murray A. C.* Reinhard Wenskus on ‘Ethnogenesis’, Ethnicity and the Origin of the Franks // *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages* / ed. A. Gillet. Turnhout, 2002. P. 39–68; *Pohl W.* Die Völkerwanderung. Eroberung und Integration. 2. Auf. Stuttgart, 2005. S. 18–19; *id.* Memory, Identity and Power in Lombard Italy // *The Uses of the Past in the Early Middle Ages* / ed. by Y. Hen, M. Innes. Cambridge, 2000. P. 9–28. Подробнее о новой парадигме, предлагаемой в исследованиях В. Поля и «венской школы», см.: *Дмитриев М. В.* Проблематика исследовательского проекта «*Confessiones et nationes*. Конфессиональные традиции и протонациональные дискурсы в истории Европы» // *Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе*. С. 23–29.
- [7] *Smith A. D.* Nationalism and Modernism. A Critical Survey of Recent Theories of Nation and Nationalism. London; New York, 2000. P. 181–196.
- [8] *Гісторыя Беларускай ССР: у 5 т. Т. 1: Першабытнаабшчынны лад на тэрыторыі Беларусі. Эпоха феадалізму* / гал. рэд. К. І. Шабуня. М., 1972. С. 176; *Этнаграфія беларусаў: гістарыяграфія, этнагенез, этнічная гісторыя* / В. К. Бандарчык, І. У. Чаквін, І. Г. Углік. М., 1985. С. 62, 103.
- [9] *Нарысы гісторыі Беларусі. У 2 ч. Ч. 1* / М. П. Касцюк, У. Ф. Ісаенка, Г. В. Штыхаў і інш. М., 1994. С. 192; *Гісторыя Беларусі: У 6 т. Т. 2: Беларусь у перыяд Вялікага Княства Літоўскага* / гал. рэд. М. П. Касцюк. М., 2008. С. 541.
- [10] Ср.: *Иванов В. В.* Языки, языковые семьи и языковые союзы внутри Великого княжества Литовского // *Speculum Slaviae Orientalis: Muscovy, Ruthenia and Lithuania in the Late Middle Ages* / ed. by V. Ivanov, J. Verkholtantsev. М., 2005. С. 96–117.
- [11] См. подробнее: *Лабынцаў Ю. А.* Пачатак Скарынам: Беларуская друкаваная літаратура эпохі Рэнэсансу. М., 1990. С. 99, 246–258.
- [12] *Bercoff G. B.* Ruś, Ukraina, Ruthenia, Wielkie Księstwo Litewskie, Rzeczpospolita, Moskwa, Rosja, Europa Środkowo-Wschodnia: o wielowarstwowości i polifunkcjonalizmie kulturowym // *Contributi italiani al XIII congress internazionale degli slavisti* / ed. A. Alberti et al. Pisa, 2003. P. 329–330, 333–336.
- [13] *Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны* / уклад., уступ. арт., камент. У. Г. Кароткага. М., 1991. С. 25.
- [14] Там же. С. 34.
- [15] *Статут Вялікага княства Літоўскага 1588: Тэксты. Даведнік. Каментарыі* / гал. рэд. І. Шамякін. М., 1989. С. 48.
- [16] См. об этом: *Tazbir J.* Procesy polonizacyjne w szlacheckiej Rzeczypospolitej // *Tryumfy i porażki. Studia z dziejów kultury polskiej XVI–XVIII w.* / pod red. M. Boguckiej. Warszawa, 1989. S. 10–45; *Mączak A., Samsonowicz H., Szwarc A., Tomaszewski J.* Od plemion do Rzeczypospolitej. Naród, państwo, terytorium w dziejach Polski. Warszawa, 1999. S. 99–105. О широком распространении польского языка в восточных землях Речи Посполитой и мотивах его употребления русскими элитами см.: *Bercoff G. B.* Wybory językowe, tożsamościowe i religijne pisarzy ruskich w Rzeczypospolitej XVII–XVIII wieku // *Stać badań nad wielokulturowym*

dziedzictwem dawnej Rzeczypospolitej. T. VI / red. W. Walczak, K. Łopatecki. Białystok, 2013. S. 497–513.

[17] *Wisner H.* Książeta na Birzach i Dubinkach a przymus wyznaniowy // Царква і культура народаў Вялікага княства Літоўскага і Беларусі XIII – пач. XX ст.: Матэрыялы міжнар. навук. канферэнцыі (Наш Радавод) / адк. рэд. Д. Караў. Гродна, 1992. С. 306, 311.

[18] Ср.: *Liedke M.* Świadomość narodowa i udział szlachty oraz możliwych ruskich Wielkiego Księstwa Litewskiego w kształtowaniu się narodu szlacheckiego Rzeczypospolitej w drugiej połowie XVI w. // *Europa Orientalis. Polska i jej wschodni sąsiedzi od średniowiecza do współczesności* / red. S. Karpus [et. al.]. Toruń, 1996. S. 136–137; *Niendorf M.* Das Großfürstentum Litauen. Studien zur Nationsbildung in der Frühen Neuzeit (1569–1795). Wiesbaden, 2006. S. 118–119.

[19] *Sliesoriūnas G.* Sejmiki nowogródzkie w okresie bezkrólewia 1696/97 r. a nadanie językowi polskiemu statusu urzędowego w Wielkim Księstwie Litewskim // *Między Zachodem a Wschodem. Studia z dziejów Polski czasów nowożytnych* / pod red. J. Staszewskiego, K. Mikulskiego, J. Dumanowskiego. Toruń, 2002. S. 209–214.

[20] См.: *Sliesoriūnas G.* Lietuvos Didžioji Kunigaikštystė vidaus karo išvakarėse: didikų grupučių kova 1690–1697 m. Vilnius, 2000. P. 273–277; *Zakrzewski A.* Wielkie Księstwo Litewskie między Wschodem a Zachodem. Aspekt polityczny i prawno-ustrojowy // *Między Zachodem a Wschodem. Studia z dziejów Polski czasów nowożytnych* / pod red. J. Staszewskiego, K. Mikulskiego, J. Dumanowskiego. Toruń, 2002. S. 25.

[21] Об идентификационной роли религии и церкви в Европе раннего Нового времени см.: *Schilling H.* Konfessionelle und politische Identität im frühneuzeitlichen Europa // *Nationale, ethnische Minderheiten und regionale Identitäten im Mittelalter und Neuzeit* / hg. von A. Czachorowski. Toruń, 1994. S. 103–123.

[22] См., напр.: *Pocieja H.* ANTIRRESIS abo apologija przeciwko Krzysztofowi Philaletowi... [1600] / oprac. Byliński J., J. Długosz. Wrocław, 1997. Характерно, что Мелетий Смотрицкий, искавший пути восстановления единства христиан Киевской митрополии, в 1626 г. представлял его как объединение «Руси с Русью». См.: *Kempa T.* Nieznany list Melecjusza Smotryckiego (do Adama Chreptowicza) // *Nasza Przyszłość*. T. 102. Kraków, 2004. S. 440.

[23] На это еще в эпоху оттепели обращали внимание советские гуманитарии, см.: *Голенищев-Кутузов И. Н.* Гуманизм у восточных славян (Украина и Белоруссия). М., 1963. С. 4 и сл. Из современных исследователей см.: *Чаквин И. В.* Избранное: теоретические и историографические статьи по этногенезу, этническим и этнокультурным процессам, конфессиональной истории белорусов / отв. ред.-сост. А. В. Гурко. Мн., 2014. С. 87. Ср.: *Gawlas S., Grala H.* “Nie masz Rusi w Risu”. W sprawie ukraińskiej świadomości narodowej w XVII wieku // *Przegląd Historyczny*. 1986. T. LXXVII. Z. 2. S. 345–346.

[24] *Wolff J.* Kniaziowie litewsko-ruscy od końca czternastego wieku. Warszawa, 1895. S. 168–169.

[25] См.: Историко-статистическое описание Минской епархии / сост. архимандрит Николай [Далматов]. СПб., 1864. С. 137; *Wilczek-Karczewska M., Karczewski D.* Na chwałę Cerkwi i Kościoła. Fundacje pobożne kniazia Fiodora Iwanowicza Jarosławicza Borowskiego, pana na Pińsku // *Nie wszystkim umrę. Pamięć o zmarłych w kulturze staropolskiej* / red. A. Jankowski i A. Klondera. Bydgoszcz, 2015. S. 53–55.

[26] *Свяжынскі У.* Гістарычныя запіскі Ф. Еўлашоўскага. Мн., 1990. С. 91.

[27] *Litwin H.* Narody pierwszej Rzeczypospolitej // *Tradycje polityczne dawnej Polski* / pod red. A. Sucheni-Grabowskiej i A. Dybkowskiego. Warszawa, 1993. S. 196–198.

[28] О доминировании конфессиональной самоидентификации в России XVII в. см.: *Опарина Т. А.* Иноземцы в России XVI–XVII вв. : [очерки исторической биографии и генеологии]. М., 2007. См. также: *Дмитриев М. В.* Конфессиональный фактор в формировании представлений о «русском» в культуре Московской Руси // *Религиозные и этнические традиции в формировании*

- национальных идентичностей в Европе. С. 218–240. Ср.: *Бушкович П.* Православная церковь и русское национальное самосознание // *Ab Imperio*. 2003. № 3. С. 101–117.
- [29] *Litwin H.* Przynależność narodowa alumnów Seminarium Papieskiego w Wilnie 1582–1798. Przyczynek do badań nad świadomością narodową w Rzeczypospolitej w czasach nowożytnych // *Między Wschodem a Zachodem. Rzeczpospolita XVI–XVIII wieku. Studia ofiarowane Zbigniewowi Wójcikowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin.* Warszawa, 1993. S. 61–65; *Katalog alumnów seminarium papieskiego w Wilnie 1582–1798 / oprac. H. Litwin. Część 1 // Przegląd Wschodni. T. VIII (2003). S. 925–976; Część 2 // Przegląd Wschodni. T. IX (2004). S. 301–377.*
- [30] *Przynależność narodowa alumnów Seminarium Papieskiego w Wilnie.* S. 62–63.
- [31] *Ibid.* S. 64.
- [32] *Ibid.* S. 61.
- [33] Как наиболее категорический пример такого подхода см.: *Трещенок Я.* История Беларуси. Ч. 1: Досоветский период: Учеб. пособие. Могилев, 2003. С. 9–10; *Марзалюк І.* Людзі даўняй Беларусі: этнаканфесійныя і сацыякультурныя стэрэатыпы (X–XVII стст.). Магілёў, 2003. С. 62.
- [34] *Gordon M. M.* Toward a General Theory of Racial and Ethnic Group Relations // *Ethnicity: Theory and Experience / ed. by N. Glazer, D. P. Moynihan.* Cambridge, 1975. S. 84–110; *Barkan E. R.* Race, Religion and Nationality in American Society: a Model of Ethnicity – from Contact to Assimilation // *Journal of American Ethnic History.* 1995. Vol. 14/2. P. 38–76. Ср.: *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, 2004. P. 24–25.
- [35] Францыск Скарына: Зборнік дакументаў і матэрыялаў / прадм., уклад., камент., паказ. В. І. Дарашкевіча. Мн., 1988. С. 58–59, 63–74. Ср.: *Дзярновіч О. І.* «Русь» і «Літва» Вялікага княжства Літоўскага в XVI–XVII вв. як этноканфесійныя і сацыяльна-геаграфічныя рэгіёны // *Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства / отв. сост., отв. ред. серии А. В. Доронин. М., 2017. С. 119–120.*
- [36] *Lulewicz H.* Mikołaj Sapieha // *Polski Słownik Biograficzny. T. XXXV/1.* Warszawa; Kraków, 1994. S. 116.
- [37] *Łatyszonek O.* Od Rusinów do Białorusinów. U źródeł białoruskiej idei narodowej. Białystok, 2006. S. 120–128.
- [38] *Rachuba A.* Litwini // *Pod wspólnym niebem. Narody dawnej Rzeczypospolitej / pod red. M. Kopczyńskiego i W. Tygielskiego.* Warszawa, 2010. S. 36.
- [39] См: *Augustyniak U.* Znaczenie więzów krwi w systemach nieformalnych w Rzeczypospolitej pierwszej połowy XVII wieku na przykładach klienteli Radziwiłłów birżańskich // *Kultura staropolska – kultura europejska. Prace ofiarowane J. Tazbirowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin.* Warszawa, 1977. S. 205–210.
- [40] *Kosman M.* Protestanci i kontrreformacja. Z dziejów tolerancji w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku. Wrocław, 1978. S. 58–59.
- [41] *Wilnianie. Żywoty siedemnastowieczne / oprac., wstęp i kom. D. Frick.* Warszawa, 2008. S. 121–124, 180–185; *Kempa T.* Konflikty wyznaniowe w Wilnie od początku reformacji do końca XVII wieku. Toruń, 2016. S. 585–586.
- [42] Определение «шляхетский народ» появляется уже в Виленском и Бельском привилеях 1563 и 1564 гг., а затем – в Статуте 1566 г., см.: Статут Великого Князства Литовского (1566) // *Временник Императорского Московского общества истории и древностей российских. Кн. 23. М., 1855. 2–3, 5, 12, 25 и сл.*
- [43] Ср.: *Куолис Д.* Понятие «литовец» и «Литва» в литовской письменности XVI–XVII вв. // *Славяноведение. 1995. № 5. С. 39; Kiaupienė J.* “Mes, Lietuva”. Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės bojarorija XVI a. Vilnius, 2003. P. 120–135.

- [44] Российская национальная библиотека. Ф. 971 (Собрание автографов П. П. Дубровского). Авт. 130–16. Л. 30. Ср.: Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie. Archiwum Radziwiłłów II. Nr. 242. K. 6.
- [45] Цит. по: *Родэвальд III*. Пра ўшанаванне Язафата Кунцэвіча ў XVII ст. // Беларускі Гістарычны Агляд. Т. 16 (2009). С. 363.
- [46] *Заборовский Л. В.* Великое княжество Литовское и Россия во время польского Потопа (1655–1656): Документы, исследования. М., 1994. С. 83–85.
- [47] *Kossarzecki K.* W dobie Niemieży. Szlachta litewska wobec problemu odzyskania dóbr i przysięgi na wierność carowi Aleksemu Michajłowiczowi // *Studia z dziejów Wielkiego Księstwa Litewskiego (XVI–XVIII wieku)* / pod red. S. Górzyńskiego i M. Nagielskiego. Warszawa, 2014. S. 247–272.
- [48] *Кочегаров К. А.* Речь Посполитая и Россия в 1680–1686 годах. Заключение договора о Вечном мире. М., 2008. С. 123–140, 471–472. Ср.: *Wójcik Z.* Wielkie Księstwo Litewskie wobec Rosji i państw kozackich // *Przegląd Wschodni*. Т. 1. 1991. S. 589; *id.* Przejawy separatyzmu na Litwie w XVII wieku // *Unia lubelska i tradycje integracyjne w Europie Środkowo-Wschodniej* / red. J. Kłoczowski, P. Kras, H. Łaszkiewicz. Lublin, 1999. S. 100–102.
- [49] *Sahanowicz H.* Wychodźcy z Wielkiego Księstwa Litewskiego w Prusach 1656 roku // *Lituanos-Slavica Poznaniensia. Studia Historica*. Т. IX. Poznań, 2003. S. 239–245.
- [50] См. обстоятельный анализ проблемы: *Grala H.* Kołpak Witołdowy czy czapka Monomacha? // *Katolicyzm w Rosji i Prawosławie w Polsce (XI–XX w.)* / kom. red.: J. Bardach, T. Chynczewska-Hennel, J. N. Szczapow. N. J. Szczawielewa. Warszawa, 1997. S. 51–67; *id.* Rutheni vs. Moschi: elita ruska Wielkiego Księstwa Litewskiego wobec wojen moskiewskich w XVI w. // *Беларусы і палякі: дыялог народаў і культур. X–XX ст.: матэрыялы міжнароднага круглага стала* / адк. рэд. Д. Караў. (Наш Радавод. Кн. 8). Гродна, 1999. С. 39–41.
- [51] *Макарий (Булгаков)*. История Русской Церкви / науч. ред. Д. Ф. Полознев, С. Г. Яковенко. Кн. 7. М., 1996. С. 62–64; *Mironowicz A.* Teodozy Wasilewicz – archimandryta ślucki, biskup białoruski. Białystok, 1997. S. 13–15.
- [52] *Макарий (Булгаков)*. История Русской Церкви. Кн. 7. С. 64.
- [53] *Bömelburg H.-J.* Grenzgesellschaft und mehrfache Loyalitäten. Die brandenburg-preußisch-polnische Grenze 1656–1772 // *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung*. Jg. 55 (2006). S. 56–77.
- [54] *Konieczna D.* Strategie karier Pociejów w XVI–XVIII wieku // *Studia z dziejów Wielkiego Księstwa Litewskiego (XVI–XVIII wieku)*. S. 238–239.
- [55] *Мауцук А.* Барацьба магнацкіх групавак у ВКЛ (1717–1763 гг.). Мн., 2010. С. 57–76.
- [56] *Kłoskowska A.* Tożsamość i identyfikacja narodowa w perspektywie historycznej i psychospołecznej // *Kultura i Społeczeństwo*. 1992. Nr. 2. S. 135.
- [57] *Frick D.* Dzwony Wilna: mierzenie czasu w mieście wielu kalendarzy // *Czas i kalendarz. Biblioteka ekumenii i dialogu*. Vol. 14. Kraków, 2001. S. 266.
- [58] Акты Виленской археографической комиссии (далее – АВАК). Т. 8. Вильна, 1875. С. 522–528.
- [59] *Bardach J.* Les relations entre les catholiques et les orthodoxes dans le Grand-Duché de Lituanie (Fin du XIV^e–XVII^e siècles) // *Le origini e lo sviluppo della cristianità slavo-bizantina* / ed. by S. W. Świerkosz-Lenart. Rom, 1992. S. 390–392; *Kempa T.* Konflikty wyznaniowe w Wilnie od początku reformacji do końca XVII. S. 590–592, 599; *Zielecka-Mikołajczyk W.* Prawosławni i unicy w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku wobec życia i śmierci w świetle testamentów. Warszawa, 2012. S. 151.
- [60] Ср.: *Dybaś-Urwanowicz E.* Dylematy wyznaniowe magnaterii litewsko-ruskiej w XVI–XVII w. // *Rzeczpospolita wielu wyznań* / red. A. Kaźmierczyk, A. Link-Lenczowski, M. Markiewicz. Kraków, 2004. S. 82f.
- [61] *Sapiehowie: materiały historyczno-genealogiczne i majątkowe*. Т. 1. Petersburg, 1890. Nr. 18. S. 346–349.

- [62] АВАК. Т. 1. Вильна, 1865. С. 27–30; Sapiehowie. Т. 1. Nr. 33. S. 434–435.
- [63] Национальный исторический архив Беларуси (далее – НИАБ). Ф. 1737. Оп. 1. Д. 25. Л. 62–63.
- [64] НИАБ. Ф. 1737. Оп. 1. Д. 25. Л. 950 об.
- [65] НИАБ. Ф. 1705. Оп. 1. Д. 17. Л. 1125–1127.
- [66] Из новейших заслуживающих внимания исследований укажем, напр.: *Яковенко Н.* Жизненное пространство *versus* идентичность руського шляхтича XVII ст. (на примере Яна/Йоакима Ерлича) // *Ab Imperio*. 2006. № 4. С. 101–135, здесь С. 134.
- [67] *Эксле О. Г.* Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья. М., 2007. С. 256–257; *Арнаутова А. Е.* Memoria: «тотальный социальный феномен» и объект исследования // *Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени* / отв. ред. и сост. Л. П. Репина. М., 2003. С. 27–30.
- [68] См., напр.: *Pohl W.* Memory, Identity and Power in Lombard Italy. P. 16.
- [69] *Steindorff L.* Memorial Practice as a Means of Integrating the Muscovite State // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. Bd. 55. 2007. Hft. 4. S. 520–521, 526–530; *id.* Donations and Commemorations in the Muscovite Realm – A Medieval or Early Modern Phenomenon // *Religion und Integration im Moskauer Russland. Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen, 14.–17. Jahrhunderten* / hg. von L. Steindorff. Wiesbaden, 2010. S. 494.
- [70] Подробнее о роли церковных братств в развитии традиции поминовения в Киевской митрополии см.: *Тимошенко Л.* Традиція і практики поминання померлих у Київській митрополії в другій половині XVI – першій половині XVII ст: внесок церковних братств // *Дрогобицький краєзнавчий збірник* / ред. кол. Л. Тимошенко (голов. ред). Вип. XIV–XV. Дрогобич, 2011. С. 118–119, 120, 123.
- [71] *Ластоўскі В.* Гісторыя беларускай (крыўскай) кнігі. Коўна, 1926. С. 487.
- [72] *Грицкевич А. П.* Древний город на Случи. Мн., 1985. С. 13; *Копыцкий З. Ю.* Экономическое развитие городов Белоруссии в XVI – первой половине XVII в. Мн., 1966. С. 32.
- [73] Подробнее о слущкой династии Олельковичей и их политических амбициях см.: *Воронин В.* Князья Олельковичи – претенденты на власть в Великом Княжестве Литовском // *Studia Historica Europae Orientalis = Исследования по истории Восточной Европы*. Вып. 9. Мн., 2016. С. 96–126; *Скеп'ян А. А.* Князі Случкія. Мн., 2013.
- [74] Ср.: *Degiel R.* Protestanci i prawosławni. Patronat wyznaniowy Radziwiłłów birżańskich nad Cerkwią prawosławną w księstwie słuckim w XVII wieku. Warszawa, 2000. S. 32–41, 40f; *Mironowicz A.* Diecezja Białoruska w XVII i XVIII wieku. Białystok, 2008. S. 115, 148–149; *Пискун Ю.* Случкая живопись в контексте религиозной и культурной ситуации Случкого княжества XVI–XVII вв. // *Kościół wschodnie w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku. Zbiór studiów* / red. A. Gil. Lublin, 2005. S. 141–159.
- [75] О закреплении за Киевом в 1620–1640-х гг. титула «богоспасаемого града» как об одном из оснований для конструирования киевскими книжниками идеологии преемственности православной Руси см.: *Яковенко Н.* Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. Київ, 2002. С. 296–330.
- [76] Русско-белорусские связи во второй половине XVII в. (1667–1686 гг.): Сб. док. Мн., 1972. С. 230.
- [77] *Mironowicz A.* Diecezja Białoruska w XVII i XVIII wieku. S. 149.
- [78] Lietuvos mokslų akademijos biblioteka, Vilnius (далее – LMAV). F. 21. Nr. 799. См. описание памятника: *Галенчанка Г. Я.* Невядомыя і малавядомыя помнікі духоўнай спадчыны і культурных сувязей Беларусі XV – сярэдзіны XVII ст. Мн., 2008. С. 120–121; *Chomik P.* Życie monastyczne w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI wieku. Kraków, 2013. S. 500–504.
- [79] LMAV. F. 21. Nr. 799. P. 3–4.
- [80] *Ластоўскі В.* Гісторыя беларускай (крыўскай) кнігі. С. 488.

- [81] *Скрынченко Д. В.* Слуцкий синодик 1684 года // Записки Северо-Западного Отдела Императорского Русского Географического Общества. Кн. 4. 1913. Вильна, 1914. С. 195–204.
- [82] Там же. С. 199.
- [83] *Дмитриева Р. П.* Сказание о князьях владимирских [исследование и тексты] / АН СССР, Ин-т русской литературы (Пушкинский дом). М.; Л., 1955. С. 169, 180–181, 203–204 и др.
- [84] *Скрынченко Д. В.* К истории Минского края // Чтения в императорском Обществе истории и древностей Российских при Московском университете. 1910. Кн. 3 (234). С. 1–7; Ср.: *Нікалаеў М. В.* Палата кнігапісная: Рукапісная кніга на Беларусі ў Х–XVIII стагоддзях. Мн., 1993. С. 77.
- [85] *Скрынченко Д. В.* Слуцкий синодик 1684 года. С. 201; *он же.* Из истории Минского края. С. 3, 6.
- [86] *Скрынченко Д. В.* Слуцкий синодик 1684 года. С. 200–201.
- [87] В этой связи особый интерес представляет помянник Супрасльского монастыря, в который с начала XVII в. вписывали имена усопших неправославного вероисповедания, см.: *Subotnik ili Pominnik monasteru supraskiego / przyg. i wstęp A. Mironowicz.* Białystok, 2015. S. 118–125.
- [88] *Degiel R.* Protestanci i prawosławni. S. 36; *Скеп'ян А. А.* Князі Слуцкія. Мн., 2013. С. 177, 180 и сл.
- [89] *Скеп'ян А. А.* Князі Слуцкія. С. 200–201.
- [90] Историко-статистическое описание Минской епархии / сост. архимандрит Николай [Далматов]. СПб., 1864. С. 110–111.
- [91] Собор белорусских святых. Мн., 1997. С. 38–43.
- [92] К примеру, Н. Яковенко обнаруживает у мелкого шляхтича из Украины Яна Ерлича пять субидентичностей, которые накладывались друг на друга и выстраивались по-разному в зависимости от жизненных обстоятельств, см.: *Яковенко Н.* Жизненное пространство *versus* идентичность руського шляхтича XVII ст. С. 134–135.

В. А. Воронин

На пути к современной литвинской нации (по материалам Второго и Третьего сводов белорусско-литовского летописания)

Летописание Великого княжества Литовского (ВКЛ) принято называть общегосударственным. Это в целом верно – в том смысле, что летописи излагали историю всей страны. Однако следует иметь в виду, что, судя по содержанию летописей, к созданию большей их части великие князья литовские не имели отношения. И уж точно они не были вдохновителями Второго и Третьего сводов белорусско-литовского летописания. Эти памятники были созданы по инициативе и под патронажем вельмож – магнатов Великого княжества Литовского. То есть их можно считать официальными только в той мере, в какой официальной властью обладали магнаты. А они играли действительно огромную роль в жизни страны, в т. ч. в жизни интеллектуальной. И эта роль не уступала роли самих великих князей литовских. По всей видимости, местный летописец не слишком преувеличивал, когда называл именно их «властелями» Великого княжества [1].

Первый, самый ранний, свод белорусско-литовского летописания был попыткой вписать историю Литовско-Русского государства в общерусский контекст, представить ее продолжением истории древней Руси. Обычно создание Первого свода связывают со Смоленском и датируют 1446 г. [2] Первый свод заложил основу белорусско-литовского летописания и долгое время был единственной версией истории ВКЛ.

Второй свод был создан в 1520-е г. На сегодняшний день наиболее вероятным его вдохновителем считают Альбрехта Мартиновича Гаштольда, одного из самых влиятельных литовских магнатов, в 1522–1539 гг. занимавшего высшие государственные должности – виленского воеводы и канцлера. Второй свод кардинально изменил прежнюю концепцию истории Великого княжества, вернее, попросту отказался от нее. Фактически он предложил

новую версию истории государства, в которой первенствующая роль изначально была отведена литовцам, населявшим Литву и Жемойть: «панство Литовьское почало ся звати и множити от Жемоити». Потому Второй свод и получил название Летописец Великого княжества Литовского и Жемойтского. Но значение Второго свода состоит не только в этом. Истории государства здесь предпослан сюжет о происхождении литовцев, вернее, литовской знати (князей и шляхты) – главной силы государства, ее политической элиты. Во Втором своде литовские сюжеты выходят на первый план, а русские [3] затушеваны. Руси как земле и русинам в истории Великого княжества Литовского отведена здесь в основном пассивная роль. Русь раздроблена, ее земли слабы, а их удел – быть лишь объектом завоеваний со стороны татар и литовцев. Литовцы строят на опустошенных татарами землях Руси города, которых там раньше якобы не было, или восстанавливают разрушенные. В числе новопостроенных Новъгородок (Новогрудок) и Городен (Гродно); восстановленных – Берестье (Брест), Дорогичин (Дрогичин), Мельник. Литовские князья отвоевывают у татар один за другим русские города Мозырь, Чернигов, Стародуб и Карачев. Однако при всей своей литвоцентричности легендарный Летописец Великого княжества Литовского и Жемойтского уделяет, на удивление, большое внимание русским сюжетам и проблеме господства литовских князей над Русью. Эти вопросы занимают в памятнике не меньше места, чем история литовцев и Литвы. Очевидно, что эта тема была остро актуальной для авторов и вдохновителей произведения.

Легенда о Палемоне и переселении предков литовцев из Италии на восточное побережье Балтийского моря неплохо разработана в научной литературе [4]. Но есть еще один важный для нас легендарный сюжет, который гораздо хуже известен историкам. Речь идет о переносе столиц Великого княжества Литовского. В Летописце Великого княжества Литовского и Жемойтского этому уделено довольно большое внимание. Оказывается, в ВКЛ можно было бы выделить четыре или даже пять столиц, которые последовательно сменяли друг друга, т. е. речь идет о своего рода *translatio metropolis*.

Согласно летописной легенде, первой столицей ВКЛ был Новгородок (совр. белорусский Новогрудок). Город основал Эрдивил (по другой версии – Скирмонт), сын великого князя жемойтского Монтвила: «И вчинил себе князь великий в нем столецъ, и назвался князем великим новъгородским» [5]. Став великим князем, Эрдивил начал править «на Новегородце и на многих русских городех». Второй столицей государства стало Керново (совр. литовский Кярнаве). Основал город и перенес туда из Новгородка свой «столец» Наримонт. Он стал титуловаться великим князем новгородским, литовским и жемойтским [6]. Затем роль столицы перешла к Трокам (точнее, к Старым Трокам, совр. литовский Сянейи-Тракай). Схема переноса столицы сходна с предыдущими. Город был основан великим князем литовским, жемойтским и руским Гедимином, который перенес туда свой «столец» из Кернова [7]. Наконец, тот же Гедимин основал город Вильню (совр. Вильнюс), который стал очередным его «столицем» [8] и четвертой столицей государства. Добавим еще, что Кейстут, которому от его отца Гедимины достались Старые Троки, также перенес свою резиденцию – в основанные им Новые Троки (совр. литовский Тракай) [9]. Кейстут представлен в «Летописце» вторым по значению великим князем, в то время как более высокое место занял другой сын Гедимины – Явнутий, которого отец посадил «на столцы своим на Вилни и на Великом князстве Литовском» [10].

Перенос столиц ВКЛ выглядит странно. Начать с того, что первой столицей государства назван Новгородок – город, который находился никак не в Литве, в лучшем случае на ничьей, опустошенной татарами, территории, а то и вообще на Руси. Недаром Летописец Великого княжества Литовского и Жемойтского многократно подчеркивает, что литовские князья, резиденцией которых был Новгородок, вкупе с ним управляли также многими русскими городами. Итак, первая столица Литовского государства фактически находилась на Руси и лишь по прошествии многих лет была перенесена в Литву. Сложно однозначно сказать, почему составители Летописца решили остановиться именно на такой схеме. С одной стороны, это могло

быть связано с карьерой Альбрехта Гаштольда: в 1508–1509 гг. он занимал должность новогрудского воеводы. Возможны и другие субъективные факторы: например, автор Летописца мог быть уроженцем Новогрудчины. Однако в любом случае упомянутая схема явно подчеркивает особую важность русских земель в истории Великого княжества Литовского. И дело не в одном Новогрудке. Владение им было сопряжено с владением многими другими русскими городами.

Говоря о происхождении населения Литвы и Жемойти, автор легендарной части Летописца всячески избегает этнонимов. Согласно Летописцу, только после прибытия на восточные берега Балтики ее новые жители стали называть себя литвой, а до тех пор они – «шляхта римская». Летописец вообще предпочитает говорить не о народах, а о землях – «Жемоитская земля», «Завелская земля» и др. Правда, есть и такие случаи, когда жители той или иной местности «пана над собою не мають», т. е. не знают государственной власти. И тогда Летописец с явным пренебрежением употребляет по отношению к ним понятие «мужики». К таковым он отнес дручан (жителей Друцка), латыголу (латгалов) и ятвеж (ятвягов). Как видно, этническая принадлежность (славянская, балтская) не имела для него большого значения: намного важнее была лояльность некой государственной власти. Правда, так это лишь в самом раннем варианте Летописца – в летописи Красинского [11]. В более поздних летописях Второго свода «мужики»-латгалы и ятвяги становятся почтенными «мужами» и «людьми». К тому же у ятвягов когда-то были князья, правда, вымерли [12]. Но дручане как были «мужиками», так практически во всех списках ими и остались [13].

Летописец Великого княжества Литовского и Жемойтского стал важным программным произведением белорусско-литовского летописания. К нему были добавлены исторические повести, известные еще по Первому своду, а также довольно разнородные и краткие погодные статьи, которые относятся в основном к первой половине XVI в. Записи за вторую половину XV в. практически отсутствуют. В целом Второй свод оставляет впечатление некоторой разнородности и недоработанности. Ему явно необходима редакторская рука.

Совсем по-другому выглядит Третий свод белорусско-литовского летописания – по общему признанию, его вершина. До последнего времени он был представлен единственным списком – Хроникой Быховца (далее – ХрБ). Долгое время существовали сомнения в подлинности этого произведения, однако с открытием Вавельской летописи [14], которая представляет собой второй список Третьего свода, они окончательно отпали. Но, к сожалению, Вавельская летопись не слишком расширяет наши знания о содержании Третьего свода, поскольку представляет собой лишь отрывок из него. Она охватывает события XIV в.

Хроника Быховца – сложное по составу и истории создания произведение. Большинство исследователей придерживается точки зрения, что оно было написано несколькими авторами в разное время. Дошедший до нас текст ХрБ не полон, в нем утрачены начало и окончание. В. А. Чемерицкий считает, что в ХрБ недостает более четверти текста [15]. По мнению же не менее авторитетного исследователя Н. Н. Улащика, утраты далеко не так велики и составляют приблизительно 16 страниц или 9 % текста памятника [16]. Произведение обрывается на событиях 1506 г., однако оно, наверняка, включало в себя также рассказ о событиях 1508 г. О дальнейшем содержании ХрБ судить сложно, хотя исследователи высказывали предположения на этот счет [17].

Вопрос о времени создания ХрБ также спорен. По мнению Е. Охманьского, заключительная часть ХрБ, которую он датирует приблизительно 1486–1508 гг., была написана в период между 1510 и 1514 гг. [18] И вряд ли ХрБ как целостное произведение возникла в 1550-е гг. [19] или 1560–1570-е [20]. Такая точка зрения представляется неубедительной. Памятник возник, безусловно, раньше. По всей видимости, в 1530-е гг. [21] или в начале 1540-х гг. Такая датировка обусловлена прежде всего тем, что вдохновителями создания ХрБ, судя по всему, были все те же Гаштольды. Именно их она безмерно восхваляет на протяжении всего текста. Однако со смертью

Станислава Гаштольда в 1542 г. этот род пресекся и прославлять его уже никому не было нужно. Это, разумеется, не исключает того, что ХрБ могли редактировать позднее.

К сожалению, имена авторов и редакторов ХрБ нам неизвестны. По мнению Е. Охманьского, автор заключительной части ХрБ был православным русином и «человеком рыцерского ремесла», но не великокняжеским дворянином [22]. Что касается православного вероисповедания летописца, в этом с Е. Охманьским можно согласиться. Того же мнения придерживаются и другие исследователи [23]. Остальные же умозаключения видного польского специалиста по поводу автора ХрБ не так очевидны. В записях ХрБ за 1486–1506 гг. действительно много известий на военную тематику. Но это может объясняться не только тем, что автор занимался военным ремеслом. Он мог просто особо интересоваться военными событиями, тем более что его эпоха была насыщена ими. Однако масштабные войны с Московским государством и частые набеги татар затрагивали интересы не только военно-служилой шляхты, но и многих других жителей ВКЛ.

Обращает на себя внимание тот факт, что автор записей времен Александра Ягеллончика вполне профессионально владел пером и несколько раз обнаружил хорошее знание канцелярского люда. Так, например, ему в деталях известна история Германа, дьяка Богдана Сапеги (1500) [24]. Он знал, что после смерти князя М. И. Острожского (†1505) должность луцкого старосты получил писарь пан Федор Янушович [25]. Он также в подробностях описал, как в битве с татарами под Клецком (1506) погиб писарь Яна Заберезинского Копоть [26]. Очевидно, эти люди были ему близки по роду своей деятельности, а некоторых, возможно, он знал лично. Симптоматичны в этой связи и его обязательные упоминания писарей и дьяков в составе посольств. Так, мы узнаем, что в 1494 г. в Москве на переговорах был среди прочих писарь Федька Григорьевич. Он же в 1495 г. отправился в Москву за невестой Александра Ягеллончика великой княжной Еленой Ивановной. Участником московского посольства, прибывшего в 1495 г. в Вильню, был дьяк Василий Кулешин, а в 1503 г. в ВКЛ был послан дьяк Никита Голубин [27].

Составление летописи гораздо больше подходит писарю, нежели шляхтичу, который лучше обучен обращаться с саблей, чем с пером. Правда, как было показано выше, и писари не были чужды военному делу и вполне могли принимать участие в битвах. Но это не исключает того, что поведать автору ХрБ о военных событиях могли шляхтичи. Так или иначе, битва на реке Ведроши (1500) и битва под Клецком у него описаны так, будто произошли на его глазах. Среди их участников могли быть и шляхтичи, и великокняжеские дворяне – важные действующие лица ХрБ. Из этого следует, что если дворянин и не был автором этой летописи, то вполне мог быть его информатором. Писари и дворяне вращались в одних и тех же кругах, выполняли схожие поручения, нередко присутствовали на одних и тех же мероприятиях и т. д., многие были хорошо знакомы друг другу.

Е. Охманьский утверждал, будто автор ХрБ не знал придворных дел и не опирался на государственные акты [28]. Если первое, хоть и с оговорками, еще можно принять, то второе явно ошибочно: летописец, например, называет общеземский привилей Александра 1492 г. и даже пересказывает его положения [29]. К такого рода информации наверняка имели доступ не только дворяне, но и писари. В первую очередь – писари. Заметим также, что автор ХрБ очень хорошо знал состав посольств из Вильни в Москву в 1490-е гг. – начале XVI в. Он поименно перечисляет всех. Это указывает на то, что ему в руки попадала дипломатическая документация. А ее можно было получить, лишь имея связи в кругах придворных служилых людей.

Автором летописи 1486–1508 гг., скорее всего, был именно человек канцелярского ремесла – писарь или дьяк. Притом он проявлял живой интерес к военному делу и, по всей видимости, имел немало знакомых в среде военно-служилого сословия. Участвовавшие в походах и битвах шляхтичи и господарские дворяне и были, вероятно, его информаторами. Вместе с тем не похоже, что это был писарь великокняжеской канцелярии – он действительно слишком мало пишет о

великокняжеском дворе. Скорее, он был писарем на службе у кого-то из магнатов – возможно, у того же Альбрехта Гаштольда. Но его карьера могла быть и более сложной. Переходы писарей из одной канцелярии в другую, например из магнатской в великокняжескую и наоборот, не были редкими.

Исследователи уже давно обратили внимание на роль, которую играли центральные государственные канцелярии в становлении раннемодерных наций, в т. ч. в ВКЛ [30]. Канцелярии стремились к унификации языка, в них концентрировалась интеллектуальная жизнь, здесь общались между собой представители разных социальных слоев, этнокультурных традиций и регионов государства. По большому счету, во многом именно через канцелярию происходило взаимодействие между центральной властью и региональными общностями. Именно канцелярский люд был проводником политики государства, а нередко и ее генератором. Среди прочего он работал на интеграцию входивших в его состав народностей.

В состав ХрБ вошли все важнейшие исторические повести из более ранних белорусско-литовских сводов, в т. ч. Летописец Великого княжества Литовского и Жемойтского. Но в ходе переписки и сведения эти тексты подверглись редактированию: туда был внесен целый ряд существенных изменений и вставок. Они затронули не только содержательный состав, но и идейную направленность произведения. Кроме того, в ХрБ мы часто сталкиваемся с новой трактовкой тех или иных сюжетов, оригинальной терминологией и др. В целом ХрБ представляет собой неплохо скомпонованное произведение, в котором мы находим все основные составные части и сюжетные линии белорусско-литовского летописания, в т. ч.: легенду о происхождении литовцев и возникновении государства (V – первая половина XIV в.); ключевые, повторяющиеся из летописи в летопись новеллы; погодные записи об исторических событиях второй половины XIV – начала XVI столетия. По сравнению со Вторым сводом Третий содержит гораздо больший по объему и гораздо более разнообразный по содержанию материал.

В самом начале своего повествования ХрБ предлагает новую версию легенды о происхождении литовского народа. Если в Летописце Великого княжества Литовского и Жемойтского литовцы прибыли на свои земли непосредственно из Рима, то в ХрБ их отправным пунктом в Италии значится Венеция, а их предводитель – Палемон – фигурирует как венецианский князь.

Уже в легендарной части ХрБ сделана попытка точно локализовать земли Руси – в районе Полоцка и Браслава. Мы не найдем этого в Летописце Великого княжества Литовского и Жемойтского. Чем же мотивирован в ХрБ поход литовских князей на Русь? «Хотячи отчизны своей розмножити» [31]. Обосновавшись на Руси, литовские князья стали титуловать себя в т. ч. как «великий князь новгородский», «великий князь полоцкий», «великий князь полоцкий и нов(о)-городский» [32]. В легендарной части ХрБ обозначена и еще одна важная идентичность руси – конфессиональная. Так, полоцкий князь литовец Гинвил крестился в «русскую веру» и получил имя Юрий. Его преемником в Полоцке стал сын Борис, «и будучи ему русином, был вел(ь)ми набожон» [33]. Об этом же сообщает и Летописец. Однако известие о том, что Войшелк, сын Миндовга, принял православное крещение в Новогрудке «и нача быти во христианстве», мы встречаем лишь в ХрБ [34]. Вообще, такие исторические фигуры, как Миндовг и Войшелк, впервые появляются именно в ХрБ, в Летописце их нет. Сведения о них авторы ХрБ почерпнули из Ипатьевской летописи [35], но вписали их в свое общее легендарное повествование.

Православное вероисповедание Войшелка соответствует исторической действительности. Правда, православными в ХрБ названы и некоторые другие представители литовских княжеских династий. Например, сын великого князя Тройденя Римонт. Он не только крестился, но и постригся в монахи под именем Лавраш, а затем основал знаменитый Лаврашевский (ныне Лавришевский) монастырь «в Новгородском повите». Причем Лавраш показал себя также удачливым полководцем: разбил своего дядю Довмонта и отвоевал у него Полоцк [36].

В легендарной части ХрБ, как и в Летописце, отношение к Руси достаточно сложное, к разным ее частям – разное. Русские князья, с которыми воевали и которых побеждали великие князья литовские, владели в основном южными городами – Киевом, Переяславлем, Брянском, Луцком. На севере как русский упомянут лишь друцкий князь. Вполне лояльно и даже с симпатией авторы Летописца и ХрБ относятся к волынцам. Еще в Летописце подчинение Волыни Гедимином описано так, будто местные князья и бояре по доброй воле сдались ему, а великий князь литовский, в свою очередь, отнесся к ним милостиво: не подверг их землю разграблению, а принял присягу «и оставивши наместников своих у них там, и начне княжити» [37]. То же прослеживается и в более поздних записях ХрБ, когда в 1440 г. князья Сангушквичи и «все князи и бояре волынский» якобы первыми признали власть нового великого князя Казимира Ягеллончика и «вдарыли чолом» верно служить ему самому и Великому княжеству Литовскому. Здесь Великое княжество названо Литовским, Руским и Волынским [38].

Описывая раннюю историю, ХрБ иначе, чем Летописец, характеризует взаимоотношения ВКЛ с Польшей. Так, тот же Войшелк якобы вступил в союз с рускими князьями, много воевал против польского князя Болеслава и «много крови пролит(ь)я в Лясах чинил, и землю спустошил, и города ляцкия... многократ(ь) палил» [39]. Здесь, пожалуй, впервые не только в самой Хронике Быховца, но и во всем белорусско-литовском летописании заявлена антипольская позиция. В дальнейшем повествовании ХрБ она звучит уже четко. Авторы Третьего свода систематически акцентируют внимание читателя на конфликтах Литовско-Русского государства с Польшей – военных и политических, как реальных, так и выдуманных. Среди сообщений подобного рода немало оригинальных, их мы встретим только в ХрБ. Например, только из ХрБ мы узнаем, что Ягайло, еще будучи великим князем литовским, много воевал с Польшей и Мазовией [40].

Легендарное повествование Летописца Великого княжества Литовского и Жемойтского доведено до Гедимины. Далее, с правления его сына и преемника Ольгерда, начинается свой самостоятельный рассказ Хроника Быховца. Правда, ряд ее сведений, относящихся к середине – второй половине XIV в., также носит легендарный характер (см. ниже). Тем не менее в содержании записей и даже терминологии ХрБ с этого времени происходят изменения, и эти изменения очень показательны.

Хроника Быховца неоднократно делает реверансы в сторону православной («русской») церкви и русинов. Например, она сообщает, что Ольгерд ради женитьбы на витебской княжне якобы крестился в «русскую веру», в то время «римской веры» в Литве уже не было, «только руская змешалася». Или же рассказывает, как подольский князь Константин Кориатович отказался от предложенной польским королем Казимиром (Великим) короны в обмен на католическое крещение: «не хотел до его виры приступити». Или напоминает, что, когда Витовт «русином остал, дали были имя ему Юр(и)й» [41] и др. Оставим в стороне историчность этой информации, обратим внимание лишь на то, как она подана и какую идейную нагрузку несет.

Примерно с середины XIV в. ХрБ все чаще называет жителей ВКЛ обобщенно – «литва и русь», а войско – «литовским и руским». Так именует она и всю страну: «княжачи великому князю Ольгерду на Литве и на Руси», притом Ольгерд фигурирует как «князь великий... литовский и русский» [42]. В то же время та часть страны, которую ХрБ называет Литвой, растет. Новогрудок находится уже не на Руси, а в Литве: «в Литве Новгородок», «Новгородок Литовский» [43]. Притом мы нигде не находим прямых указаний на то, где проходит граница между Литвой и Русью. Лишь когда ХрБ говорит о событиях 1495–1496 гг. (хотя на самом деле то, о чем она пишет, случилось в 1497), летописец недвусмысленно относит к «Руской земле» города Смоленск, Витебск и Полоцк [44].

В записях за первую половину XV в. ХрБ еще вполне определенно различает литву и русь – две основных народности ВКЛ. Это прослеживается даже в социальной терминологии: «князи и панове литовский» – «князи руские и бояре» (так в записях, относящихся к 1432) [45].

Приблизительно с середины XV в. географическая и этническая терминология ХрБ меняется. Названия «Литва» и «Литовская земля» распространяются уже на все Великое княжество Литовское [46], а все его жители становятся «литвой». Так, Казимир Ягеллончик в ХрБ говорит: «А мои вернии слуги литва» [47]. Или еще: «А литва взяли соби (собе) великим князем... Александра» [48]. Или: чтобы повлиять через польских панов на короля и великого князя Александра, на коронный сейм в Радом приехали «панове литовскийи» [49], и т. п.

ХрБ в заключительной части практически всегда именуется войско ВКЛ литвой. Так, например, в рассказе о стычках с татарами под Брацлавом-Подольским в 1497 г. [50], или в битве на реке Ведроши в 1500 г. («литва же», «литовского войска») [51], или в боевых действиях в Поднепровье в 1501 г. и битве с татарами под Клецком в 1506 г. («литва идут(ь) против нему», «многие люди литовские», «войско литовское» и т. п.) [52]. То же самое и в описании других походов и битв. «Русь», «русский» там ни разу не упомянуты. Правда, под 1502 г. мы встречаем «дворан... литовских и русских» [53], но это единичный случай. И не свидетельствует ли он, что к созданию ХрБ имел отношение какой-то русский дворянин из окружения Александра Ягеллончика? В приведенный выше перечень мы можем добавить еще ряд сообщений, где использована та же терминология. В частности, в новелле о Великой войне с Тевтонским орденом и Грюнвальдской битве 1410 г. [54] Особо стоит отметить, что она принадлежит к оригинальным текстам ХрБ и хорошо вписывается в общую событийную канву, а также идеологию памятника. А это значит, что она либо написана много позже событий, о которых идет речь, либо подверглась правке со стороны последнего редактора ХрБ; либо то и другое вместе.

Устойчивое именование литвой войска ВКЛ не случайно. В литературе, посвященной белорусско-литовским летописям, уже отмечали, что чаще всего этнокультурные и государственные маркеры использованы в них при описании войск и боевых действий [55]. Данное наблюдение подтверждает, что участие в совместных военных действиях способствовало консолидации общества. Кроме того, замечено, что в летописных памятниках начала XVI в. значительно чаще рассуждают о войске в этнических категориях (здесь «литва»), нежели в более ранних летописях (там речь – о войске конкретного князя) [56]. Может, это говорит о том, что «династическое сознание хронистов превращается в государственно-национальное»? [57]

Во всех указанных случаях из ХрБ под литвой понимают не только этнических литовцев. Да и невозможно себе представить, чтобы войско ВКЛ состояло исключительно из них. Наш памятник ясно говорит о том, что в него входили также представители других земель государства, в т. ч. русских. Кстати, почти одновременно с «исчезновением» руси из числа важнейших топонимов и этнонимов ХрБ «пропадает», например, «жемойть», столь важная ранее. Это опять-таки, на наш взгляд, высвечивает тенденцию к замещению разных этнонимов единым, общим для всех жителей ВКЛ.

Впрочем, эта тенденция видна не только в Хронике Быховца. Она прослеживается также в поздних записях памятников Второго свода белорусско-литовского летописания. Так, в Летописи Рачинского [58] и Евреиновской летописи [59] применительно к первой половине XVI в. последовательно звучат понятия «литва» и «литовский», а «русь» и «русский» – ни разу. Широко распространенная прежде формула «литва и русь» зафиксирована лишь в Волынской краткой летописи [60], что весьма симптоматично.

В ХрБ очевидно стремление примирить восточную (руско-православную) и западную (литовско-католическую) традиции. В ней не акцентировано внимание на конфессиональных различиях, а наоборот, они всячески затушеваны. Конфессия людей, которые фигурируют как литвины, не указана. То есть они могут быть как католиками, так и православными. Вероисповедание не имело принципиального значения.

Стремление примирить восточную и западную традиции проявилось в самых разных сферах – даже в хронологии. Так, начиная с 1495 (7003) г. ХрБ синхронизирует разные системы летоисчисления – «от Сотворения мира» и «от Рождества Христова». Первая характерна для

православной традиции. Ее долгое время использовали в письменности ВКЛ – более того, она там преобладала. Вторая связана с западным, католическим влиянием. Она начала утверждаться в ВКЛ именно в правление Александра Ягеллончика.

В ХрБ мы нередко сталкиваемся с ситуацией, когда буквально на одной или нескольких соседних страницах встречаются, казалось бы, диссонирующие друг с другом имена и понятия. Так, кого-то называют то Иваном, то Яном [61] (в данном случае – Гаштольда), а один и тот же храм – то костелом, то церковью [62] (например, кафедральные католические соборы св. Станислава в Кракове и Вильне). Возможно, из-за недосмотра, непоследовательности редактора. Но, может, это сделано сознательно? То есть автор хотел показать, что для него не имеет большого значения, какой из «конфессиональных» вариантов верный – они для него равноценны, оба имеют право на существование. Помимо равно уважительного отношения к православной и католической лексической и терминологической традициям, ХрБ перемежает сюжеты из истории православной церкви с сюжетами из истории католической. Причем не наблюдается ни преобладания каких-то одних, ни конфликта между ними: они мирно уживаются. На наш взгляд, правы те исследователи, которые отмечали «свободомыслие» автора ХрБ. Его мировоззрение не ограничено конфессиональными рамками [63].

В XIV–XV вв. на землях ВКЛ существовали две основные народности: литовская и руская. При всех различиях их продолжительное совместное пребывание в составе одного государства сыграло свою роль – сблизило их. Уже со второй половины XV в. в местных летописях можно проследить тенденцию к их интеграции в единую общность. По мнению Я. Якубовского, в XVI в. в ВКЛ процесс национальной консолидации «достиг уже значительных успехов», а многие жившие там русины считали ВКЛ своим государством [64]. Мы также считаем, что тогда начинала формироваться новая общность, которая постепенно воспринимала единый этноним – «литвины» [65]. Анализ памятников Второго и Третьего сводов белорусско-литовского летописания дает нам основания так считать. Но в чем были ее особенности?

Литовская этногенетическая легенда с ее попыткой вывести предков литвы из Италии типологически принадлежит Средневековью. Она родилась, среди прочего, в условиях политической и интеллектуальной конкуренции, имея целью доказать более древнее и более престижное, по сравнению с соседними народами, происхождение литвы. Если во Втором своде акцент сделан на этногенезе балтов-литовцев, то в Третьем очевидно славянское влияние. Показательно, однако, что автор Хроники Быховца, русин (!), не стал сочинять особую этногенетическую легенду руси, чтобы заместить ею уже имевшуюся литовскую. Он воспринял эту литовскую этногенетическую легенду как свою, но внес в нее некоторые коррективы.

На наш взгляд, литвинская нация нарождалась как нация сословная, шляхетская. Сама литовская этногенетическая легенда задает такой формат, ведь речь в ней идет о происхождении знати, т. е. князей и шляхты. Но формировавшаяся литвинская нация имела также приметы политической общности. Преимуществом такой модели нациогенеза было то, что она нивелировала языковые и конфессиональные различия и не вступала в конфликт с лояльностью государству. Литовская шляхта не чуралась использовать «русскую мову», на которой в ВКЛ вели общегосударственное и региональное делопроизводство, создавали летописи. Этноним «литвин» не имел выраженной конфессиональной коннотации. В ВКЛ, да и за его пределами, не знали «литовской веры». Католицизм оставался здесь верой «лядской», т. е. польской. Отметим, что в рассказе ряда новгородских и других летописей о крещении великого князя литовского Ягайло (1386) и Литвы (1387) западное христианство фигурирует как «немецкая вера» [66]. И это ясно указывает на этноконфессиональные стереотипы, бытовавшие на северо-западе и северо-востоке Руси в конце XIV в. Однако в дальнейшем в летописях, а также документах Московского государства католичество все чаще выступает уже как «лядская вера».

Становление нации литвинов коррелирует также с географическими представлениями, которые зафиксированы в письменных источниках того времени. Так, именно в XV–XVI вв. имя «Литва»

распространилось на восток, далеко за пределы этнических литовских земель [67]. Показательно, что именно во второй половине XV в. в качестве границы между Литвой и Русью впервые выступает река Березина, правый приток Днепра [68]. То есть хороним «Литва» постепенно утрачивал свой первоначальный – этнический – смысл. Речь шла теперь не о землях, населенных исключительно литовцами, но об исторически общей территории литовцев и русинов. Поскольку она называлась Литвой, то ее жители стали называть себя «литвины». Правда, не следует забывать, что представления о том, где же проходит граница между Русью и Литвой, были тогда разными [69]. Единого, общепринятого мнения на этот счет не было.

До последней трети XVI в. складывание литвинской нации проходило вполне успешно – по крайней мере, в шляхетской среде. К сожалению, нам сегодня сложно судить, как далеко этот процесс зашел в социальном и территориальном планах. Как бы то ни было, судьба этого нового национального конструкта сложилась в целом неудачно. После заключения ВКЛ и Польским королевством в 1569 г. Люблинской унии возникло новое государство – Речь Посполитая. Оно требовало новой политической лояльности. Патриотизм подданных ВКЛ оказался подчинен патриотизму Речи Посполитой. В этой ситуации единая литвинская идентичность оказалась даже вредна, поскольку была помехой интеграции двух частей новообразованного государства, и интерпретирована как сепаратизм. Формирование раннемодерной литвинской нации прервалось. Литвинское самосознание и литвинский патриотизм существовали еще долгое время, но уже, скорее, как периферийное явление.

[1] Хроника Быховца // Полное собрание русских летописей (далее – ПСРЛ). Т. 32. М., 1975. С. 160.

[2] Сушицький Ф. П. Західньо-руські літописи як пам'ятки літератури. К., 1930. С. 140; Чамярыцкі В. А. Беларускія летапісы як помнікі літаратуры. Узнікненне і літаратурная гісторыя першых зводаў. Мінск, 1969. С. 79, 81, 83, 96–97.

[3] Под «русью» и «русинами» здесь и далее я понимаю восточнославянское население ВКЛ, а этноним «русский» пишу с одним «с», как это было общепринято в письменности ВКЛ того времени.

[4] Zachara-Wawrzyńczyk M. Geneza legendy o rzymskim pochodzeniu Litwinów // Zeszyty Historyczne Uniwersytetu Warszawskiego. Т. 3. 1963. S. 5–35; Kulicka E. Legenda o rzymskim pochodzeniu Litwinów i jej stosunek do mitu sarmackiego // Przegląd Historyczny. Т. 71. Zesz. 1. 1980. S. 1–21; Улащик Н. Н. Введение в изучение белорусско-литовского летописания. М., 1985. С. 130–172; Jurkiewicz J. Od Palemona do Giedymina. Wczesnonowożytne wyobrażenia o początkach Litwy. Część 1: W kręgu latopisów litewskich. Poznań, 2012.

[5] ПСРЛ. Т. 35. М., 1980. С. 129, 215, 146, 174, 194.

[6] Там же. С. 93, 132, 150, 177, 198, 218–219.

[7] Там же. С. 96, 153, 180, 201, 222.

[8] Там же. С. 96, 153, 181, 201, 222.

[9] Там же. С. 97, 154, 181, 201–202, 222.

[10] Там же. С. 97, 154, 201, 222.

[11] Там же. С. 129, 132.

[12] Там же. С. 149, 150, 177, 178, 197, 198.

[13] Там же. С. 146, 194, 215.

[14] Gudmantas K. Lietuvos metraščio Vavelio nuorašas (fragmentas) // Senoji Lietuvos literatūra. Кн. 34. Vilnius, 2012. Р. 121–151; Михальчук Г. Новы спіс агульнадзяржаўнага летапісання Вялікага Княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага і яго суадносіны з “Хронікай Быхаўца” // Беларускі Гістарычны Зборнік. 2016. Вып. 45. С. 190–225.

[15] Чамярыцкі В. А. Беларускія летапісы як помнікі літаратуры. С. 173.

- [16] Улащик Н. Н. Введение в изучение белорусско-литовского летописания. С. 70.
- [17] См.: Чамярыцкі В. А. Беларускія летапісы як помнікі літаратуры. С. 174; Улащик Н. Н. Введение в изучение белорусско-литовского летописания. С. 70.
- [18] Ochmański J. Nad Kroniką Bychowca // *Studia Źródłoznawcze*. 1967. Т. XII. S. 161.
- [19] Чамярыцкі В. А. Беларускія летапісы як помнікі літаратуры. С. 183.
- [20] Jakubowski J. *Studia nad stosunkami narodowościowymi na Litwie przed Unią Lubelską*. Warszawa, 1912. S. 58, 87; Сушицький Ф. П. Західньо-руські літописи. С. 100; Ochmański J. Nad Kroniką Bychowca. S. 162; Флоря Б. Н. О «Летописце Быховца» // *Источники и историография славянского средневековья*. М., 1967. С. 136–137.
- [21] Ючас М. Хроника Быховца // *Летописи и хроники*. Сб. статей 1973 г. М., 1974. С. 225, 230.
- [22] Ochmański J. Nad Kroniką Bychowca. S. 161, 162. Дворянами в ВКЛ называли шляхтичей, служивших при дворе великого князя (господаря).
- [23] Улащик Н. Н. Введение в изучение белорусско-литовского летописания. С. 73, 74.
- [24] Хроника Быховца. С. 167.
- [25] Хроника Быховца. С. 170.
- [26] Там же. С. 172.
- [27] Там же. С. 164, 169.
- [28] Ochmański J. Nad Kroniką Bychowca. S. 161.
- [29] Хроника Быховца. С. 170.
- [30] Niendorf M. *Wielkie Księstwo Litewskie. Studia nad kształtowaniem się narodu u progu epoki nowożytnej (1569–1795)*. Poznań, 2011. S. 47–48.
- [31] Хроника Быховца. С. 129.
- [32] Там же. С. 130.
- [33] Там же. С. 131.
- [34] Там же. С. 133.
- [35] Сушицький Ф. П. Західньо-руські літописи. С. 229–231.
- [36] Хроника Быховца. С. 135–136.
- [37] ПСРЛ. Т. 35. С. 95, 152, 179, 200, 221.
- [38] Хроника Быховца. С. 157.
- [39] Там же. С. 133.
- [40] Там же. С. 143.
- [41] Хроника Быховца. С. 139, 141.
- [42] Там же. С. 139, 140.
- [43] Там же. С. 139.
- [44] Там же. С. 164.
- [45] Там же. С. 154.
- [46] Там же. С. 169, 171.
- [47] Там же. С. 162.
- [48] Там же. С. 164.
- [49] Там же. С. 171.
- [50] Там же. С. 166.
- [51] Там же. С. 167.
- [52] Там же. С. 168, 172.
- [53] Там же. С. 169.
- [54] Там же. С. 150–151.
- [55] Lenard E. *Państwowość i narodowość w kronikach litewskich od końca XIV do początku XVI w. Próba analizy treści // Państwo, naród, stany w świadomości wieków średnich*. Warszawa, 1990. S. 144.
- [56] Ibid. S. 142.
- [57] Ibid. S. 147.

- [58] ПСРЛ. Т. 35. С. 166, 167, 168.
 [59] Там же. С. 234, 235, 236, 237.
 [60] Там же. С. 125, 127.
 [61] Хроника Быховца. С. 157, 158, 159, 162.
 [62] Там же. С. 151, 153.
 [63] См.: *Улащик Н. Н.* Введение в изучение белорусско-литовского летописания. С. 72; *Чамярыцкі В. А.* Беларускія летапісы як помнікі літаратуры. С. 184–185.
 [64] *Jakubowski J.* Studia nad stosunkami. S. 43, 44.
 [65] Ibid. S. 62.
 [66] Новгородская четвертая летопись // ПСРЛ. Т. 4. 2-е изд. Ч. 1. Вып. 2. Л., 1925. С. 347; Новгородская летопись по списку П. П. Дубровского // ПСРЛ. Т. 43. М., 2004. С. 145; Софийская первая летопись старшего извода // ПСРЛ. Т. 6. 2-е изд. Вып. 1. М., 2000. Стб. 489.
 [67] *Насевіч В. Л., Спірыдонаў М. Ф.* “Русь” у складзе Вялікага Княства Літоўскага ў XVI ст. // 3 глыбі вякоў. Наш край: Гістарычна-культуралагічны зборнік. Вып. 1. М., 1996. С. 13.
 [68] *Варонін В. А.* Рака Бярэзіна як мяжа паміж “Руссю” і “Літвой” (да гісторыі геаграфічных уяўленняў ва Ўсходняй Еўропе) // Беларускі Гістарычны Агляд. 2006. Сш. 2 (25). С. 178–180.
 [69] *Насевіч В. Л., Спірыдонаў М. Ф.* “Русь” у складзе Вялікага Княства Літоўскага. С. 12–13, 20–21.

Кястутис Гудмантас

Об особенностях работы летописцев с источниками (на материале литовских летописей XVI в.)

Следуя историографической традиции, мы будем называть летописи XVI в. Великого княжества Литовского (ВКЛ) *литовскими* [1] (в русскоязычной литературе они фигурируют как *западнорусские* или *белорусско-литовские*). Вскользь заметим также, что укоренившееся применительно к ним понятие «летописные своды» является искусственным, поскольку в жанровом отношении это, безусловно, хроники. Но, во избежание недоразумений, мы будем использовать здесь понятие «свод», тем более что к начальному этапу летописания ВКЛ это понятие вполне применимо [2].

Как известно, истоки *Первого свода* литовских летописей обнаруживают в окружении вел. кн. Витовта. Но сам Первый свод был создан при митрополичьей кафедре в Смоленске уже после его смерти, в середине XV в., что нашло свое отражение и в его содержании: в этом своде, кроме «Летописца великих князей литовских», присутствует также краткое изложение истории Руси от Рюрика и целый пласт известий о Смоленске. *Второй свод* и *Третий свод* (его еще часто называют *Хроникой Быховца* [3]) созданы при литовской канцелярии в первой половине XVI в., скорее всего, по инициативе канцлера ВКЛ, воеводы виленского Ольбрахта Гаштольда [4]. Второй свод перерабатывали и дополняли: в нем можно выделить три редакции (первая – ок. 1520-х гг. [5], вторая – до 1550 г. [6], третья – середина XVI в.) [7].

Начальная история Руси во *Втором* и *Третьем* сводах заменена легендарной историей Литвы, начиная с прибытия в нее «римского князя» Палемона с 500 представителями «римской шляхты». У летописей появляется общий заголовок. По-видимому, он звучал так: «Летописец великого княжества Литовского и Жомойтского» (в некоторых списках вместо «летописец» – «хроника»). Заголовок *Третьего свода* не сохранился, но он мог быть идентичен заголовку *Второго*. В частности, Мацей Стрыйковский *Второй* и *Третий* своды именует одинаково – «Хроника литовская и жмудская» [8]. К тому же, летописанию, как мы знаем, свойственна инертность.

Второй и *Третий* своды созданы на стыке эпох – Средневековья и раннего Нового времени, но что не менее существенно – после изобретения книгопечатания. Это повлияло на круг их источников. Но летописи продолжали средневековую традицию – анонимную, рукописную. (Они

были изданы лишь в XIX–XXI вв. [9]) Следуя средневековому канону, летописцы не ссылались на свои источники. Исключение составляет разве что ссылка на «русскую кройнику» (вероятнее всего, на Ипатьевскую летопись [10]) и ссылки на «польские кройники» / «польскую кройнику» [11] в третьей редакции Второго свода (речь здесь о Хронике Мартина Бельского [12]). Конечно, отсутствие ссылок в известной степени затрудняет наше исследование. Подчеркнем, что в данной статье мы ограничиваемся лишь «внешними» источниками, т. е. не рассматриваем использование Первого свода во Втором и Третьем, а также Второго свода – в Третьем (или наоборот, если иметь в виду третью редакцию Второго свода).

Историография этого аспекта заявленной нами темы весьма обширна. Как мы знаем, собирателем и отчасти исследователем летописей был уже Стрыйковский. И все же научная историография начинается с XIX в. И в этом смысле здесь следует упомянуть в первую очередь работы Исидора Шараневича, Феоктиста Сушицкого, Мячисловаса Ючаса, Римантаса Ясаса, Стивена Роуэлла, Надежды Морозовой, Олены Русиной [13]. По сей день вопрос источников литовских летописей является одним из основных, но, несмотря на все усилия, все еще недостаточно разработанным. Перед учеными стоит весьма непростая задача – очертить круг этих источников.

До сравнительно недавнего времени датировка Второго и Третьего сводов литовских летописей второй половиной XVI в. приводила к неверным выводам. Например, их источником объявляли западнорусский хронограф [14]. Нередко постулировали примитивность летописей [15]. На самом деле она только кажущаяся. Так мы рискуем повторить позицию ренессансной историографии (того же Стрыйковского), противопоставлявшей себя «темным» средневековым хроникам. Также недооцененной остается изобретательность летописцев, а также специфика *руськомовного* текста летописей в сравнении с насыщенными аллюзиями в классических сюжетах латинскими хрониками [16].

Сразу заметим, что «творческий потенциал» Гаштольда и его окружения был весьма высок, о чем свидетельствуют не только сами летописи, но и адресованные королеве Боне Сфорца латинские «мемориалы» Гаштольда [17], его корреспонденция с герцогом Альбрехтом Прусским, польскими сановниками и другими высокопоставленными лицами; работа над подготовкой Первого Литовского статута [18], реформа канцелярии [19], и даже меры по реорганизации войск ВКЛ [20]. Для современников значимость фигуры канцлера была очевидной. Вот и Сигизмунд Герберштейн, как известно, называл Гаштольда *vicegerens* / *Stathalter* короля Сигизмунда Старого [21]. Следует согласиться с практически единодушным мнением исследователей, что канцлер был выдающейся личностью, выделявшейся на фоне своих современников [22].

О репертуаре доступных создателям литовских летописей источников можно хотя бы отчасти судить по спискам рукописных и печатных книг 1510 г. (или 1510–1511, по мнению Константина Яблонскиса) из Литовской Метрики. В историографии мнения на этот счет разделились. Одни считают, что это реестры книг Сигизмунда Старого, другие – виленской замковой библиотеки, третьи – О. Гаштольда [23]. Более точная атрибуция станет возможной лишь после тщательного изучения оригинала книги № 223, в которой находятся эти списки [24]. В этих списках и «Хроника всего света» (скорее всего, Хроника Гартмана Шеделя [25]), и «летописец Киевский» (вероятно, список Ипатьевской летописи), и «Александрия польская» (по видимому, хорошо известная рукопись 1510 г. [26]), и несколько версий или экземпляров «Трои», и «Есты романорюм» (*Gesta Romanorum*), и Кодекс Юстиниана, и Статут Лаского [27], и др. [28]

Учеными давно замечены совпадения каталога этой библиотеки с деятельностью О. Гаштольда как законодателя, но что для нас еще более важно – с использованными в литовских летописях источниками [29]. Это и кириллические «рускоязычные», и западные источники на латыни и польском. Если кириллические источники (Ипатьевская летопись, Житие Ефросинии Полоцкой, реестр пленных Оршанской битвы 1514 г. и другие материалы канцелярии ВКЛ), скорее всего, были рукописными, то западные – зачастую печатными (хроники Шеделя, Матвея Меховиты,

Мартина Бельского и др.). Конечно, «восточные» и «западные» в условиях ВКЛ – разделение условное, поскольку в нем жили и «свои» русские, и «свои» поляки (прежде всего, на Подляшье). Вспомним хотя бы «Александрию польскую» (1510); считают, что данный перевод псевдоисторического романа с латыни был осуществлен на территории ВКЛ [30]. Или, например, известно, что во Втором своде использован польский (?) «символ веры» [31]; хотя это, вероятнее всего, не письменный источник, а устный, – «символ веры» произносили во время мессы *in vulgari* [32].

В ВКЛ переплетались разные культурные традиции. А потому в том, как в литовских летописях использованы «русские» и латинские источники, есть своя специфика. Она связана с трудностями перевода латинских текстов (и не только в буквальном смысле, ведь поэтика «русских» текстов отличалась от латинских).

Нередко трудно установить непосредственный источник того или иного заимствования, – летописцы, следуя средневековой традиции, за некоторыми исключениями их не называли. Иногда мы можем опознать влияние текстов того или иного рода / группы, но не указать конкретный источник.

То, что у летописцев возникали трудности с использованием латинских источников, видно по тексту. Это верно отметил Василь Варонин [33].

Источник мог быть использован как:

- модель, образец (в т. ч. источник цитат [формул], имен и т. п.);
- источник исторических сведений (это в большей степени характерно для современной историографии) [34].

Нетрудно заметить, что в легендарной части литовских летописей преобладает первый способ, а в исторической – второй.

Как модель использовали и Ипатьевскую летопись (главным образом, ее начало, Повесть временных лет [35], и последнюю часть, Галицко-Волынскую летопись [36]), и хроники Шеделя, Меховиты, Бельского. Последний пример наиболее наглядный – у Бельского летописцы (третьей редакции Второго свода, представленной списком Рачинского и отчасти Евреинова) переняли анналистический подход в изложении материала: в центре внимания Бельского и летописцев восхождение на престол и смерть правителей, уход из жизни высших сановников, военные столкновения и т. п. [37] Влияние Меховиты на Хронику Быховца также явно. Оно выражается, прежде всего, в том, что нарратив исторической части Хроники Быховца более насыщен по сравнению со Вторым сводом, ведь Хроника Быховца, как и Хроника поляков Меховиты, является «национальной» [38]. Другое дело, что само использование Хроники Меховиты – это касается и иных источников – не всегда легко уловить [39], ведь ее текст, как правило, не передан дословно (такого рода заимствования более характерны для третьей редакции Второго свода, где местами текст Хроники Бельского просто списан).

Очевидно, литовские летописцы знали и троянский миф. Так, один из спутников Палемона носит имя Гектор; а «летописные римляне», как ранее некоторые персонажи троянской саги, например Брут, отправляются морем на запад вместо того, чтобы избрать более рациональный маршрут на северо-восток [40]. Прибытие Палемона в «землю обетованную» напоминает и строки о Ное из «книги Бытия». (Как тут не вспомнить знаменитый тезис Нортропа Фрая о Библии, как «великом коде» культуры... [41]) Здесь мы ограничиваемся лишь немногими примерами [42].

Летописцев могли инспирировать сразу несколько источников. Например, идею включения в свой текст «символа веры» – а он звучит в начале Второго свода – они могли заимствовать у Шеделя [43]. В его хронике истории Христа уделено много места; как известно, согласно используемой Шеделем схеме шести возрастов человечества, с рождением Христа начинается VI возраст, а потому рядом с историей Христа мы встретим описание злодеяний Нерона. Почти дословно оно приведено во Втором своде [44].

В литовских летописях мы не увидим такой сакрализации правящей династии, как в Послании Спиридона-Саввы и Сказании о князьях владимирских. Три друг друга сменяющие династии – Палемониды, Китаврусы и Колюмны (Гедиминовичи) – напоминают древнеримскую [45] и французскую модели (о последней, кстати, в своих «Анналах или хрониках» сообщает Ян Длугош [46]).

Пронизывающая летописи XVI в. аристократическая / олигархическая («панская») идеология созвучна некоторым схемам Хроники Меховиты (например, нового великого князя Витеня избирают паны и т. п. [47]). Ярче всего она артикулирована в Хронике Быховца, где паны названы «властелинами (?! – К. Г.) Великого княжества» [48], а якобы прозвучавшее на Луцком съезде заявление литовской шляхты («*my szlachta staraja Rymskaja, kotoryi predki naszymy, s tymi herby swoimi zaszli do tych państw*») [49] является классическим примером т. н. *Wir-Formulierungen* [50]. В то же время эта идеология отражала взгляды самого Гаштольда и сложившиеся в ВКЛ устои (ср. слова канцлера о ведущей роли панов в ВКЛ в его мемориале к Боне Сфорца от 1529/1536 гг. [51]). Во Втором своде и прежде всего в Хронике Быховца акцентирована особая миссия рода Гаштольдов в истории ВКЛ. Они якобы занимали ключевые должности в нем уже со времен Гедимины, ибо, как пишет канцлер в своем мемориале от 1525 г., «прирожденные свойства предков передаются их потомкам» [52]. Некоторые нашедшие свое отражение в литовских летописях идеи довольно типичны для своего времени, и теперь сложно указать их непосредственный источник; другие же сюжеты, как, например, похищение короны Витовта, можно связать с конкретным архетипом (подробнее об этом см. ниже).

Формулы летописцы брали из древнерусской письменности (прежде всего, из Ипатьевской летописи) и западных источников. Например, рассказ о том, как Тройден основал Райгород, является подражанием Галицко-Волынской летописи: «...и кн(я)зь великий Тройденъ наидеть гору красну. и хорошу над рекою Боброю и там зарубить город. и назоветь его Райгород. и прозовется великим кн(я)земъ Ятьвезскимъ и Доиновъским» [53]. Прообразом в нашем случае являются два эпизода Галицко-Волынской летописи: 1) «воевание» Даниилом Романовичем Ятвяжской земли, обнаруженная им там «гора красная», на которой раньше стоял город Рай, и 2) основание Даниилом Холма [54]. Ту же формулу – князь, охотясь, находит «гору красную» – мы видим и в повествовании о том, как Гедимин основал Троки и Вильно [55]. О заимствованиях литовского летописания из Галицко-Волынской летописи подробно писал Сушицкий [56].

В историографии отмечено, что летописцы превращают заимствования в повторяющиеся формулы – клише [57], которые помогают связать нарратив. Хотя можно найти и случаи несоответствия между шаблонным использованием формулы и реальностью. Например, известно, что [Старо-]Трокский замок располагался не на «горе», а на невысоком рогу [58]. Также странными кажутся слова летописца, что язычники-(римляне)-литовцы побеждают русь и татар «с Божьей помощью» [59]. При этом очевидно, что, с точки зрения летописцев-христиан, государства возвышаются, а битвы выигрывают Божьим провидением. Так, и в «Венгерской хронике» XII–XIII вв. язычнику-предводителю венгров Алмосу именно Святой Дух помогает победить киевского князя и куманов (т. е. половцев) [60].

Летописцы применяют формулы не только шаблонно, но иногда, можно сказать, творчески. Так, если в легендарной части Второго свода негативная характеристика Тройдена, которая была дана ему галицко-волынским книжником (он сравнил литовского князя с Антиохом Сирским, Иродом Иерусалимским и Нероном Римским), реинтерпретирована в положительном ключе (здесь подчеркнута воинственность князя: в битвах он всегда выходил победителем) [61], то в Хронике Быховца в характеристике Сигизмунда Кейстутовича мы находим лишенный каких бы то ни было иных вариантов прочтения образ тирана, подкрепленный ссылкой на характеристику его «предка» Тройдена: «...y był tomu rożaiu szlacheckomu welmi okrutny, y wsimi uczynki swoimi złymi, pryrownany iest ko Antyochu Syrskomu y Irodu Jerusalimskomu, y k predku swojemu welikomu kniaziu Litowskomu Troydenu, kotory silnyi okrutenstwa czynił nad zemlami Łackimi y Ruskimi» [62].

Образцом заимствований из западной традиции является формула «тут ся доконал / скончился род»: «тут ся доконал род кн(я)жати Римского Полемона» [63], «и тут скончался родъ с Китаврассов а начало великое кн(я)жене, Витенево род великих кн(я)зеи Литовских с поколеня а з роду Колюмнов» [64]. В списке Евреинова эта формула использована в отношении рода Гаштольдов: «Лѣтъ Б(о)жия нарожения ꙗѡ фѣ [1542] умер панъ Станиславъ Олбрахтович Кгалштом [!], воевода троцкии; и ту ся извел город [!] Кгашталтовъ» [65]. Аналогичные формулы мы найдем у Светония и других древних, сообщавших об угасании династии Юлиев-Клавдиев [66]; и в Хронике Меховиты (в его Хронике, например, со смертью Ванды приходит конец легендарной династии «римлянина» Гракха [Крака]) [67].

Порой источник формулы или мотива установить трудно или почти невозможно, поскольку они взяты из общего культурного оборота эпохи. Некоторые могли быть почерпнуты даже из популярной беллетристики (в т. ч. псевдоисторической) того времени [68]. Такие формулы, как “*dewka welmi krasna*” [69], «была велми красна тая девка. и розумна» [70], мы находим как в романах (например, в Тристане из кодекса Рачинских № 94 [71]), так и в легендарной части Хроники Меховиты (см. там характеристику Ванды [72]). Но они также напоминают фольклор. Вообще, проследить связи и взаимовлияние / взаимопроникновение письменности и фольклора сложно.

Имена и персонажи для своей легендарной генеалогии летописцы брали тоже из Галицко-Волынской летописи. Прежде всего, из известного списка литовских князей, в котором поименно названы участники договора с Галичем-Волынью от 1219 г., – Живинбут, Довспрунг, Ердивил, Викент и др. [73] Как уже было указано выше, появление в литовских летописях имени Гектор следует связывать с троянским мифом. А родоначальника великих князей литовских Палемона и «кревного» кесаря Нерона летописцы нашли в сочинениях Светония, Евтропия и др. [74]; тогда как описание буйств Нерона, как уже было отмечено, взяли, скорее всего, из Хроники Шеделя. Из нее же – из рассказа о неистовстве Аттилы – в начало Третьего свода могли попасть имена предводителя гуннов, его родичей и св. Урсулы [75]. (Но, может, и из других источников.)

Из Первого свода и, возможно, из устной традиции перекечевали имена некоторых Гедиминовичей (Люборт, Наримонт, Скиргайло) [76]. В целом очевидно, что эти и упомянутые выше имена князей призваны, по замыслу летописцев, вместе с эпонимами образовать генеалогический каркас легендарной истории ВКЛ.

Наконец, в летописях появляются имена известных бояр ВКЛ XV–XVI вв. – Гаштольд, Монивид, Довойн, Андрей Немир. Притом не только в легендарной части, но и в сюжетах-вставках, посвященных годам правления Ягайлы и Витовта. Появляются они из современного летописцам политического и социального контекста, хотя и нельзя полностью исключить заимствования из тогдашних официальных документов. Мы предполагаем также, что выдуманный летописцами сын Кейстута Андрей Горбатый свое прозвище «позаимствовал» у известных князей Горбатов, с которыми литовцы не раз сталкивались на поле брани в первой половине XVI в. (NB: трое Горбатов были воеводами в Дорогобуже, наследственном «городе» Гаштольда, в 1500 г. завоеванном московитами [77]). Мы полагаем, что с некоторыми именами, которые мы встречаем в летописях, дело обстоит так же, как с «географическим горизонтом» их создателей, который в значительной мере совпадал с географией владений Гаштольда, его родственников, друзей и приближенных [78].

Формулы / топосы литовских летописей были не только словесными, но и цифровыми / словесно-цифровыми – 3 сына, 7 лет и т. п. В случае с тремя сыновьями Палемона напрашивается параллель не только с сыновьями Ноя [79], но и тремя братьями-варягами из ПВЛ [80], тремя сыновьями Брута [81] (ср. новеллу Римских деяний о короле Полемии и трех его сыновьях [82], фольклор [83]). Это довольно распространенный архетип.

Источник исторически сведений. Итак, «начальная дата» Третьего свода – 401 г. (“*Roku Bożego 401, powstał jest Atila*” [84]) – взята, скорее всего, из Венгерской хроники Яноша Туроци

[85]. Описание же похода великого князя Александра Ягеллончика к волошской границе в 1497 г. опирается на второе издание (1521) Хроники Меховиты [86]. Многие в этом смысле взято из Хроники Мартина Бельского (1-е издание – 1551, 2-е – 1554, 3-е – 1564), которой интенсивно пользовались создатели третьей редакции Второго свода [87].

В историографии вопроса уже было отмечено слишком «вольное использование источников» со стороны летописцев [88]. В западной медиевистике хорошо известен прием *bricolage* – сродни общеизвестному «методу ножниц и клея». Российские медиевисты предпочитают называть его «центонным», «центонно-парафразным» методом. Его суть – в произвольном выборе материала в целях последующего конструирования нарратива (лаконичную и удачную формулировку мы находим на этот счет у Питера Берка [89], а в российской историографии по данному вопросу высказывались Сергей Аверинцев [90] и (пространно) Игорь Данилевский в своей монографии, посвященной Повести временных лет [91]). Это было обусловлено самим риторическим характером тогдашней культуры – для аргументации нужны были «общие места» / топосы. Такой метод усваивали в процессе обучения в приходских школах (наиболее известной в Литве была в начале XVI в. школа при Виленском кафедральном соборе [92]), а вельможи – дома; его практиковали и в университетах (в т. ч. Краковском [93], где обучалась значительная часть интеллектуальной элиты ВКЛ [94]).

Что касается уровня владения латынью со стороны летописцев, то он вполне посредственный, если судить по их текстам. Например, когда они пишут о женитьбе польского королевича на дочери Гедимины [95], становится очевидно, что они не поняли затянутой конструкции из Хроники Меховиты [96]: получается, что женихом выступал Владислав Казимирович, хотя на самом деле им был Казимир Локеткович. Вспомним, что даже в середине XVI в. высшие сановники ВКЛ (например, Николай Радзивилл Черный) знали латынь не настолько хорошо, чтобы свободно общаться на ней [97].

Если говорить об окружении Гаштольда, то в нем были разные люди – и высокообразованные, и простые писари. Но ведь создание летописей – **коллективное творчество**. Понятно, что указания отдавал Гаштольд [98]; некоторые идеи исходили, по-видимому, от лиц, имевших университетское образование (например, сама летописная версия римского происхождения литвы [99]); а «черную работу» выполняли писцы, которые не были даже любителями истории (каковым был, например, профессор краковского университета, медик и придворный астролог Сигизмунда Старого Матвей Меховита), но лишь выполняли разные поручения своего господина (в т. ч. занимались деловой письменностью, что, скорее всего, объясняет использование в летописях некоторых формул из нее, а также самих документов; это особенно характерно для третьей редакции Второго свода). Правда, творцы третьей редакции уже вполне могли быть историками-любителями, ведь они трудились после смерти Гаштольда и явно не на Радзивиллов. Это интересное явление, здесь можно говорить о своего рода инерции, ведь Гаштольдам по-прежнему воздается особая хвала. Например, летописец указывает даже час смерти последнего из них – воеводы трокского Станислава; такой чести в летописях удостоены только король Сигизмунд Старый и молодая королева Елизавета, первая жена Сигизмунда Августа [100].

Мы, конечно, не можем согласиться со Стрыйковским, который сводит явные и мнимые погрешности летописцев к их лени и бестолковости (называет их дьяками-простаками / московскими) [101]. «Историк и поэт» использует в данном случае риторическую фигуру антитезы, тем самым подчеркивая собственные заслуги в написании истории Литвы [102]. С другой стороны, наверное, ни для кого не секрет, что многие писари были русинами [103]. Стрыйковский, скорее всего, не знал «кухни» летописей, хотя и потенциально мог общаться с писарем ВКЛ Венцлавом Агриппой, сыном Венцлава Миколаевича; ему Стрыйковский посвятил несколько глав своей Хроники [104]. Агриппа еще в 1553 г. опубликовал в Виттенберге «Траурную речь», посвященную рано умершему брату Николая Радзивилла Черного Яну (1516–

1551) [105]. «Начало» Литвы он излагает в ней в соответствии с версией Второго свода – римляне бегут от свирепого кесаря Нерона, правда, имя предводителя беглецов не Палемон, а Юлий [106].

Возвращаясь к нашей основной теме, заметим, что **технология работы летописцев ВКЛ с источниками** выглядела примерно так: они создавали сборники полезных выписок (об этом писали историк культуры Роже Шартье и историк литературы Альберт Гожковский [107]); они могли делать и заметки на полях источников, поскольку используемые ими выдержки довольно краткие [108]. Разумеется, метод эксцерпирования таил в себе опасность вырывания информации из контекста, соответственно – буквальной ее трактовки [109]. Этот упрек вполне можно адресовать нашим летописцам [110].

И еще одно замечание, касающееся их работы: если сравнивать редакции Второго и Третьего сводов, то мы увидим, что информацию из Ипатьевской летописи и хроник Меховиты и Шеделея они вносят в свои тексты постепенно / порциями, т. е. снова и снова возвращаются к источнику. Это дополнительный аргумент в пользу одной «мастерской»; в ней должны были родиться, по крайней мере, архетипы первой и второй редакций Второго свода и архетип Третьего свода.

«Миндовгов узел»

Рассмотрим более подробно *casus* «замалчивания Миндовга» в литовских летописях. Он чрезвычайно важен для понимания «лаборатории» летописцев и их отношения к источнику, но по сей день изучен недостаточно. Этот *casus* имеет две составляющие: 1) переделку сюжетов Галицко-Волынской летописи о Миндовге и его сыне Войшелке во Втором своде; 2) игнорирование информации источников (в первую очередь, Хроники Меховиты) о единственном литовском короле во Втором и Третьем сводах.

По поводу первого пункта ранее было высказано предположение, что в распоряжении литовских летописцев Второго свода был некий дефектный список Галицко-Волынской летописи [111], хотя, по нашему мнению, оно выглядит недостаточно убедительным. По поводу второго пункта исследователи сходятся во мнении, что создателям Хроники Быховца не было известно о коронации Миндовга [112]. Мы же склоняемся к тому, что причиной замалчивания является негативная, просто ужасающая характеристика Миндовга в Галицко-Волынской летописи и Хронике Меховиты [113]. Попробуем разобраться и с этой целью обратимся к источникам.

Итак, вот что сообщает о Миндовге Галицко-Волынская летопись [114]: «У осень убить бысть великий князь литовьскый Миньдовгъ, самодръжець бывъ во всей земли Литовской. Убійство же его сице скажемъ: **бысть княжящю ему въ земли Литовьской, и нача избивати братію свою и сыновци своя, а другія выгна изъ землѣ, и нача княжити одинъ [...]** и възнесеса славою и гръдостію великою, и не творяше [должно быть: не терпяше] противу себе никого же». К этому можно добавить, что Миндовг похитил жену Довмонта, за что и поплатился жизнью [115]. А в другом месте: «Миндогъ же посла къ папѣ и прія крещеніе. **Крещеніе же его лестиво бысть:** жря же Богомъ своимъ въ тайнѣ – пръвому Нонадѣви, и Телявели, и Деверикъзу, заіечему Богу, и Медѣину: егда выѣхаша на поле и выбежаше заецъ на поле, в лѣсь рощеніа не въхожаше вну и не смѣаше ни розгы уломити, и Богомъ своимъ жряше, и мертвыхъ телеса жъжигаше, и **поганьство свое явно творяше**» [116].

У Меховиты мы найдем по этому поводу следующее: «В том же 1252 году Мендог, он же Мендольф и Миндале, князь литовский, побуждаемый крестоносцами Пруссии, принял христианскую веру с некоторыми литовцами и пруссами; и крестоносцам Пруссии выдал грамоты, которыми заявляет и признает, что они много раз ему оказывали почести и помогали. И потому подарил и записал им земли своих владений, то есть Жемайтию, Ятвагию, Куронию, Вейсеи и всю Литовскую землю вечным и неподлежащим отмене правом. По совету братьев крестоносцев Пруссии своих послов [...] отправил к папе Иннокентию IV, заявляя о своем крещении и прося короны, чтобы царствовать над литовцами. Оказывая ему благосклонность, папа послал брата Гейденриха, бывшего провинциала Польши и епископа Армакана, а ныне

епископа Кульма, из Риги с другими епископами, и они помазали Миндовга в короли. Но в том же году со всеми крещеными он вернулся к блевотине и идолопоклонству то ли из-за горечи и скорби от утраты земель, то ли из-за других причин» [117]. В последнем предложении явная отсылка к Священному Писанию (ср.: 2 Пт. 2–20), традиционная в описаниях апостаза. Рядом с текстом две маргиналии: “*Mendog chri-/stianam fidem / suscepit*” («Миндовг принял христианскую веру») и “*Mendog in re-/ge(m) vnctus mo/dico post fidei / p(rae)uaricator fa-/ctus*” («Миндовг помазан в короли, вскоре после этого становится изменником веры»).

Сын Миндовга Войшелк в Галицко-Волынской летописи поначалу такой же кровопийца, как и его отец: «Войшелкъ же начя княжити в Новѣгородци, в поганьствѣ будя, и нача проливати крови много: убивашеть бо на всякъ день по 3 по 4; которого же дни не убіаше того [должно быть: кого], печаловаше тогда, коли же убіаше кого, тогда весель бываше» [118]. Но затем он обратился в православие, стал усердным монахом, а его пути с отцом разошлись.

Какие выводы могли сделать литовские летописцы на основании этих характеристик? Миндовг изображен лжехристианином в Галицко-Волынской летописи (притом его королевский титул русский летописец сознательно умалчивает; ср. нарочито уважительное подчеркивание королевского достоинства Даниила Романовича [119]), или того хуже – вероотступником у Меховиты.

Вспомним, каким было ВКЛ в начале XVI в. Во время создания летописей Второго и Третьего сводов его элита уже давно была христианской [120]. Это относится и к самим летописцам, среди которых, по всей вероятности, были русины, т. е. лица с еще более давней и устоявшейся христианской традицией. Известно, что вероотступников приравнивали к еретикам [121]. Если Гаштольд был прагматиком и в известной мере потворствовал первым деятелям литовской Реформации (разумеется, не как протестантам, но интеллектуалам), то его родственник епископ Павел Гольшанский, которого М. Ючас считает инициатором написания Хроники Быховца [122], возглавил первое преследование «еретиков» в ВКЛ. Более вероятно, что летописцы и их заказчики (Гаштольд) просто не знали, что делать с информацией о Миндовге. Это был «взрывоопасный» материал и дурной исторический прецедент. Ведь, как известно, одна из функций истории – являть прецеденты. Миндовг был плохим примером правителя (т. е. никоим образом не годился для подражания), как это в своем обращении к епископу виленскому Юрию Радзивиллу в 1581 г. указал ученейший виленский войт Августин Ротундус (хотя это и было высказано в русле контрреформационной полемики [123]).

Миндовг был неудобен также тем, что отписал свои земли Тевтонскому ордену. В первой четверти XV в. (после Грюнвальдской битвы), когда зашел территориальный спор с крестоносцами из-за Жемайтии и Судавии, польско-литовская сторона отвергла эти бумаги Миндовга как юридически несостоятельные / фальсификаты, а сам Миндовг (*Mindowe*) был назван тогда зависимым от крестоносцев правителем, которого никто даже не помнит [124]. В XVI в. какие-то документы судебных процессов между ВКЛ и Тевтонским орденом (в виде списков) еще могли храниться в Виленском архиве [125].

Меховита красноречиво сообщает о записях Миндовга (даровании крестоносцам всей Литвы!) и изображает его ставленником крестоносцев [126]. То есть в его хронике мы слышим отзвук процессов XV в. В действительности польский историк почти слово в слово повторяет текст своего великого предшественника Яна Длугоша, разве что опускает при этом информацию об имевшихся у крестоносцев документах Миндовга, которые и Длугош тоже называет подложными [127]. Из текста Анналов или хроник видно, что Длугош был знаком с содержанием записей Миндовга. В качестве своего источника Длугош называет рукопись, изготовленную для Павела Влодковица, представителя польско-литовской стороны на римском процессе 1421 г. Упомянутая рукопись включает в себя тексты грамот Миндовга и папы Иннокентия IV. (Теперь она находится в Курнике [128].) Длугош уверен, что Миндовг принял христианскую веру лишь для вида (“*fidem simulate recepit christianam*”); польский исследователь Славомир Зоненберг склонен видеть в этом

влияние Ипатьевской летописи [129]. Замечено, что в т. н. автографе Анналов или хроник известия о коронациях Миндовга (1252) и Даниила Галицкого (1253) помещены рядом (см. с. 558–559). И это, видимо, неслучайно, поскольку обоих правителей Длугош соединил риторической (типологической) схемой коварных правителей-отступников (ведь Даниил обещал присоединиться вместе со своими подданными к Римской церкви, но свое обещание нарушил) [130]. Все-таки привлечение Анналов или хроник Длугоша со стороны литовских летописцев выглядит достаточно спорным делом: в большинстве случаев им хватило бы Хроники Меховиты, которая была, безусловно, более доступной и удобной в пользовании [131].

Что же мы найдем в литовских летописях? Во Втором своде появляются «двойники» Миндовга – великий князь Наримонт и, отчасти, Тройден [132]. Это традиционный прием: сюжеты Галицко-Волынской летописи используют и переделывают для вымышленных историй о «легендарных» правителях. Появляется в литовских летописях и двойник Войшелка – князь-монах Римонт-Лаврыш, эпонимический основатель Лаврышевского монастыря под Новогрудком [133]. При этом рассказ Галицко-Волынской летописи цензурируют: кровожадность Войшелка замалчивают, а похитителем чужой жены становится уже не Миндовг, а Довмонт. Последний хоть и литовец, но чужой для летописцев – он знаменитость Псковской земли (где даже был причислен к лику святых). Хотя отношение летописцев к Довмонту для современного читателя кажется парадоксальным: имея в виду похищение Довмонтом жены Наримонта и другие его «подвиги», летописец сообщает: «Мужи псковские, видевше его, мужа честна и разумна, взяли его себе господаремъ и назвали его великимъ княземъ псковскимъ» [134]. В данном случае формула / «литературный этикет» [135] вновь берет верх над реальностью / логикой повествования, тем более что далее летописец рассказывает о коварном убийстве Довмонтом его брата Тройдена [136].

Наконец, в Третий свод внесен фрагмент о Миндовге напрямую из Галицко-Волынской летописи. В итоге мы получаем «дублирование» истории Миндовга. (В Хронике Быховца странным образом также присутствуют два Довмонта-убийцы: один убивает Тройдена, другой – Миндовга [137].) Эта вставка выглядит довольно-таки странно, поскольку фрагмент Галицко-Волынской летописи о Миндовге приведен здесь без цензуры (разве что в Хронике Быховца есть пропуски, но из того, что негативно характеризует Миндовга, пропущено лишь похищение им жены Довмонта). Нам остается только гадать, потерял ли книжник терпение либо не устоял перед соблазном внести в летопись интересный материал. Впрочем, генезис Хроники Быховца до конца не ясен: серия ее известий об Олельковичах оставляет возможной постгаштольдовскую обработку текста при дворе этих князей [138].

Королевский титул Миндовга в литовских летописях не звучит. О нем идет речь в Хронике Меховиты (здесь мы рассматриваем лишь доступные летописцам источники, а привлекали ли литовские летописцы Анналы или хроники Длугоша, остается спорным [139]). Хроника Меховиты летописцам была хорошо знакома, ею широко пользовались в Третьем своде (Хронике Быховца), а также, скорее всего, во Втором своде (из нее были почерпнуты, например, сведения о женитьбе польского королевича на дочери Гедимины Анне и обороне от «немцев» [крестоносцев] «Куносова города» – Каунаса) [140]. Если мы заглянем в указатель в начале Хроники, то увидим, что Литва, литовцы и король Миндовг сведены вместе на одной странице: “*Lithuani a Ruthenis coesi 123 / Lithuani Poloniam vastant 190 / Lithuanorum districtus duo capti 190 / Lithuanorum excursio in Dobrzin 220 / Lithuanorum ingressus in Mazouiam 235 / Lithuania vnde dicta 275 / Lithuani fidem suscipiunt eodem [...] Mendolphus rex Lithuanorum alias Men-/dog 153. 161. 165*” [141]. Так что не заметить Миндовга было бы трудно. Тем более что, как уже отмечено, крещение Миндовга, его помазание в короли и вероотступничество засвидетельствованы маргиналиями (их можно считать своеобразными дорожными знаками, выполнявшими роль заглавий сюжетов хроники). Так же не осталось незамеченным убийство короля и, чуть ниже, его сына Войшелка (“*Mendolphus /*

Lithuanorum / rex occiditur”, “*Voysalk occi-/ditur*”) [142] и (через 11 страниц) поход Миндовга в Мазовию (“*Mendog Ma-/zouiam depo/pulatur*”) [143] (ил. 1).

Может, Стрыйковский все-таки был прав – летописцы на самом деле были ленивыми и глупыми простаками? [144]

Вернемся, однако, к практикам чтения. Как известно из работ Энтони Графтона и его коллег, ренессансные гуманисты читали прилежно [145]. Конечно, летописцев вряд ли можно считать таковыми. Как мы уже упомянули выше, они были в лучшем случае историками-любителями поневоле и сочиняли, вероятно, «на скорую руку» [146]. Хотя, как мы знаем, в окружении Гаштольда были и довольно образованные люди, они могли выступить в роли экспертов и генерировать идеи. Да и вряд ли у канцлера Гаштольда был деффектный экземпляр Хроники Меховиты. Вообще-то, в Вильне могло быть несколько ее экземпляров [147].

Скорее всего, виновника следует искать в другом месте. Важной причиной замалчивания Миндовга в исторической культуре ВКЛ в XV–XVI вв. являлся культ Витовта, который поддерживала и королева Бона Сфорца. Несостоявшаяся коронация Витовта была избрана в 1526 г. в качестве прецедента панами-радами Литвы, выдвинувшими идею Литовского королевства. Они предложили Сигизмунду I Старому украсить королевским венцом наследника престола Сигизмунда Августа. Как следует из посольского наказа панов-рад, похищенная поляками корона Витовта хранилась у них [148]. А в Хронике Быховца, как известно, указано, что корону Витовта поляки рассекли пополам и добавили к короне (т. е. к инфуле) краковского епископа [149]. Мотив / топос похищения короны был популярен в XV – начале XVI в. Вспомним хотя бы «похищение» поляками венгерской короны св. Стефана, якобы по праву принадлежавшей Габсбургам [150].

По-видимому, в деле «забвения короля Миндовга» сыграли свою роль все выше указанные обстоятельства: и негативная характеристика Миндовга в источниках (лжехристианство, апостасия, жестокость, несамостоятельность как правителя, передача Литвы в дар крестоносцам), и культ великого князя Витовта, и отсутствие исторической памяти о первом короле – литовская историческая традиция еще только нарождалась, и историческая значимость Миндовга пока не была осознана [151].

Об устной традиции должен быть отдельный разговор. Вероятно, если о Миндовге и сохранились какие-то воспоминания, то они очень смутные. Впрочем, кое-что из реалий XIII в. летописцы, кажется, помнили. Например, то, что столицей Тройдена была Кярнаве [152]. И все же надо иметь в виду, что устная традиция также была отфильтрована. Это хорошо видно по рассказам летописцев о языческих верованиях литовцев.

* * *

В рамках настоящей статьи мы смогли затронуть лишь некоторые аспекты работы летописцев ВКЛ с источниками. Как можно было убедиться, литовские летописи Второго и Третьего сводов занимают промежуточное положение между летописями руси и хрониками католической Европы. С первыми их сближает язык и, отчасти, источниковая база; со вторыми – способ «общения» с источниками, конструирования нарратива и (воплощенные во Втором и Третьем сводах) идеи.

На «лабораторию» летописцев также проливает свет (не)использование ими известий источников о литовском правителе Миндовге. Как продемонстрировал проведенный нами анализ одного из источников литовских летописей – Хроники Меховиты, – игнорирование первого и единственного короля Литвы, скорее всего, связано с «идеологическим» фактором и лишь отчасти с забвением. Теми же причинами обусловлено и замалчивание Миндовга во Втором своде, где сообщения Галицко-Волынской летописи о Миндовге и его сыне Войшелке переработаны в «легендарные» сюжеты (в них действуют их двойники). И только в Третьем своде они являются читателям под своими именами во вставке из Галицко-Волынской летописи, в итоге мы получаем своего рода «дублирование» сюжетов.

Очевидно, в изучении «лаборатории» летописцев ВКЛ еще рано ставить точку. Более детальные и взвешенные заключения станут возможны лишь после тщательных текстологических исследований и напрашивающегося критического комментария ко всему корпусу литовских летописей.

-
- [1] Ср. *литовские статуты, Литовская Метрика*. Во всех этих случаях определение *литовский* используют как синоним *Великого княжества Литовского*.
- [2] *Gudavičius E. Žinutės apie Žalgirį atsiradimo Vychowco kronikoje aplinkybės // Lietuvos istorijos studijos*. 2010. T. 26. P. 22 и сл.
- [3] Названа так по единственному, лишь недавно опубликованному списку, который в XIX в. принадлежал Александру Быховцу.
- [4] Занимал эти должности с 1522 г. до самой своей смерти в 1539 г. О Гаштольде см.: *Kuźmińska M. Olbracht Marcinowicz Gasztołd // Ateneum Wileńskie*. 1927. R. 4. Z. 13. S. 349–391; 1928. R. 5. Z. 14. S. 120–174; *Pociecha W. Gasztołd Olbracht h. Awdaniec // Polski Słownik Biograficzny*. T. VII/4. Z. 34. Kraków, 1949. S. 299–303. О Гаштольде как инициаторе создания Второго и Третьего сводов литовских летописей см.: *Lietuvos metraštis. Vychovco kronika / vertė, įvadą ir paaiškinimus parašė Rimantas Jasas*. Vilnius, 1971 (Lituanistinė biblioteka. T. 10). Этот вывод Римантаса Ясаса был подкреплён работами других исследователей.
- [5] Представлена списком Красинского и списком Патриаршим А.
- [6] Списки: Археологического общества, Румянцева, Патриарший Б, Патриарший А', Ольшевский, Тихонравова.
- [7] Списки: Рачинского и, частично, Евреинова. Ср.: *Чамярыцкі В. А. Беларускія летапісы як помнікі літаратуры. Узнікненне і літаратурная гісторыя першых зводаў*. Мн., 1969. С. 157–162. Кроме того, список Рачинского конца XVI в. можно считать особой редакцией (см. об этом подробнее позже в издании данного списка, который мы готовим к печати). Если принять во внимание развитие легендарной генеалогии, то старший вариант отражают списки Красинского и Евреинова.
- [8] *Strykowski M. Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszystkiej Rusi Macieja Strykowskiego. Wydanie nowe, będące dokładnem powtórzeniem wydania pierwotnego królewieckiego z roku 1582... T. I. Warszawa, 1846. S. 55, 56.*
- [9] Наиболее точная публикация в: Полное собрание русских летописей (далее – ПСРЛ). Т. 17: Западнорусские летописи. СПб., 1907. См. также: ПСРЛ. Т. 32. М., 1975; ПСРЛ. Т. 35. М., 1980. Новейшие публикации с факсимиле см.: Баркалабаўскі летапіс. [Т. 1–2]. Мн., 2013; *Lietuvos metraščių Vavelio nuorašas = The Wawel Manuscript of the Lithuanian Chronicles*. Vilnius, 2017.
- [10] ПСРЛ. Т. 17. Стб. 238, 254, 307, 368, 433–434; *Pomniki do dziejów litewskich. Pod względem historycznym, dyplomatycznym, geograficznym, statystycznym, obyczajowym, archeograficznym i t. p. / zebrane przez Teodora Narbutta*. Wilno, 1846. S. 11–12. Об оригинальном названии данной летописи («Летописец русский») ср.: *Kronika halicko-wołyńska. Kronika Romanowiczów / tłumaczenie, wstęp i komentarze D. Dąbrowski i A. Jusupović*. Kraków–Warszawa, 2017. S. 39–40; ПСРЛ. Т. 2. М., 1998. Стб. 2.
- [11] ПСРЛ. Т. 17. Стб. 345, 347, 412. Ср.: Стб. 346, 351.
- [12] *Bielski Marcin. Kronika wszytkego swyata, na ssesc wyekow, Monarchie czterzy rozdzielona [...]*. Kraków, 1551 (2-е изд. – 1554; 3-е – 1564 ; также изданы в Кракове). В одном случае (см.: ПСРЛ. Т. 17. Стб. 412) это могла быть ссылка на переделку «Хроники» Бельского, осуществленную его сыном Иоахимом и изданную в 1597 г., см.: *Kronika Polska, Marcina Bielskiego. Nowo Przez Ioach. Bielskiego syna iego wydana. W Krakowie, 1597.*
- [13] См.: *Szaraniewicz I. O latopisach i kronikach ruskich XV i XVI wieku, a zwłaszcza o Latopisie “welikoho kniaźstwa litowskoho i žomojtskoho” // Rozprawy i sprawozdania z posiedzeń Wydziału*

- Historyczno-filozoficznego Akademii Umiejętności. Kraków, 1882. T. 15. S. 351–413; *Тихомиров И.* О составе западно-русских, так называемых литовских летописей // Журнал Министерства Народного Просвещения, 1901. Ч. CCCXXXIV. С. 1–36; Ч. CCCXXXV. С. 70–119; *Сушицький Т.* Західньо-руські літописи як пам'ятки літератури / упорядк. та до друку вигот. О. А. Назаревський. К., 1930; *Jučas M.* Lietuvos metraštis // Rusų knygos spausdinimo pradžia ir Lietuva. Vilnius, 1966. P. 97–118; *он же.* Lietuvos metraščiai ir kronikos. Vilnius, 2002; *Чамярыцкі В. А.* Беларускія летапісы; Lietuvos metraštis. Bychovco kronika; *Rowell S. C.* Amžinos pretenzijos arba kaip turime skaityti elitinę literatūrą // Seminarai. Vilnius, 1998. P. 7–30; *Morozova N.* Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės metraščių kalbos ir tekstologijos problemos: Bychovco kronika. Daktaro disertacija (*Морозова Н.* Вопросы языка и текстологии летописей Великого княжества Литовского: Хроника Быховца: Дис. ... д-ра. гуманитар. наук. Vilnius, 2001); *Petrauskas R.* Istoriskumas // Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos kultūra: Tyrinėjimai ir vaizdai. Vilnius, 2001. P. 207–217; *Русина О.* Київська виправа Гедиміна (Текстологічний аспект проблеми) // Записки Наукового товариства імені Шевченка. 1996. Т. 231. С. 147–157; *она же.* Студії з історії Києва та київської землі. К., 2005; *Gudmantas K.* Legendinė Lietuvos pradžia: Lietuvos metraščių versijos // Saeculo primo. Romos imperijos pasaulis peržengus “naujosios eros” slenkstį. Vilnius, 2008. P. 373–396 (Christiana tempora. III); *id.* Vėlyvųjų Lietuvos metraščių asmenvardžiai: įvadinės pastabos // Baltų onomastikos tyrimai 2. Vilnius, 2011. P. 102–113; *id.* Valdovo ir dinastijos įvaizdžiai vėlyvuosiuose Lietuvos metraščiuose // Karališkasis dėmuo LDK kultūroje. Vilnius, 2012. P. 51–74 (Acta Academiae Artium Vilmensis). T. 65–66; *Jurkiewicz J.* Od Palemona do Giedymina: wczesnonowożytnie wyobrażenia o początkach Litwy. Cz. I: W kręgu latopisów litewskich. Poznań, 2013; *Кириченко К. В.* Методи роботи укладачів легендарної частини літописів Великого князівства Литовського: на прикладі запозичень із тексту Іпатіївського літопису // Український історичний журнал. 2014. № 2. С. 177–203; и др. Этот список можно было бы значительно расширить.
- [14] *Сушицький Т.* Західньо-руські літописи. С. 198, 201–203, 223 (Хотя тексты, схожие с процитированными украинским ученым хронографическими вариантами «Повести о Трое» и «Сказании о Сивиллах» также вполне могли находиться в поле зрения летописцев. См. об этом ниже.)
- [15] См., напр.: *Baryczowa M.* Augustyn Rodundus Mieleski, wójt wileński, pierwszy historyk i apologeta Litwy [cz. II] // Ateneum Wileńskie. R. XI. 1936. S. 130.
- [16] На данный момент подобный сравнительный анализ проведен в отношении некоторых польских и латинских текстов ВКЛ XVI–XVII вв., см.: *Ulčinaite E.* Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės XVI–XVII amžiaus dvikalbis tekstas: Adresatas ir kalbinė raiška // Senoji Lietuvos literatūra. Kn. 21. 2006. P. 63–80.
- [17] Acta Tomiciana. T. VII. Posnaniae, [1857.] P. 258–269; T. XI. Posnaniae, 1901. P. 163–165; Šešioliktojo amžiaus raštija. Vilnius, 2000. P. 25–58 (= Senoji Lietuvos literatūra. Kn. 5).
- [18] *Valikonytė I., Lazutka S., Gudavičius E.* Pirmasis Lietuvos Statutas. Vilnius, 2001.
- [19] *Ragauskienė R.* Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės kanceliarija ir Lietuvos Metrika XV–XVI a. pirmoje pusėje // Susigražinant praeitį: Lietuvos Metrikos istorija ir tyrimai. Vilnius, 2016. P. 62–69.
- [20] *Łopatecki K.* Organizacja, prawo i dyscyplina w polskim i litewskim pospolitym ruszeniu (do połowy XVII wieku). Białystok, 2013. S. 205–214.
- [21] *Sigismund von Herberstein.* Rerum Moscoviticarum Commentarii. Synoptische Edition der lateinischen und der deutschen Fassung letzter Hand Basel 1556 und Wien 1557 / unter Leitung von Frank Kämpfer. München, 2007. S. 335.
- [22] Ср. высказывание Владыслава Поцехы: “Pod względem kultury umysłowej górował niewątpliwe nad wielu współczesnymi panami litewskimi...”, см.: *Pociecha W.* Gasztołd Olbracht h. Awdaniec. S. 302.
- [23] *Joachima Lelewela* Bibljograficznych ksiąg dwoje. T. II. Wilno, 1826. S. 97; *Jablonskis K.* 1510 m. Albrechto Goštauto biblioteka // Mokslinės bibliotekos metraštis. 1958–1959 / Vilniaus valstybinis V.

- Kapsuko v. universitetas. Vilnius, 1961. P. 21–25; *Гудмантас К.* «Житие» Парасковии-Пракседы в литовских летописях // *Археология и история Литвы и северо-запада России в средневековье* / ред. и сост. Г. Вайткавичюс. Вильнюс, 2013. С. 197–214, здесь С. 200.
- [24] РГАДА. Ф. 389 (Литовская метрика). Ед. хр. 223. Л. 160, 168, 169; *Пташицкий С. Л.* Описание книг и актов Литовской метрики. СПб., 1887. С. 112–113 (книга судных дел № 3/14).
- [25] *Hartmann Schedel.* Liber Cronicarum. Nuremberge, 1493.
- [26] Biblioteka Narodowa. Sygn BOZ 79; *Historja Aleksandra w tłumaczeniu Leonarda Bonieckiego z roku 1510* / wyd. M. Przegonia Kryński. Warszawa, 1920 (= *Prace Filologiczne*. T. 9).
- [27] *Commune incliti Polonie Regni privilegium constitutionum et indultuum publicitus decretorum approbatorumque.* Cracovie, 1506.
- [28] РГАДА. Ф. 389. Ед. хр. 223. Л. 160, 168, 169 (мы использовали микрофильм, хранящийся в Государственном историческом архиве Литвы); *Gudmantas K.* Alberto Goštauto biblioteka ir Lietuvos metraščiai // *Knygotyra*. 2003. T. 41. P. 9–24.
- [29] *Kamieniecki W.* [Recenzja:] *Jan Jakubowski.* Studya nad stosunkami narodowościowymi na Litwie przed Unią Lubelską. Warszawa, 1912 // *Przegląd Historyczny*. 1913. T. 16. Z. 1. S. 106; *Jasas R.* Bychovco kronika ir jos kilmė. P. 34; *Gudavičius E.* Knygos kelias į Lietuvą // *Knygotyra*. 1999. T. 35. P. 55–57.
- [30] Об этом свидетельствуют заимствования из «руської мови», см.: *Krzyżanowski J.* Romans pseudohistoryczny w Polsce wieku XVI. Kraków, 1926 (= *Prace Historyczno-Literackie* 25). S. 74–75; *Brückner A.* Ruskopolski rękopis z r. 1510 // *Slavia* (= *Časopis pro slovanskou filologii* 7). 1928. S. 10–11.
- [31] *Морозова Н.* Вопросы языка и текстологии. С. 38.
- [32] Ср. *Skierska I.* Obowiązek mszalny w średniowiecznej Polsce. Warszawa, 2003. S. 184. Гаштольд, само собой разумеется, слушал латинскую мессу, но, по-видимому, частично на польском, хотя, вероятно, нельзя исключить использование руськой мовы, особенно если парафразу «Символа веры» в летописи сравнить с руськомовной версией «Богуродзицы» в списке Замойских Первого Литовского статута (данный список, на обложке которого вытиснены гербы Сигизмунда Старого *Орел* и *Погоня* и герб Гаштольда *Габданк*, как установлено, был рабочим экземпляром канцлера), см.: Biblioteka Narodowa. Rps BOZ 77. S. 93–95 [<https://polona.pl/item/5796185/98/>]; *Bogurodzica* / oprac. J. Woronczak, E. Ostrowska i H. Feicht. Wrocław, 1962. S. 125–128; *Lazutka S., Gudavičius E.* Pirmasis Lietuvos Statutas. T. 1. Vilnius, 1983. P. 54–65; *Lazutka S., Gudavičius E.* I Lietuvos Statuto surašymas // *Lietuvos istorijos studijos*. 2016. T. 37. P. 33–68.
- [33] *Варонін В.* Wielkiego Księstwa Litewskiego Kroniczka krotko pisana // *Беларускі гістарычны агляд*. Т. 11, Сш. 1–2 (20–21). 2004. С. 48–51.
- [34] Ср.: *Jasas R.* Bychovco kronika ir jos kilmė // *Lietuvos metraštis*. Bychovco kronika / vertė, įvadą ir paaiškinimus parašė R. Jasas. Vilnius, 1971. P. 37. Ясас пишет об использовании хроники Меховиты в Хронике Быховца. Правда, он ограничивается выстраиванием сюжетного ряда в Хронике Быховца по образцу Хроники Меховиты, а также вопросом о том, как был использован материал Хроники Меховиты в некоторых оригинальных повествованиях Хроники Быховца, особенно в сюжетах о правлении Казимира и Александра. См. также: *Кириченко К. В.* Методы работы. С. 179 и сл. Украинская исследовательница в легендарной части Второго свода выделяет 3 типа заимствований из Галицко-Волынской летописи; по мнению Катерины Кириченко, заимствованы: 1) княжеские имена, 2) сюжеты и 3) словосочетания, которые впоследствии превращены летописцами в устойчивые формулы. К сожалению, системный подход к изучению работы летописцев с источниками до сих пор, на наш взгляд, отсутствует.
- [35] См.: *Морозова Н.* Вопросы языка и текстологии. С. 54–56. Однако, по меткому замечанию Стивена Роуэлла, в отличие от Повести, легендарная часть отдает холодком гуманистической учености, см.: *Rowell S. C.* Amžinos pretenzijos. P. 17.

- [36] *Чамярыцкі В. А.* Беларускія летапісы. С. 153, 154; *Кириченко К. В.* Методи роботи.
- [37] С тем лишь отличием, что известия о Ягеллонах дополнены или заменены литовским материалом, а известия о польских сановниках – информацией об их литовских «коллегах», ср.: *Jučas M.* Lietuvos metraščiai ir kronikos. Vilnius, 2002. P. 80–83.
- [38] Ср.: *Jasas R.* Vychovco kronika ir jos kilmė. P. 37; *Gudavičius E.* Lietuvos istorija nuo seniausio laiko iki 1569 metų. Vilnius, 1999. P. 468–469. Ср.: *Гудавичюс Э.* История Литвы с древнейших времен до 1569 года / пер. Г. И. Ефремова, науч. ред. Е. Л. Назарова. М., 2005. С. 479.
- [39] Ср. *Jasas R.* Vychovco kronika ir jos kilmė. P. 37.
- [40] Как, например, в 1518 г. поступила будущая королева и великая княгиня Бона Сфорца, когда отправилась из Италии в Польшу. Но указание источника в нашем случае проблематично. Толчком для летописцев могла послужить и *Троя*, и всемирные хроники Форесты, Шеделя и др., особенно если речь идет о странствиях троянцев.
- [41] *Frye N.* The Great Code: the Bible and Literature. New York, 1982.
- [42] Некоторые параллели всемирных хроник и литовских летописей проанализированы нами в: *Gudmantas K.* Legendinė Lietuvos pradžia; *Gudmantas K.* Vėlyvųjų Lietuvos metraščių erdvė // *Darbai ir dienos.* 2005. Nr. 44. P. 105–124. Коротко говоря, летописцы следовали общей тенденции европейских «национальных» хроник – использование библейской истории и «троянской саги», см.: *Kersken N.* Geschichtsschreibung in Europa der “nationes”: Gesamtdarstellungen im Mittelalter. Köln; Weimar; Wien, 1995. S. 801.
- [43] *Hartmann Schedel.* Liber Cronicarum. Nuremberge, 1493. F. XCV_v.
- [44] Ibid. F. CIII_i; *Rowell S. C.* Amžinos pretenzijos. P. 13.
- [45] Генеалогии «италийских» королей летописцы могли найти во всемирных хрониках и в средневековой версии «бревиария» Евтропия, см.: *Gudmantas K.* Valdovo ir dinastijos įvaizdžiai. P. 52, 54 и др. (также см. ниже ссылку 66).
- [46] *Joannis Dlugossii.* Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae. Liber X. Varsaviae, 1985. P. 21–22. См. о ней также: *Spiegel G. M.* The Past as Text: The Theory and Practice of Medieval Historiography. Baltimore and London, 1999. P. 104–107 и сл.; *Schneidmüller B.* Historiographical Foundations of Medieval Institutions, Dynasties, Peoples, and Communities // *Medieval Concepts of the Past: Ritual, Memory, Historiography* / ed. by G. Althoff, J. Fried, P. J. Geary. Cambridge [etc.], 2008. P. 167–192, здесь P. 168–175.
- [47] ПСРЛ. Т. 17. Стб. 256–257, 309–310, 370–371, 435–436; *Pomniki.* S. 13–14. Ср. выбор Пяста королем и интересную параллель с его сыном Семовитом, начальником войска, а также Витенем, маршалком Тройдена, см.: *Mathias de Mechovia.* Chronica Polonorum. Craccoviae, 1521. P. XIII–XV.
- [48] *Pomniki.* S. 57: “panowe Litowskij[,] własteli welikoho kniastwa”. Ср.: *Jakubowski J.* Studya nad stosunkami narodowościowymi na Litwie przed Unią Lubelską. Warszawa, 1912. S. 92. Правда, «Лексиконъ славеноросскій» (1653) дает и такое значение слова «властелинь» – «старший оурядник», см.: *Гістарычны слоўнік беларускай мовы.* Вып. 4. Мн., 1984. С. 25.
- [49] *Pomniki.* S. 43.
- [50] О них ср.: *Samsonowicz H.* Dziedzictwo średniowiecza: Mity i rzeczywistość. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1991. S. 46.
- [51] *Rationes Gastoldi, cur judices in Lithuania non sint constituendi, ut in Polonia* // *Acta Tomiciana.* T. XI. Posnaniae, 1901. P. 163–165.
- [52] *Albertus Gastold, Palatinus Vilmensis, Bone Sphortie, Regine Polonie.* Contra ducem Constantinum de Ostrogk et contra Radvillones. In *Murata Geranoni*, 02.06.1525 // *Acta Tomiciana.* T. VII. P. 258–269, здесь P. 269.
- [53] ПСРЛ. Т. 17. Стб. 237, ср. 254, 307, 368, 433; *Pomniki.* S. 11. (Цитаты из ПСРЛ (Т. 17) нами приведены в несколько модернизированном виде – заменены ныне не используемые буквы кириллического алфавита, а сокращения раскрыты в скобках).

[54] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 828, 842–843.

[55] ПСРЛ. Т. 17. Стб. 261, 313–314, 374–375, 440; Pomniki. S. 16–17.

[56] Сушицький Т. Західньо-руські літописи. С. 363, 368 и сл. Также см.: Русина О. Київська виправа Гедиміна; Кириченко К. В. Методи роботи.

[57] Сушицький Т. Західньо-руські літописи. С. 362–404; Кириченко К. В. Методи роботи. С. 179.

[58] Ср. Улащик Н. Введение в изучение белорусско-литовского летописания. М., 1985. С. 139;

Žukas S. Lietuvos metraščių literatūrinės problemos // id. Žmogaus vaizdavimas lietuvių literatūroje.

Vilnius, 1995. P. 28; Gudmantas K. Vėlyvųjų Lietuvos metraščių erdvė. P. 115.

[59] ПСРЛ. Т. 17. Стб. 235: «И поможе Б(о)гъ великому кн(я)зю Рынкгалту. аж кн(я)зеи Руских и всю силу ихъ и орду Татарьскую на голову поразил». Ср.: Стб. 231 и др. Ср. также: Žukas S. Lietuvos metraščių. P. 21–22.

[60] Anonimowego notariusza króla Béli *Gesta Hungarorum* / tłumaczenie A. Kulbicka, K. Pawłowski, G. Wodzinowska-Taklińska. Wstęp i przypisy R. Grzesik. Kraków, 2006. S. 52–53.

[61] См. сноску 10. Т. Сушицкий констатирует шаблонный и более светский характер выражений литовских летописей, см.: Сушицький Т. Західньо-руські літописи. С. 392. К. Кириченко акцентирует отчуждение топики Второго свода от формул Галицко-Волынской летописи; а переиначенная характеристика Тройдена, по мнению исследовательницы, лишена библейского «подтекста», см.: Кириченко К. В. Методи роботи. С. 195. Частично соглашаясь с выводами Кириченко, заметим, что упомянутый «подтекст» успешно реанимирован в Хронике Быховца (см. ниже).

[62] Pomniki. S. 48.

[63] ПСРЛ. Т. 17. Стб. 235, ср. 250, 304, 366, 431; Pomniki. S. 10.

[64] ПСРЛ. Т. 17. Стб. 257, ср. 310, 371, 436; Pomniki. S. 14.

[65] РГАДА. Ф. 181. №. 76. Л. 530–530 об.; ПСРЛ. Т. 17. Стб. 410.

[66] *Suet. Vitae caesarum*. VII. 1; *Eutropii decem libri*. Cracoviae: Iohannes Haller, 1510. F. g_v (должно быть: h_v [VII. 6]; ср. *Eutr. Brev.* VII. 15); *Patrologiae cursus completus. Series latina* / accurante J.-P. Migne. T. 27. Parisiis, 1866. Col. 455, 456 (хроника Евсевия–Иеронима); *Iacobus Philippus Bergomensis. Supplementum chronicarum*. Venetiis: per magistrum Bernardinum Ricium, 1492. F. 107_v; *Hartmann Schedel. Liber Cronicarum*. F. CVI_r. Здесь мы указали доступные летописцам источники. Следует обратить внимание, что в этом случае очень трудно указать конкретный текст – в расположении летописцев, скорее всего, были и *Vitae caesarum* Светония (ср. рассказ Хроники Быховца об убийстве Жигимонта Кейстутовича) и, возможно, Хроника Якова Филиппа Бергамского (Форесты), определенно – Хроника Шеделя. Отметим, что в то время единственно доступная средневековая версия «бreviария» Евтропия была весьма удобной для конструирования легендарной части. Освещая этногенез поляков, «бrevиариум» воспользовался Меховита. Кроме того, немаловажен тот факт, что «бrevиарий» (как, впрочем, и *Vitae caesarum* Светония) преподавали в 1505 г. в Краковском университете, см.: *Liber diligentiarum facultatis artisticae Universitatis Cracoviensis. Pars I (1487–1563)* / ed. W. Wisłocki. Cracoviae, 1886. P. 69; *Lewandowski I. Recensja rzymskich kompendiów historycznych w dawnej Polsce*. Poznań, 1976. S. 78, 79, 121. Заметим также, что краковское издание И. Галлера 1510 г. было приурочено к коронному сейму в Петркове, на который прибыли также представители литовских панов-рады. В упомянутых списках 1510 г. говорится о книгах, которые «пан его милость у Петрикове купил» (хотя «бrevиарий» Евтропия среди них не упомянут), см.: РГАДА. Ф. 389. Ед. хр. 223. Л. 168; Gudmantas K. Legendinė Lietuvos pradžia. P. 379–380. О путях, по которым книги проникали в ВКЛ, и о торговцах книгами в XV – начале XVI в. см.: *Petrauskienė I. Knygų plitimo keliai Lietuvoje XVI–XVIII a.* // *Kultūrų sankirtos. Skiriama doc. dr. Ingės Lukšaitės 60-mečiui*. Vilnius, 2000. P. 173–174.

[67] *Mathias de Mechovia. Chronica Polonorum*. P. IX.

- [68] Как известно, Франциск Скорина призывал, вместо *Александрии* и *Трои*, читать книги Священного Писания, а неустановленный «автор» литовской «Вольфенбюттельской постиллы» 1573 г. свою аудиторию убеждал внимать Слову Божьему не менее усердно, чем «историям» об Александре Македонском, см.: Францыск Скарына і яго час. Энцыклапедычны даведнік. Мн., 1988. С. 11; Die litauische Wolfenbütteler Postille von 1573 / hg. von J. Gelumbeckaitė. Wiesbaden, 2008. Bd. 1: Faksimile, kritische Edition und textkritischer Apparat. F. 121_v–122_r. Следует заметить, что подобного рода высказывания христианских моралистов по отношению к романам как несерьезному / недостойному жанру известны уже в Средние века, и это можно считать топосом. О рецепции романов и повестей в соседней Польше см.: *Wiesiołowski J. Piśmiennictwo // Kultura Polski średniowiecznej XIV–XV w. / pod red. Bronisława Geremka. Warszawa, 1997. S. 715–725.*
- [69] *Pomniki*. S. 20.
- [70] ПСРЛ. Т. 17. Стб. 262, ср. 315, 376, 441; *Pomniki*. S. 17.
- [71] *Białoruski Tristan = Беларускі Трышчан. Faksymile rękopisu wraz z analizą filologiczną A. Brazgunowa i N. Starowojtowej i ich przekładami na współczesny język białoruski / pod red. M. Maszkiewicza. Wrocław, 2007. S. 147: «И мель тот король дочку, панну велми пекную».* Хотя этой версией, по-видимому, мог воспользоваться только книжник списка Рачинского. Он, вероятно, взял из нее (или из соседней с ней Повести о Бове) эпитет «цудный» и вставил его в характеристику «младенца Витеня», см.: ПСРЛ. Т. 17. Стб. 309.
- [72] *Mathias de Mechovia. Chronica Polonorum. P. VIII.* Сюжетные параллели историй о Ванде и Бируте (последняя – в литовских летописях) наводят на мысль, что они могут быть не случайны. Бирута, как и Ванда, посвящает себя богам. Но сватовство Кейстута в отличие от сватовства Ритогара кончается благополучно – Бирута становится женой «трокского и жомойтского» князя.
- [73] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 735–736. По данному вопросу имеется обширная литература, см.: *Ochmański J. Nad Kroniką Bychowca // Studia Źródłoznawcze, 1967. T. 12, S. 155–163 [157]; Lietuvos metraštis. P. 195, 196, 198; Gudmantas K. Vėlyvųjų Lietuvos metraščių asmenvardžiai; Кириченко К. В. Методы работы. Об использовании имен древнерусских князей в литовских летописях см.: Русина О. Київська виправа Гедиміна.*
- [74] *Suet. Vitae caesarum. VI. 18; Eutropii decem libri. F. g_v* (должно быть: *h_v* [VII. 6]). Ср.: *Eutr. Brev. VII. 14.* И все-таки неясно, откуда летописцам было известно о родстве понтийского царя Полемона II и Нерона, который отнял у Полемона Понт. Также здесь следует отметить дальнейшую трансформацию имени *Полемон* в *Палемон*, ср.: *Gudmantas K. Legendinė Lietuvos pradžia. P. 377–381; Гудмантас К. Легендарные истоки Литвы по версиям литовских летописей // Предания и мифы о происхождении власти эпохи Средневековья и раннего Нового времени. М., 2010. С. 48–50.*
- [75] *Hartmann Schedel. Liber Cronicarum. F. CXXXVII_v, CXXXVIII_r.* Ср.: *Iacobus Philippus Bergomensis. Supplementum chronicarum. F. 144_v–146_r.* Также см. Венгерскую хронику Яноша Туроци (*Rerum Hungaricarum scriptores varii. Historici, geographici. Francofurti, 1600. P. 15–27 [B_{2r}–C_{2r}]; 1-е изд. – 1488) и трактат Меховиты (*Матвей Меховский. Трактат о двух Сарматиях / введ., перев. и коммент. С. А. Аннинского. М.; Л., 1936. С. 158 и сл.*). Знакомство летописцев с легендой о св. Урсуле могло произойти и иным путем: известно, что реликвии 11 тыс. девственниц хранились в коллекции канцлера (тестамент О. Гаштолда: Геранены, 29.11.1539), см.: *Kurczewski J. Kościół zamkowy czyli katedra wileńska w jej dziejowym, liturgicznym, architektonicznym i ekonomicznym rozwoju. Cz. 2. Wilno, 1910. S. 103–107 [106].* Все же основным источником на данный момент мы считаем Хронику Шеделя.*
- [76] Правда, легендарного князя с именем *Скиргайло* мы встречаем только в старшем варианте генеалогии (в списках Красинского и Евреинова); потом это имя исчезает. Здесь, по-видимому, имела место некая самоцензура или, во всяком случае, самоограничение. Подробнее на тему отбора имен летописцами см.: *Gudmantas K. Vėlyvųjų Lietuvos metraščių asmenvardžiai. P. 108–110.*
- [77] Там же. P. 107.

- [78] *Gudmantas K. Vėlyvųjų Lietuvos metraščių erdvė*. Последний «алгоритм» расшифрован Римантасом Ясасом в: *Lietuvos metraštis. Vychovo kronika*.
- [79] Они популярны (с некоторыми исключениями) в «национальных» европейских хрониках, см.: *Kersken N. Geschichtsschreibung in Europa der “nationes”*. S. 792–799. Напр., ПВЛ, хроники Яноша Туроци (1488) и Меховиты начинаются с Ноя и его сыновей, см.: ПСРЛ. Т. 2. Стб. 2; *Rerum Hungaricarum*. P. 2; *Mathias de Mechovia. Chronica Polonorum*. P. I.
- [80] *Морозова Н.* Вопросы языка и текстологии. С. 55–56.
- [81] NB: в Хронике Шеделя рассказ о «начале» Англии идет сразу после рассказа о троянской войне, «начале» Италии и списка ее легендарных правителей, см.: *Hartmann Schedel. Liber Cronicarum*. F. XLIII_v–XLV_r, XLVI_r. В летописи отзвук данной генеалогии очевиден – князь Немонос это не кто иной, как аналог Тиберина.
- [82] *Gesta Romanorum* / hg. von Hermann Oesterley. Berlin, 1872. S. 418, 419 (Nr. 91 (83)): “*Polemius regnavit, qui tres filios habuisse, quos multum dilexit*”. Ср. «Есты романорюм» в списке книг 1510 г.: РГАДА. Ф. 389. Ед. хр. 223. Л. 168.
- [83] Ср.: Из истории русской культуры. Т. 1: Древняя Русь. М., 2000. С. 122–137 (здесь об эпической и письменной традиции «трех братьев-правителей» в Древней Руси).
- [84] *Strykowski M. Kronika Polska, Litewska, Żmódzka*. T. I. S. 56.
- [85] *Gudmantas K. Vėlyvųjų Lietuvos metraščių erdvė*. P. 107.
- [86] *Gudmantas K.* Hipotetinė “Aleksandro istorija” ir kai kurie ginčytini Bychoveco kronikos genezės klausimai // *Lietuvos didysis kunigaikštis Aleksandras ir jo epocha = Grand Duke of Lithuania Alexander Jagiellonian and His Time. Collected articles*. Vilnius, 2007. P. 199–209, здесь P. 200–201.
- [87] Об этом см.: *Jučas M. Lietuvos metraščiai ir kronikos*. P. 80–83. К сожалению, выводы М. Ючаса не вполне релевантны, поскольку, следуя порочной традиции, ученый, вместо Хроники Мартина Бельского, использовал переделку его сына Иоахима – *Kronika Polska* (1597). В исследовательской среде довольно широко распространено заблуждение, что это одна и та же хроника, хотя давно известно, что это далеко не так, см.: *Chrzanowski I. Marcin Bielski: Studium literackie*. Warszawa, 1906. S. 24; *Śnieżko D. Kronika wszytkiego świata Marcina Bielskiego: Pogranicze dyskursów*. Szczecin, 2004. S. 277–278.
- По нашим наблюдениям, в третьей редакции Второго свода были использованы первые два издания – 1551 и 1554 гг. Об этом подробнее см. в списке Рачинского, который мы в настоящее время готовим к печати.
- [88] См., напр.: *Varonin B.* «Wielkiego Księstwa Litewskiego Kroniczka krotko pisana». С. 49.
- [89] *Burke P.* The Renaissance Sense of the Past. London, 1969. P. 7: “Historical narratives tended to resemble ‘bricolage’, compositions from ready-made fragments...”.
- [90] *Аверинцев С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 14, 152, 266.
- [91] *Данилевский И. Н.* Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов. М., 2004. С. 57 и сл. Создается впечатление, что с работой Берка российские ученые не были знакомы. Во всяком случае, ссылок на нее у них мы не нашли.
- [92] *Ochmański J.* Dawna Litwa. Studia historyczne. Olsztyn, 1986. S. 113–133.
- [93] *Gorzkowski A.* Bene atque ornate. Twórczość łacińska Jana Kochanowskiego w świetle lektury retorycznej. Kraków, 2004. S. 28 и сл. (см. раздел “Jak czytano dawniej?”).
- [94] См.: *Fijałek J.* Uchrześcijanienie Litwy przez Polskę i zachowanie w niej języka ludu po koniec Rzeczypospolitej // *Polska i Litwa w dziejowym stosunku*. Warszawa; Lublin; Łódź, 1914. S. 37–333; *Biržiška V.* Lietuvos studentai užsienio universitetuose XIV–XVIII amžiais. Chicago, 1987.
- [95] ПСРЛ. Т. 17. Стб. 262, 314, 375, 441; *Pomniki*. S. 17.
- [96] *Mathias de Mechovia. Chronica Polonorum. Craccoviae*. 1521. P. 221. Более подробно см.: *Gudmantas K.* Problem recepcji *Roczników* Jana Długosza w latopisach Wielkiego Księstwa Litewskiego (в печати).

[97] *Jasnowski J.* Mikołaj Czarny Radziwiłł (1515–1565). Kanclerz i marszałek ziemski Wielkiego Księstwa Litewskiego, wojewoda wileński. Oświęcim, 2014 (= 1939). S. 25. Еще хуже дела обстояли у вице-канцлера Остафия Воловича, которому в 1577 г. для общения с королем Стефаном Баторием потребовался переводчик с латыни, см.: *Susigrąžinant praeitį: Lietuvos Metrikos istorija ir tyrimai*. Vilnius, 2016. P. 84.

[98] Скорее всего, общего / концептуального и генеалогического характера возвеличивание ВКЛ и рода Гаштольдов с опорой на римскую родословную, восхваление олигархических порядков и т. п. Ср. историографическую программу примаса Польши Яна Лаского, изложенную им в письме 28.07.1514 к кустоду краковскому Бернардино Галло и Матвею Меховите, см.: *Garbacyk J.* Prymas Jan Łaski o falszerstwach historycznych papieża Piusa II // *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne*. Z. 12. 1963. S. 25–44; *Barycz H.* Szlakami dziejopisarstwa polskiego. *Studia nad historiografią w. XVI–XVIII*. Wrocław [i in.], 1981. S. 24–28. Похожие литовские программы, изложенные письменно, нам известны лишь со второй половины XVI – начала XVII в.

Заметим, что у Гаштольда было традиционное для литовских вельмож конца XV – начала XVI в. домашнее образование, которое дополнилось навыками придворной культуры: Гаштольд был «дворянином» Александра Ягеллончика уже в 1501 г., а в 1505 г. получил должность подчашего, см.: *Pociecha W.* Gasztołd Olbracht h. Awdaniec. S. 300; *Urzednicy centralni i dostojnicy Wielkiego Księstwa Litewskiego XIV–XVIII wieku*. Spisy / oprac. H. Lulewicz i A. Rachuba. Kórnik, 2004. Nr 1087.

[99] На это указывает ее рафинированный характер – обыгрывание латинских слов, умелое использование древнеримской истории и мифологии. Из-под пера литературного соавтора О. Гаштольда, неустановленного «цицеронианина», вышло послание канцлера к королеве Боне Сфорца (1525), в котором, пожалуй, впервые в письменности Литвы использован концепт *pro patria mori*, см.: *Acta Tomiciana*. T. VII. P. 258–269, здесь P. 263; *Ulčinaitė E.* Lietuvos Renesanso ir Baroko literatūra. Vilnius, 2001. P. 26. Об истории этой идеи см.: *Kantorowicz E. R.* *Pro Patria Mori in Medieval Political Thought* // *American Historical Review*. LVI (1951). P. 472–492.

Из известных секретарей Гаштольда с университетским образованием можно вспомнить Венцлава Миколаевича (позднейшего «Михалона Литвина») и Станислава Коморовского. Также, по-видимому, в Кракове учился и писарь Гаштольда Мартин Тур. Нельзя не упомянуть и о приятеле Гаштольда – епископе каменецком Вавжынце Мендзилеском и родственнике Павле Гольшанском, епископе луцком, затем виленском. О связях тогдашней интеллектуальной элиты Вильны с Краковом см.: *Urban W., Lūžys S.* Cracovia Lithuanorum saeculis XIV–XVI = *Lietuvių Krokuva XIV–XVI amžiaus*. Vilnius, 1999; *Urban W.* *Lietuviai Krokuvoje nuo XIV a. pabaigos iki 1579 m.* // *Šešioliktojo amžiaus raštija*. P. 421–452, См. также: *Gudmantas K.* Vilnius ir Krokuva. Keletas XVI a. pirmosios pusės LDK literatūrinio gyvenimo štrichų // *Pirmasis Lietuvos statutas ir epocha: straipsnių rinkinys*. Vilnius, 2005. P. 284–300.

[100] ПСРЛ. Т. 17. Стб. 292, 351, 354.

[101] *Strykowski M.* Kronika Polska, Litewska, Żmódzka. T. I. S. 253; T. II. S. 256. Warszawa, 1846; *id.* O początkach, wywodach, dzielnościach, sprawach rycerskich i domowych sławnego narodu litewskiego, żemojdzkiego i ruskiego, przedtym nigdy od żadnego ani kuszone, ani opisane, z natchnienia Bożego a uprzejmie pilnego doświadczenia / oprac. J. Radziszewska. Warszawa, 1978. S. 34.

[102] Об антитезе как характерной черте нарратива Стрыйковского ср.: *Lewandowski I.* Florus w Polsce. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1970. P. 78. Ср. также схожие «антимосковские» высказывания хорошего знакомого Стрыйковского виленского войта Августина Ротундуса. Его аргументы против использования «русского» языка в юриспруденции ВКЛ были изложены в послании к королю Стефану Баторию (Вильно, 23.10.1576); оно сопровождало латинский перевод Второго Литовского Статута, см.: *Archiwum Komisji Prawniczej*. T. 7. Kraków, 1900. S. 18–21.

- [103] Ср., напр., персональный состав канцелярии ВКЛ до середины XVI в.: *Груша А.* I. Канцелярия Вялікага княства Літоўскага 40-х гадоў XV – першай паловы XVI ст. Мінск, 2006. С. 138–185.
- [104] *Strykowski M.* Kronika Polska, Litewska, Żmódzka. T. II. S. 326; *Wojtkowiak Z.* Maciej Strykowski – dziejopis Wielkiego Księstwa Litewskiego. Kalendarium życia i działalności. Poznań, 1990. S. 165–166.
- [105] Oratio funebris de illustrissimi Principis et Domini Domini Iohannis Radziuili Oliciae et Nesnisi [!] Ducis, uita et morte, scripta a Wenceslao Agrippa Lithuano... [Vitebergae], 1553.
- [106] Там же. F. A5_{r-v}.
- [107] *Шартье Р.* Письменная культура и общество / пер. с фр. и послесл. И. К. Стаф. М., 2006. С. 205, 206; *Gorzowski A.* Bene atque ornatè. Twórczość łacińska Jana Kochanowskiego w świetle lektury retorycznej. Kraków, 2004. S. 27 и далее (см. раздел “Jak czytano dawniej?”).
- [108] В отношении Хроники Бельского мы имеем тот самый счастливый случай, поскольку сохранился личный экземпляр первого жомойтского земского писаря (назначенного после реформы середины XVI в.) Станислава Венцлавовича Груздя (1529–1601) с его заметками на полях. Поэтому можно себе представить, как примерно происходил этот процесс, см.: [Bielski M.] Kronika. tho iesth / Historya Swiátá na sześć wiekow / á czterzy Monárchie / rozdzielona [...] W Krákwie: v Mátttheuszá Siebeneycherá, 1564 (VUB. Sign. II 2366); *Gudmantas K.* Žemaičių bajoro įrašai Martyno Bielskio “Viso pasaulio kronikoje” // Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės kalbos, kultūros ir rašties tradicijos. (Bibliotheca Archivi Lithuanici. 7). Vilnius, 2009. P. 28–44.
- [109] *Шартье Р.* Письменная культура и общество. С. 205–206.
- [110] В связи с этим возникает вопрос, насколько летописцы были близки к ученому чтению своего времени и насколько к т. н. народному. Об этих практиках см.: *Шартье Р.* Письменная культура и общество. Ср.: *Ginzburg C.* Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza z XVI w. / przełożył R. Kłos, posłowiem opatrzył L. Szczucki. Warszawa, 1989.
- [111] См., напр.: *Jurkiewicz J.* Od Palemona do Giedymina. S. 129, 164, 168–169. По мнению исследователя, в распоряжении летописцев Второго свода не было текста Галицко-Волынской летописи, а лишь какой-то переработанный ее вариант, на основе которого и родились вымышленные сюжеты о Наримонте, Тройдене, Римонте-Лаврыше и Довмонте.
- [112] *Petrauskas R.* Užmirštas karalius: Mindaugas LDK visuomenės savimonėje XIV a. pabaigoje – XVI a. // Mindaugas karalius / sud. V. Ališauskas. Vilnius, 2008. P. 62. Р. Петраускас ошибочно утверждает, что имя Миндовга появляется лишь в Хронике Быховца, см.: Ibid. P. 52.
- [113] *Gudmantas K.* Vėlyvųjų Lietuvos metraščių asmenvardžiai. P. 106; *id.* Valdovo ir dinastijos įvaizdžiai. P. 55–56.
- [114] Здесь и далее цитаты приведены по изданию, в основу которого положен Хлебниковский список Ипатьевской летописи, см.: Галицко-волынская летопись. Текст. Комментарий. Исследование / под. ред. Н. Ф. Котляра. СПб., 2005. С. 141. Похожим списком – еще без проставленных дат – скорее всего, воспользовались литовские летописцы. К такому же выводу пришла К. В. Кириченко, см.: *Кириченко К. В.* Методи роботи. С. 183. Хотя установлено, что текст этого, ныне недоступного нам списка не был тождественен текстам Хлебниковского и Ипатьевского списков, см.: *Perfecky G. A.* A Note on the Relationship of the Buxovec Chronicle to the Galician-Volhynian Chronicle // Harvard Ukrainian Studies. 1981. Vol. 5. No 3. P. 351–353. (Полужирным шрифтом фразы выделены нами. – К. Г.)
- [115] Галицко-волынская летопись. С. 141.
- [116] Там же. С. 123.
- [117] *Mathias de Mechovia.* Chronica Polonorum. P. CLVI: “Eodem anno M. ducen(tesimo) quinqu(agesimo) secu(n)do, Mendog, qui Me(n)dolphus et Mindale princeps Lithuanoru(m), a Cruciferis Prussiae inductus, fide(m) christiana(m) cum nonnullis Lithuanis et Pruthenis suscepit, deditq(ue) litteras Cruciferis Prussiae, quibus astruit et recognoscit se ab iliis multipliciter honoratum et adiutu(m). Et ideo

terras suae ditionis uidelicet Samagitaru(m), Iaczwingoru(m), Curonien(sem), Veyzen(sem), et totam terra(m) Lithuaniae perpetua et irreuocabili donatione ipsis donasse et inscripsisse. Consilioq(ue) fratri(m) Cruciferoru(m) Prussiae, nuncios suos [...] ad Innocentium papam quartum misit. Profitens se puritatem christiana(m) suscepisse, et coronam super Lithuanos regna(n)di petens. In cuius fauorem Innoce(n)tius papa fratrem Heydenricu(m), olim prouincialem Poloniae, et Episcopum Armacanu(m), tunc uero Culmen(sem) Episcopum, cum aliis Episcopis de Riga misit, qui Mendegonem in regem inunxerunt. Sub eodem tamen a(n)no, cum omnibus baptisatis ad uomitum et idolatriam, siue poenitentia et dolore ammissionis terrarum, siue alia causa motus, rediit”.

[118] Галицко-волынская летопись. С. 141.

[119] Там же. С. 127–131, 136, 140, 143.

[120] На эту тему см. исчерпывающее исследование: *Baronas D., Rowell S. C. The Conversion of Lithuania: From Pagan Barbarians to Late Medieval Christians. Vilnius, [2015].*

[121] Можно вспомнить, что первые рьяные приверженцы Реформации в Литве (Абрахам Кульветис и др.) были вынуждены покинуть свою родину из-за преследований. По словам королевы Боны, в Литве Кульветису грозили костер или тюремное заключение (слова королевы в приложении к письму герцогу Пруссии Альбрехту от 27.12.1542 переданы его агентом, королевским секретарем Иостом Людвигом Децием), см.: *Wotschke T. Abraham Culvensis. Urkunden zur Reformationgeschichte Lithauens // Altpreussische Monatsschrift. 1905. Bd. 42. S. 178.*

[122] *Jučas M. Lietuvos metraščiai ir kronikos. P. 106–107, 125.* По нашему мнению, Гольшанский мог принять участие в создании Третьего или даже Второго свода. Но его участие не является обязательным, поскольку присутствие сюжетов, в которых фигурируют Гольшанские, легко объясняется тем фактом, что мать Гаштольда происходила из этого рода. С другой стороны, Гаштольд поддерживал с епископом Павлом добрые отношения.

[123] *Šešioliktojo amžiaus raštija. P. 319, 332; Petrauskas R. Užmirštas karalius: Mindaugas LDK visuomenės savimonėje XIV a. pabaigoje – XVI a. // Mindaugas karalius / sud. V. Ališauskas. Vilnius, 2008. P. 51–63, здесь P. 62.* Однако заметим, что в Польше, из которой был родом Ротундус, подобная «тираноборческая» риторика имела свою традицию. Напр., в середине XVI в. похоже о польском короле Болеславе II Смелом высказался другой моралист (в данном случае филопротестант) Анджей Фрыч-Моджевский в трактате “*De respublica emendanda*” (1-е изд. – 1551; но мы воспользовались переводом Цыприана Базылика: *Andrzeia Fricza Modrzewskiego O poprawie Rzeczypospolitey księgi czwore [...] Przez Cypriana Bazilika z Lacińskiego na Polskie przetłumaczone [...] w Łosku, 1577. L. 14_r [16_r]).* Впрочем, «черная легенда» Болеслава II Смелого имела значительную традицию, ср.: *Rokosz M. Bolesław Śmiały // Życiorysy historyczne, literackie i legendarne / pod. redakcją Z. Stefanowskiej i J. Tazbira. Warszawa, 1984. S. 7–37.*

[124] *Lites ac Res gestae inter Polonos Ordinemque Cruciferorum. T. III. Posnaniae, 1856. P. 307–314; Lites ac res gestae inter Polonos Ordinemque Cruciferorum. Ed. 2. T. II. Posnaniae, 1892. P. 297–298; Petrauskas R. Užmirštas karalius. P. 51, 56, 60.*

[125] См. № 140. О кодексах, хранившихся в краковском коронном архиве в XV–XVI вв. см.: *Chłopocka H. O protokołach procesów polsko-krzyżackich w XIV i XV wieku // Venerabiles, nobiles et honesti. Toruń, 1997. S. 421–432.* Там же (S. 426) приведена интересная информация о «миграции» одной рукописи, содержащей протоколы судебного процесса 1339 г. между Польшей и Орденом. Эта рукопись какое-то время (до 1479 г.) находилась у Длугоша, а в середине XVI в. была одолжена в Кенигсберг князю Альбрехту Прусскому для написания хроники Пруссии. Тогда же неустановленным лицом, вероятнее всего, княжеским писцом, была изготовлена ее копия, хранящаяся ныне в Берлине.

[126] *Mathias de Mechovia. Chronica Polonorum. P. CLXI.*

[127] *Joannis Dlugossii Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae. Liber VII et VIII. Varsaviae, 1975. P. 82, 126–127.*

- [128] Biblioteka Kórnicka PAN. Sygn. BK00156;
<http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/doccontent?id=148542>; Zonenberg S. Źródła do dziejów Pomorza Gdańskiego, Prus i zakonu krzyżackiego w Rocznikach Jana Długosza (do 1299 roku). Toruń, 1999. S. 155, 156, 165.
- [129] Ibid. S. 152. По поводу (не)использования Длугошем в его Анналах или хрониках Галицко-Волынской летописи в историографии ведется дискуссия, см.: Dąbrowski D. Czy Jan Długosz pisząc siódmą księgę “Annalium” korzystał z *Kroniki halicko-wołyńskiej* lub źródła jej pokrewnego? // *Ruthenica*. 3 (2004). С. 150–185; *id.* Koronacja Daniela Romanowicza w relacjach Jana Długosza i jego szesnastowiecznych polskich kontynuatorów // Княжа доба: історія та культура. Вип. 2. Львів, 2008. С. 109–122, здесь С. 112; Затилюк Я., Кириченко К. Повідомлення *Анналів* Яна Длугоша про коронацію Данила Романовича та їх походження // *Ruthenica*. 12 (2016). С. 108–136.
- [130] Затилюк Я., Кириченко К. Повідомлення *Анналів* Яна Длугоша. С. 126, 132.
- [131] Gudmantas K. Problem recepcji *Roczników* Jana Długosza.
- [132] ПСРЛ. Т. 17. Стб. 253–257, 306–310, 368–371, 433–436; *Pomniki*. S. 11–14.
- [133] ПСРЛ. Т. 17. Стб. 255–256, 308–310, 369–371, 434–436; *Pomniki*. S. 12–13.
- [134] Баркалабаўскі летапіс. С. 310, ср. ПСРЛ. Т. 17. Стб. 255, 308 (к характеристике Довмонта добавлено: «добра»), 369, 434; *Pomniki*. S. 12. О подобных парадоксах в литовских летописях, см.: Žukas S. *Lietuvos metraščių*. Р. 33–34.
- [135] Лухачев Д. С. Развитие русской литературы X–XVII веков. СПб., 1998 (3-е изд.). С. 126. См. критику: Ранчин А. М. О принципах изучения истории древнерусской литературы // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2015. N 2 (60) [<http://www.drevnyaya.ru/vyp/v2015.php>]. [08.07.2018].
- [136] ПСРЛ. Т. 17. Стб. 255, 308–309, 370, 435; *Pomniki*. S. 13.
- [137] Но «дубли», как известно, характерны для средневекового и более позднего компилятивного историописания.
- [138] В историографии иногда утверждают, что Хроника Быховца написана при дворе Олельковичей, но это мнение, на наш взгляд, слишком категорично, см., напр.: Морозова Н. К вопросу о времени создания Хроники Быховца // *Slavistica Vilnensis*. 2000. Kalbotyra. Nr. 49 (2). С. 137–141.
- [139] Также остается неясным, был ли доступен летописцам актовый материал XIII – первой половины XIV в. в виде, напр., списков / подборок XV в. Английский историк Стивен Кристофер Роуэлл указал на текстологические параллели легендарной части и документов судебных процессов между ВКЛ и Тевтонским орденом первой четверти XV в., см.: Rowell S. C. *Amžinos pretenzijos*. Р. 15. Здесь приведена цитата из: *Lites ac res gestae*. Ed. 2. Т. II. Р. 140. Ко временам Витовта исследователи относят и начало литовской канцелярии, см.: *Susigražinant praeitį: Lietuvos Metrikos istorija ir tyrimai*. Vilnius, 2016. Р. 53–57. О находке виленским епископом Яном в ризнице кафедрального собора (согласно другой версии, закопанных в саду) в 1534 г. папских булл и других документов см.: *Acta Tomiciana*. Т. XVI/1. *Wratislaviae; Cracoviae; Posnaniae*, 1960. Р. 283; Ilarienė I. Kilka źródeł, dotyczących protektoratu Wiekiego Księstwa Litewskiego nad arcybiskupstwem ryskim: formalna podstawa prawna w stosunkach Litwy i Inflant w trzecim i czwartym dziesięcioleciu XVI w. // *Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės istorijos šaltiniai. Faktas. Kontekstas*. Interpretacija. Vilnius, 2007. Р. 233–240; ср.: *ead.* *Livonijos dokumentų rinkinys Lietuvos Metrikos Knygoje Nr. 525 // Istorijos šaltinių tyrimai*. Т. 2. Vilnius, 2010. Р. 161–177 (здесь выдвинута гипотеза о возникновении коллекции документов XIII–XVI вв. из Литовской Метрики, тематически связанной с Ливонией, в 1520–1580-е гг.).

Ситуация должна была сильно измениться с присоединением Ливонии (1561). Тогда в руки литовцев попали среди прочего хроники Тевтонского ордена. Ими, как известно, воспользовался Стрыйковский, см.: *Strykowski M. Kronika Polska, Litewska*. Т. I. S. 253–284. Все-таки источниками его известий о Миндовге были Третий свод литовских летописей и польские хроники, а ссылки на прусские и ливонские хроники в данном случае имеют, скорее всего,

«декоративный» характер, см.: Ibid. S. 254, 285, 288, 289, 292, 297, 299; *Strykowski M.*

O początkach. S. 194, 197–200.

[140] Ср.: *Gudmantas K.* Problem recepcji *Roczników* Jana Długosza.

[141] *Mathias de Mechovia*. *Chronica Polonorum*. Без пагинации, F. aa2_v. В нашем исследовании, безусловно, важен внешний вид источника, его «макет», а именно расположение текста, иллюстраций, «научного аппарата».

[142] *Mathias de Mechovia*. *Chronica Polonorum*. P. CLIII.

[143] Ibid. P. CLXV.

[144] *Strykowski M.* *O początkach*. S. 194: “*Tego Mendoga Litwa niebacznie a głupie w swych latopiscach nie wspomina, który był pierwszym królem koronowanym z stolca papieskiego litewskim i dzielniejszym nad wszystkie przodki swoje*”.

[145] См., напр.: *Jardine L., Grafton A.* Studied for Action: How Gabriel Harvey Reads His Livy // *Past and Present*. 129. 1990. P. 30. См. также заданный нами выше вопрос (№ 110).

[146] К такому выводу по отношению к Третьему своду пришел: *Jasas R.* *Wychovco kronika ir jos kilmė*. P. 21.

[147] В том, что в ВКЛ (во всяком случае, правящая элита) интересовались историческими сочинениями, не возникает ни малейших сомнений. Даже создание Второго (и особенно Третьего свода) частично можно связать с реакцией на Хронику Меховиты. Кроме того, надо иметь в виду тесные контакты элит Польши и Литвы.

Очевидно, что канцлер ВКЛ Гаштольд следовал примеру бывшего канцлера Польши, примаса королевства Я. Лаского, организатора пропаганды Оршанской победы (1514) при папском престоле в Риме и официальной польской историографии. Кроме всего прочего, Лаский вошел в историю в качестве цензора Хроники Меховиты, см.: *Barycz H.* *Szlakami dziejopisarstwa polskiego*. S. 19–39; *Tafiłowski P.* *Jan Łaski (1456–1531) kanclerz koronny i prymas Polski*. Warszawa, 2007.

Интересно, что короля Миндовга в своем трактате ок. 1550 г. кратко вспоминает Михалон Литвин (Венцлав Миколаевич), бывший слуга Гаштольда: “...*diadema quoque cum nomine regio obtinuerant Principi suo Mindavvgo, sacri baptismatis caractere insignito. Sed extincto illo rege, etiam nomen regium atque Christianum interierat*”, см.: *Michalonis Lituani*. *De moribus Tartarorum, Lituanorum et Moscorum, Fragmina X, multiplici Historia referta*. Basileae, 1615. P. 25. Венцлав мог быть причастен к «кухне» летописей или, по крайней мере, должен был быть сведущ в ней. Обратим внимание на наличие в его трактате вероятных заимствований из литовских летописей – «Повести о Подолье» и описания Хойницкой битвы, см.: Ibid. P. 24, 30. О Венцлаве Миколаевиче см.: *Ochmański J.* *Dawna Litwa*. S. 134–157; *Urzednicy centralni i dostojnicy*. Nr 941. Позитивный / нейтральный тон Венцлава контрастирует с интонацией Хроники Меховиты. Конечно, то обстоятельство, что Венцлав знал о короле Миндовге (его наиболее вероятный источник – та же Хроника Меховиты), еще не доказывает, что летописцы тоже прочли о короле Миндовге в упомянутой хронике. Но обратную версию (не заметили, не читали) следует считать маловероятной, поскольку к тексту Хроники они обращались не один раз.

Свидетельством рецепции исторических сочинений в ВКЛ также являются упомянутые выше реестры книг 1510 г. Больше сведений на этот счет имеется с середины XVI в. Вспомним, напр., бурную реакцию канцлера Николая Радзивилла Черного на «клевету» хрониста Мартина Кромера в январе 1564 г. в Варшавском сейме. Однако более детальное обсуждение данной темы, как и исторической культуры середины – второй половины XVI в., выходит за рамки нашей статьи.

[148] Акты, относящиеся к истории Западной России. СПб., 1848. Т. 2. № 144. С. 175.

Ср.: *Petrauskas R.* *Užmirštas karalius*. P. 61.

[149] *Pomniki*. S. 44. Такого рода легенды о «прикладном» использовании монарших корон были весьма распространены. Однако это тема специального исследования.

[150] *Kot S.* *Polska Złotego Wieku a Europa*. *Studia i szkice / wyboru dokonał, przygotował do druku i wstępem opatrzył H. Barycz*. Warszawa, 1987. S. 723.

[151] Ср.: *Petrauskas R. Užmirštas karalius*. P. 61.

[152] ПСРЛ. Т. 17, Стб. 256, 309, 435; *Pomniki*. S. 13. То, что резиденцией Тройдена была Кярнаве, подтверждается археологическими находками и информацией «Ливонской рифмованной хроники» (XIII в.) о Кярнаве как «земле короля Тройдена»: “*zû Kernowen [...] dô wart kuniges Thoreiden lant...*”, см.: *Livländische Reimchronik* / hg. von L. Meyer. Paderborn, 1876. S. 191. Ср.: *Dubonis A. Traidenis. Monarcho valdžios atkūrimas Lietuvoje (1268–1282)*. Vilnius, 2009. P. 165–168. Общепринято считать, что память неграмотного населения средневековой Европы не распространялась дальше, чем на 2–3 поколения, ср.: *Гуревич А. Я. Время // Словарь средневековой культуры*. М., 2003. С. 99. Но некоторые сугубо важные для общества или отдельно взятой общины события могли сохраняться и жить в коллективной памяти дольше; тогда они мифологизировались. Тема устной памяти в ВКЛ остается малоисследованной в научной литературе. Одна из причин этого заключается в том, что медиевисты, как правило, не интересуются полевыми исследованиями фольклористов.

К статъе К. Гудмантаса

Kymelcastrum captum 195
 Kinga vxor Boleslai pudici 137
 Kinga & Helena mundo abrenuntiant 147
 Kiowa Boleslao expugnatus 18.46
 Kyowa Georgio duce Russiæ capta 96
 Konigsbergk ciuitas Cruciferorū erecta. 161
 Korew Russiæ dux 6
 Korigal dux frater Vladislai occisus 272
 Kunegundis miraculis claret 189.
 Kunegundis pietas 130.178

L

Lacus pipini 125
 Ladislai regis Hungariæ obitus 59
 Ladis rex Hungariæ a Cumanis occisus 189
 Ladislaus infans Austriam ductus 302.
 Lancea sancti Mauricii 27.
 Largitas Alexandri 370
 Laus Vitowdi 288
 Laus Boleslai Chrabri 30
 Laus Henrici cū barba. 127 mors ibidem
 Lazari miser interitus 62
 Lech primus polonorum princeps 1.5
 Legatio arege persarū ad Kazimirum 338
 Legatio a rege Cipri 299
 Legatio impatoris græcorū & patriarchæ. 296
 Legati Venerorum item Thurcarum 348
 Legatus a latere poloniam venit 113.
 Legati po canonisatione. f. Stanislai. 157.
 Legati pro Kazimiro monacho 38
 Legati Romā duplices a Kazimiro iusto 101
 Legati a Benedicto pontifice poloniam 224.
 Legatus papæ ad Kazimirum polo: 322
 Legatus summi pontificis Caspar Episcopus
 Callensis 351
 Legio Domidani a Russitis victa 18
 Lesko primus 9. 10
 Lesko secundus ioco regnum adeptus 11
 Lesko tertius 11
 Leskonis tercii viginti filij naturales 11
 Lesko quartus 16
 Lesko Albus 107
 Lesko niger 174
 Liberalitas Boleslai 75
 Liberalitas Kazimiri secun. 29
 Libertas polonorum ab imperatore 27
 Libertas theutonum a Leskone data 177
 Limburg castrum erectum 12
 Lithuani a Ruthenis coesi 123
 Lithuani Poloniam vastant 190
 Lithuanorum districtus duo capti 190
 Lithuanorum excursio in Dobrzin 220
 Lithuanorum ingressus in Mazouiam 235.
 Lithuania vnde dicta 271
 Lithuani fidem suscipiunt eodem
 Locustarum copia Russiæ 61
 Locus coronationis regum Poloniæ 206
 Locustarum copia Poloniæ 233
 Locustarum prodigium. 340
 Loquela præter cōmunem cursum 86
 Lotharius rex Romanorū in Bambergk 79
 Lubek condita 12
 Lubeus castri expugnatio 68. 123.
 Luczko castrum obsessum 96

Luderus de Brunswigk Prussię magister 211.
 Ludolfus Konig Prussię magister 236
 Ludomilla. f. Wenceslai nutrix & auia 22
 Ludomillę interitus eodem.
 Lodouicus Hungarię in Polonię regem
 designatus 224. 248
 Lukerdis cōiux Przemislai ducis maioris po.
 Lutherus Prussię magister 222. (lonię 180
 M

Maczko Borkouicz famē extinctus 241
 Magistri Prusi conditiones Vladis: oblatę. 204
 Magna sanguinis effusio 144
 Magna fides militis in principem 118
 Magnificencia Boleslai 26.
 Mahumeti vulneratio & profligatio 330
 Mahumeti conflictus cōtra Hufzacassen 337
 Mansionaria Gneznenis instituta 298
 Mansionarij in Sweidnicz instituti. 366
 Manifestatio Sbignei in bello. 68
 Marchia a Lithuanis grassata 208
 Marchionatus Brandenburgen emersio 36
 Marchio Morauię Boleslaus occisus. 134
 Maria regina Hungarię mortua 292
 Maria Lodouici filia 257
 Marianus Suffraganeus Gracco: mortuus. 366
 Marcomanni 18
 Marsalcus Prussię Lithuanię vastator 219.
 Martyriū. f. Adalberti & corpis redēptio. 32
 Martyrium diui Stanislai 49
 Maslaus tyrannus victus 40
 Maxima clades theutonum & polo. a tharta.
 Maxima clades intestina. 108. (ris 133)
 Mazouia a Maslao dicta. 40. vastata. 122
 Mazouię clades 153
 Meydburgk conditum 12
 Meinhardus & Praczko Bohe: gubernat 310
 Mendolphus rex Lithuanorum alias Men-
 dog. 153. 161. 165
 Michael Kochmeister Prussię magister 296
 Michalko dux Halliciensis 120
 Myckelburgk castrum conditum. 12
 Micchow oppidum exustum. 371
 Migratio Vences: regis polonię in Bohe: 194
 Milites ordinis Cruciferorum victi. 219
 Minæ Graccouienstem in Elisabeth 256
 Miraculosum certamen in nubibus 170
 Miraculosa victorum liberatio 137
 Miracula mortem. f. Stanisl. concomitātia. 49.
 Miraculum. f. Stanislai in canonisatione. 158
 Miraculum in Crucifero factum 178
 Miraculum in ligno crucis 248
 Miser interitus Leskonis Albi 117.
 Miser Boles: interfectoris. f. Stanisl: interitus. 50
 Modigifilus Vandalorum rex 19
 Modon insula 352
 Monasterium in Trebnicz fundatum. 114
 Monasterium in Caluo monte fundatum. 30.
 Monaf. in Szczechow funda: 30. doratū. 82.
 Monasterium Brunuilcen fundatum 37
 Monasterium Thincense fundatur 41
 Monasterium. f. Kiliani fundatum 37
 Monasterium in Mogila. 44
 Monasterium Lubeus extructum 41.
 Monasterium in Strzelno fundatur 77.

hic ex plebis statu -

О. И. Дзярнович

Русь в лето- и историописании ВКЛ XVI–XVII вв.

Белорусско-литовское летописание (БЛЛ) XV–XVII вв. включает в себя общерусскую традицию. В нем выделяют Первый свод БЛЛ (1446), состоящий из общерусского нарратива в обработке хронистов ВКЛ и «Летописца великих князей литовских» (1428–1430) [1]. В первой половине XVI в. возник Второй свод БЛЛ – «Хроника Великого княжества Литовского и Жомойтского». На базе этих текстов позднее оформился Третий свод, известный как «Хроника Быховца». Она не только является важнейшим источником по истории ВКЛ, но и позволяет реконструировать историко-географические представления в ВКЛ в XVI в.

Историографическая традиция ВКЛ XVI–XVII вв., помимо летописания, включает в себя также первые авторские исторические сочинения, в частности Михалона Литвина и Альберта Виук-Кояловича. На примере Кояловича, главный труд которого “*Historiae Lituanae*” (1650) отстоит на 100 лет от “*De moribus Tartarorum, Lituanorum et Moschorum*” (1550) Михалона Литвина, мы можем проследить степень преемственности историографических концепций ВКЛ. Особое место в историописании ВКЛ этого периода занимают произведения авторов иноземного происхождения, работавших по заказу магнатов ВКЛ, например Матея Стрыйковского или Алессандро Гваньини. Притом А. Рогов показал, что Матей Стрыйковский, вероятно, использовал те же летописи, что и автор Хроники Быховца, и именно они были основным его источником по истории ВКЛ [2]. В XVI в. в ВКЛ зарождается также историко-документальный жанр (мемуаристика).

«Земля Руская» в белорусско-литовских летописях XV–XVII вв.

Летописание ВКЛ, начиная с Первого свода, представляет Русь в координатах государственно-политической принадлежности: «Летописец великих князей литовских» сообщает, как «взяша из Ляхов Казимера королевича на великое княжение Литовское, и посадиша его со честью на стольнечьном граде на Вил(ь)не и на всей Руской земли» (1440) [3]. Киевская Русь присутствует и в «Хронике Великого княжества Литовского и Жомойтского», Втором своде БЛЛ, где Киев XIII в. – «столец всея Руское земли» [4]. Но тогда же звучат и новые нотки и оценки: «Князь велики Скирмонт возьмет город Пинск и город Туров. И заплакала Русь великим плачем, иж так окрутне вси побиты от безбожное литвы» [5].

И тут стоит вспомнить обстоятельства создания «Хроники Великого княжества Литовского и Жомойтского». Исследования второй половины XX в. показывают, что она появилась в 1520-е гг. (между 1522 и 1527), и ее составитель, по мнению Ежи Охманьского, был тесно связан с Павлом Гольшанским и Альбрехтом Гаштольдом [6] (ил. 1, 2). Оба сановника входили в число самых влиятельных церковных и светских администраторов ВКЛ. Павел Гольшанский, представитель древнего княжеского рода, с 1507 г. был епископом Луцким, а в 1536 г. – епископом Виленским. А Альбрехт Гаштольд с 1522 г. – великий канцлер ВКЛ. Оба в молодости обучались в Краковском университете. Весьма вероятно, что именно под их влиянием в кириллической хронике появилась легенда о Палемоне [7], декларировавшая верховенство литвы над русью. Нейтральная концепция Первого свода БЛЛ, по-видимому, уже не удовлетворяла литовско-балтскую элиту ВКЛ: политические и идеологические акценты в это время поменялись. Русь в «Хронике Великого княжества Литовского и Жомойтского» выглядит на фоне Литвы слабой, она становится объектом экспансии литовских князей [8].

Но эти изменения привели и к концептуализации понятия «Русь» ВКЛ. Описывая войны начала XVI в., «Хроника Великого княжества Литовского и Жомойтского» следующим образом именует земли, подвергшиеся в 1512 г. нападению войск великого князя московского Василия III:

«Забывшы перемиря и прысяги своее, до паньства Руского воиско свое всылал и шкоды непрятельским обычаем чынил, и сам з воиском своим московским под Смоленьск прыходил» [9]. В старобелорусском языке слово «панство» имело в первую очередь значение «государство, страна» [10]. Появление понятия «панство Руское» свидетельствует о том, что в первой четверти XVI в. в представлениях интеллектуалов того времени Русь из аморфного, большого, не имеющего четких границ пространства преобразуется в некий «компактный» регион, который имеет к тому же свою политическую и культурную специфику и входит во владения Ягеллонов.

Но идея такового пространства затушевана в Третьем своде БЛЛ, известном как Хроника Быховца. Составленная как общегосударственный нарратив, Хроника предлагает новую, самостоятельную версию истории ВКЛ с 1453 по 1507 г., когда записи в ней обрываются.

Русь («русские земли») фигурирует в Хронике Быховца как органическая составная часть ВКЛ – «пануючы великому князю Жыкгимонту на Вильни и на Троцех, и на всех русских и литовских и жомойцких землях» [11]. Вместе с тем Русь стоит особняком: «И на тую ж осень князь велики Жыкгимонт, собравшы силу многую литовскую и ляхи, и прыде на Рускую землю, и стал под Мстиславем тры недели, и не взявши города пойде во свою землю» [12]. Здесь «своя земля» великого князя литовского показательно отделена от Руси. А описание великокняжеского визита в 1497 г. [13] в свою «землю Рускую» сообщает, какие регионы ВКЛ считали в конце XV в. русскими: «И на тую зиму князь велики Александро з великою княгинею Оленою и з паны ездил у в объезд по земли Руской, и был у Смоленску и в Витебску, и в Полоцку, и к весне паки возвратися к Вильни» [14].

Вопрос о времени создания Хроники Быховца остается нерешенным. Недавно выявленный в Национальном архиве в Кракове фрагмент Хроники датируют 1560–1570 гг. [15] Так или иначе, Хроника Быховца представляет собой наиболее поздний и полный свод БЛЛ. Описывая Русь нейтрально как составную часть ВКЛ, она манифестирует единство государства.

Память о Киевской Руси, ее культурно-географические реалии все еще живы в Хронике Литовской и Жмойтской («Вывод и початок о Великом князстве Литовском и Жмойтском, отколы възмоглися и пошли»). Она помнит времена, когда Русь «мела... зверхность» над «народом литовским» и когда «все пануючыи княжата киевские земле Руское монархии отбирали от них в дане веники и лыка на веровке» [16]. В отличие от раннего «Летописца великих князей литовских» эта хроника делает акцент на экспансии литвы на русские земли в середине XIII в.: «плендроване краев русских»; «выправа Литвы до Руских краин» [17]. А литовских князей выводит из Рима (легенда о Палемоне).

Хроника литовская и жмойтская является третьей частью большого синопсиса под названием Великая хроника («Летопис, то ест Кройника великая з розных многих кройникаров диалектом русским написана»). Она излагает всемирную историю от начала времен до конца XVI в. По своему содержанию Великая хроника близка Хронике Быховца, а особенно Хронике Стрыйковского. Предполагают, что Хроника литовская и жмойтская была составлена в первой половине XVII в. на южнобелорусских землях, возможно, в Слуцке. Это объясняет частое упоминание и прославление рода Радзивиллов в Хронике. В то время Слуцк принадлежал Радзивиллам (Биржанской протестантской линии).

Хроника литовская и жмойтская не статична в описании Руси. Применительно к XIII в. она объединяет «русские панства ку Берестю, которого тепер зовут Литовским», Полоцк и Киев [18]. Но в «литовский» период истории этого региона оформляется новая общность со своими историей и действующими лицами, в т. ч. мифическими. Так, по словам автора Хроники, кто-то из Радзивиллов вторгся в Подляшье, «где в той час ятвяги мешкали», «места и замки побуронья от Батия»; «тые все замки знову побудовал Радивил, а русь, христiane, которые были по оном несщасливом спустошеню Батиевом зостали, принял их ласкаве в свою оборону, а они ему на послушенство присягли». Это имело далеко идущие последствия: «Так Радивил моц и пановане свое в русских князствах и замках предреченных снадне за короткий час розмножил и розширил, и

писался таковым титулом: Радивид Монтвиловичь Жомойтский и Литовское земли дедичный пан, перший великий князь русский новгородский» [19]. После этого Новгородок фигурирует уже как столица «князства Руского и Литовского по Вили реце» [20].

Так складывается представление о «Литовской Руси» под властью великих князей литовских. На востоке ВКЛ она охватывала Полоцк, Витебск, Смоленск и Друцк, где литовские князи «закон и веру христианскую рускую приняли» [21]. Вместе с тем продолжало быть в обиходе и более широкое представление о Руси. Так, о событиях 1320-х гг. хронист пишет: «Резанское князство было здавна можнейшее над иншии все князства руские, котрое князство лежит межи Окою и Доном, реками великими и славными, з котрых одна Танаис, або Дон речоная, Азию и Европию делит, а впадает в Мертвое море, або Чорное» [22]. Но Рязань выступает так же, как часть «всех инших краин московских». В сюжете о Куликовской битве (1380), а он занимает довольно значительное место в Хронике, Мамаю противостоят русские князья, русские витязи, русское воинство [23]. То есть в ней Русь фигурирует в узком и широком смысле. Когда речь идет о взаимодействии, контактах или совместном отпоре внешней (выходящей за рамки восточного славянства) силе, будущие российские территории выступают в Хронике Великого княжества Литовского и Жомойтского обобщенно широко как Русь. Но если контекст «внутренний», то под Русью в Хронике следует понимать «Русь Литовскую», а северо-восточные земли руси – обобщенно как «Москву» или «земли московские».

Наиболее цельный образ «локальной» Руси мы находим в новелле об утверждении Статута ВКЛ 1529 г.: после коронации молодого великого князя литовского Сигизмунда Августа в качестве польского короля в 1530 г. «того ж року Литве и всей Руси даны суть права писанные з ухвалою всех станов в день святого Михаила в Кракове» [24]. Эта Русь как надрегиональная общность («всея Русь» ВКЛ) и всесословная («з ухвалою всех станов») представляла собой объект политики и права ВКЛ.

На примере Баркулабовской летописи рассмотрим, какое отражение это нашло в памятниках местного летописания. Летопись составлена в начале XVII в. в местечке Баркулабово (Баркалабово) на востоке современной Беларуси: этому региону в ней и уделено наибольшее внимание. Ее автором считают предположительно православного священника Федора Филипповича Могилевца [25]. В летописи так говорится о голоде 1583 г.: «Все погорело у Литве, а звлаца около Менска, около Вилни. Люди убогия з хлеба на Русь давалися – молодцы, жонки, девки, много на Русь и на Украину понаходило» [26]. Одна на другую в ней накладываются две системы территориальных координат [27]. *К первой* принадлежат «Литва», «Русь», «Украина», Волынь, Подолье. «Русь» – это Полоцк, Витебск, Орша, Мстислав, Кричев, Могилев, Головчин, Чечерск, Гомель, Любечь, Речица, Быхов, Рогачев. «Литва» – Минск (Минск), Новогрудок, Вильно. «Украина» тождественна Киеву, т. е. исторической Киевщине. Отдельно упомянуты регионы Волынь и Подолье. *Ко второй* – рудименты представлений жителей Приднепровья о его делении на «верх» и «низ», совершенно иначе представляющим географическую карту. «Верх» охватывал такие города, как Шклов, Друцк, Дубровно, Круглое, Витебск, Полоцк и Минск. Очевидно, эти представления укоренились еще со времен Киевской Руси. Тогда «верх» не входил в состав «Русской земли». То есть деление на «верх» и «низ» – более древнее, чем деление на «Литву» и «Русь» ВКЛ. Подчеркнем, что подобные региональные представления бытовали в конце XVI – начале XVII в. именно на территории «малой» Руси (Руси ВКЛ).

В белорусско-литовском летописании середины XV – начала XVII в. все еще проглядывают контуры основных этнокультурных общностей ВКЛ – Литвы и Руси. Киевская Русь занимает в БЛЛ видное место. Особенно это заметно в Первом и Втором летописных сводах. Второй свод отличается от Первого тем, что в нем явственна поляризация элит Литвы и Руси. В первой четверти XVI в. появляется такое понятие, как «панство Руское» (в границах ВКЛ). Однако в Хронике Быховца (Третий свод) эти этнокультурные противоречия сглажены, а Русь обретает четкие границы. Как вариант, ее локализуют на северо-востоке современной Беларуси и относят к

ней также Смоленск. Двойное понимание понятия «Русь» – его «узкая» регионализация при одновременно широком прочтении – затрудняли процесс формирования новой надрегиональной общности руси на территории центра и востока ВКЛ (на будущей территории Беларуси).

Русь в историописании ВКЛ XVI–XVII вв.

Как трансформировался образ Руси в авторских исторических сочинениях в ВКЛ XVI–XVII вв.?

Полемический трактат “*De moribus Tartarorum, Lituanorum et Moschorum*” Михалона Литвина (ил. 3) во многом передает то политическое напряжение, которое существовало в среде шляхты и мещанства ВКЛ в середине XVI в. по поводу этнокультурной доминанты как в государстве в целом, так и в отдельных его частях. Этот трактат был преподнесен в 1550 г. королю и великому князю Сигизмунду Августу. Впервые он был опубликован в Базеле в 1615 г. [28] в конволюте с опусом Яна Ласицкого «О богах Жемайтии». А до нас дошел в 10 фрагментах.

В важном для нас, пятом, фрагменте трактата Михалон Литвин знакомит с языками и народностями ВКЛ. И замечает: «Мы изучаем московские письма (*litteras Moscoviticas*), не несущие в себе ничего древнего, не имеющие ничего, что возбуждало бы к доблести, поскольку рутенский язык (*idioma Ruthenuva*) чужд нам, литвинам, т. е. италианцам (*Italianis*), происшедшим от италийской крови» [29]. Далее он пересказывает легенду о Палемоне и его окружении, некогда высадившихся на балтийский берег: «И пристали корабли предков наших к побережью... полагают, они вышли на сушу там, где ныне находится крепость Жемайтии Плотели (*Ploteli*)»; «Пройдя оттуда дальше, они покорили соседний народ ятвягов (*jaczvingos*), потом роксоланов (*roxolanos*), или рутенов (*ruthenos*), над которыми тогда, как и над московитами (*Moscis*), господствовали заволжские татары; и во главе каждой рутенской крепости стояли так называемые баскаки (*basskaki*). Они были изгнаны оттуда родителями нашими италами (*italis*), которые после стали называться литалами (*litali*), потом – литвинами (*Litvani*). Тогда с присущей им отвагой, избавив рутенский народ (*populis Ruthenicis*), земли и крепости от татарского и баскакского рабства, они подчинили своей власти все от моря Жемайтского (*a mari Samagitico*), называемого Балтийским (*Balteum*), до Понта Эвксинского, где [находится] устье Борисфена, и до границ Валахии (*Valachiae*), другой римской колонии и земель Волыни (*Voliniae*), Подолии (*Podoliae*), Киевщины (*Kijoviae*), Северы (*Siewer*), а также степных областей вплоть до пределов Таврики и Товани (*Towani*), [места] переправы через Борисфен, а отсюда распространились на север к самой крайней и самой близкой к стольному граду Московии крепости Можайску (*Mozaisco*), однако, исключая ее, но включая Вязьму (*Wiazmam*), Дорогобуж (*Dorohobusz*), Белую (*Biela*), Торопец (*Toropetz*), Луки (*Luki*), Псков (*Pskov*), Новгород (*Novihorod*) и все ближайшие крепости и провинции» [30]. Таким образом, Михалон Литвин различает рутенов (роксоланов) и московитов. Под рутенами, освобожденными «италийцами» от «татарского и баскакского рабства», он понимает в первую очередь ныне украинские земли, некогда зависимые от Орды. Отмечает и продвижение литвинов в сторону Москвы. Восхваляя «Литву хоробрую» [31], он вместе с тем снисходителен и даже уважителен к московитам и татарам, которых оценивает заедино (!): «Москвитяне (*Mosci*) и татары намного уступают литвинам (*Lituanis*) в силах, но превосходят их трудолюбием, любовью к порядку, умеренностью, храбростью и прочими достоинствами, которыми упрочиваются королевства» [32].

И все же что стоит за отождествлением *litteras Moscoviticas* и *idioma Ruthenuva* у Михалона Литвина? Насколько они синонимичны?

Кто такой Михалон Литвин? В историографии на этот счет были разные мнения. Многие склонны считать, что “*De moribus Tartarorum, Lituanorum et Moschorum*” написал Михаил Тышкевич, боярин и великокняжеский дворянин, упоминаемый в источниках 1528–1552 гг. Матвей Любавский полагал, что Михалон – это подлинное имя автора трактата (ил. 4). А поскольку Михалон Литвин упоминал в своем трактате, что был в Крыму во времена хана Саип-Гирея (1533–1551), то историк и отождествил его с послом ВКЛ в Крыму в 1538–1539 гг.

Михаилом Тышкевичем [33]. У самого Михалона мы найдем формулу “*Idioma Ruthenum alienum sit a nobis Lituanis*” (V, 23). Это указание было оставлено М. Любавским без внимания, хотя он, конечно, знал о русинском происхождении рода Тышкевичей. Против такого предположения выступил другой российский исследователь – Иван Лаппо. Он пытался доказать, что “*De moribus Tartarorum, Lituanorum et Moschorum*” опус затронутого реформационными исканиями католика, восславившего римское происхождение предков. Потому Лаппо видел в нем литовца [34].

Польский историк Ежи Охманьский высказал версию, что “*De moribus Tartarorum, Lituanorum et Moschorum*” принадлежит перу Венцлава Миколаевича из Майшиогалы (ок. 1490–1560) [35]. Сегодня она находит наибольшую поддержку среди исследователей. Если она верна, то оценки этнокультурной ситуации в регионе, которые мы найдем в трактате, действительно более подходят именно представителю элиты балтского происхождения.

Михалон Литвин поднял еще одну важную тему. Тему различения понятий «Русь» и «Москва». Во второй половине XVI в. такое разграничение закрепилось в историописании ВКЛ. Однако насколько оно способствовало изменениям в самоидентификации русинской шляхты ВКЛ? Может, такой новый для ВКЛ второй половины XVI в. историко-документальный жанр, как мемуаристика (диариушы) [36], хоть отчасти поможет нам ответить на этот вопрос.

Одним из первых сочинений подобного рода в ВКЛ является Диариуш новогрудского подсудка Федора Евлашевского (1546–1616), который он вел в 1603–1604 гг. [37] Интересным в нашей связи представляется то, как он описывал происхождение своих родственников по линии жены: «В Торуни привитал новый рок 1577... уступилэм в малжэнство светое з теперешнею малжонкою моею Ганною Болотовною, сестрою пана Данила Болотовича з Руси» [38]. Предок Болотовичей еще в XV в. переселился из Московского княжества в ВКЛ: «Которых ест продок человек значный, еще за короля Казимира з Москвы был приехал, на име Антони Болото. И был славным мужем и потомки его през час немалый». Далее Евлашевский объясняет, где находится имение Болотовичей на Руси: «А другие, з них розродившисе, розно се розышли и, под паны некоторыми оселости боярские побравши, яко то вэ Шклове и инде мешкають» [39].

Наиболее артикулированно позиция элит ВКЛ относительно «принадлежности» Руси звучит в стихотворном диалоге “*Rozmowa iednego Polaka z Moskwą na zamku moskiewskim a(nn)o 1601*” [40]. Это произведение связано с посольством Льва Сапеги в Москву к царю Борису Годунову в 1600–1601 гг. Его автор – шляхтич-протестант из ВКЛ, литератор Илья Пельгримовский (Элияш Пельгжымовский, ок. сер. XVI в. – до 6 авг. 1605 г.) [41]. В этой «Беседе» поляк Иван (sic! – О. Д.) и москаль Игнат спорят в т. ч. о государственном устройстве в своих странах. Участник посольства Иван прямо объявляет, почему польский король никогда не будет титуловать московского правителя царем русским: «И в нашем королевстве русских земель много» [42].

Своеобразный итог историописанию ВКЛ в середине XVII в. подвел Альберт (Войтеха) Виюк-Коялович (1609–1677). В 1627 г. он вступил в Орден иезуитов, в 1628–1632 гг. обучался в Виленском и Несвижском коллегиумах, а в 1634–1638 гг. – на теологическом факультете Виленской академии, где в 1645 г. получил степень доктора теологии, а потом до 1658 г. преподавал схоластику. В 1654–1655 гг. он был избран ректором Виленской академии. Коялович автор ряда полемических сочинений, направленных против кальвинистов. Но не насыщенная академическая жизнь сделала его известным в образованных кругах ВКЛ и Речи Посполитой второй половины XVII в. Главное произведение виленского иезуита – история Литвы на латыни. Первая ее часть издана в Гданьске в 1650 г., вторая – в Антверпене в 1669 (ил. 5).

В предисловии к первой книге своей “*Historiae Lituaniae scribende occasion*” Коялович признавался, что это не просто перевод хроники Стрыйковского, а ее ревизия «в соответствии с требованиями и законами письменного трактата» [43]. По словам Кояловича, Хроника Стрыйковского написана на польском, потому недоступна иноязычному читателю, а кроме того, она во многом нарушает риторические нормы и принципы работы историка. По его признанию,

он вознамерился переписать историю Стрыйковского (притом на латыни) сообразно лучшим риторическим образцам и руководствуясь исторической правдой. Коялович при этом отказывается от метафорического стиля Стрыйковского в пользу рассказывающего линейную историю исторического нарратива.

Коялович считал религию важнейшим атрибутом национального. Ни этнокультурные традиции, ни язык не отличали литовцев от русинов, но их вероисповедание. Принадлежность к католицизму являлась главной характеристикой литовца-шляхтича в представлении Кояловича. В его понимании нацию объединяют общие интересы и общее прошлое. С этой целью он и обратился к истории Литвы. Его «литовскую нацию» – а понятие “*natio*” Коялович использует в своем труде часто – мы вполне могли бы сегодня трактовать в духе теории современной нации Бенедикта Андерсона как «воображаемое сообщество». Неудивительно в этом контексте, что Белую Русь Коялович утверждает в предисловии к первому тому своей Истории как одну из провинций Литвы (“*ut et Russiae albae ulteriores provinciae*”) [44]. Фактически Коялович переносит представление о Руси как об одном из регионов ВКЛ на Белую Русь.

В историописании ВКЛ XVI–XVII вв. образ «руси» / «Руси» связан с активной полемикой, сопровождавшей процесс политической и культурной унификации государства. А также с эмансипацией шляхты (боярства) этнического литовского происхождения, находившейся поначалу под влиянием культурной рутенизации, а в дальнейшем – полонизации. Успехи в формировании единого политического народа ВКЛ – сословия шляхты – привели в т. ч. к регионализации понятия «Русь» в публичном дискурсе. В XVII в. регион «Русь» (северо-восток ВКЛ) все чаще идентифицируют с «Белой Русью». Однако хороним (региональное название) «Белая Русь» таил в себе сюрпризы.

«Рождение» Белой Руси

В XVI в. понятие «Белая Русь» звучит на востоке Европы все чаще. Но его историко-географическое наполнение меняется, открывая возможности для складывания новой надрегиональной общности.

До конца XV в. абсолютное большинство упоминаний о Белой Руси (*Alba Russia*) связано с западными литературными памятниками. Так там называли земли Великого Новгорода [45]. Позже под «Белой Русью» стали понимать земли, подвластные великому князю московскому. Однако некоторые польские хронисты уже в XIV в. локализовали Белую Русь в современной Беларуси. Так, в Хронике Польши (1382) Яна из Чарнкова Полоцк назван «крепостью Белой Руси». По словам хрониста, князь Ягайло с матерью был заключен “*in quodam Castro Albae Russiae Polozk dicto*” [46]. В 1512 г. польский хронист Ян со Стробницы в одном из своих трактатов распространил понятие «Белая Русь» на все русские земли ВКЛ, а также Великого Новгорода [47]. Вслед за Яном со Стробницы Мартин Кромер в 1548 г. широко использовал название «Белая Русь», имея в виду русские земли ВКЛ. Притом, похоже, он имел вполне конкретное представление о Белой Руси. Смоленск он называл ее важнейшим городом. Однако такие известные польские хронисты XVI в., как Ян Длугош, Бернард Ваповский и Мартин Бельский, не знали «Белой Руси». Для обозначения культурно-географических реалий этого региона они использовали понятия «Русь» и «Литва». Все эти авторы самым непосредственным образом повлияли на труды Стрыйковского и Гваньини, были их источниковой базой.

Безусловно, в XVI–XVII вв. русь ВКЛ задумывалась о своей этнокультурной самоидентификации. Но если в ее летописной традиции сохранялась скорее старая консервативная система координат руси / Руси в рамках ВКЛ и украинских земель Польского королевства, то в авторских сочинениях дело обстояло уже иначе.

Чтобы проиллюстрировать это, обратимся к фигуре Соломона Рысинского [лат. *Solomonis Risinius (Pantherus)*, ок. 1560–1625], поэта-латиниста, а также, как мы бы определили его сегодня, фольклориста. Он происходил из кальвинистской шляхты. Его отцом предположительно был

Федор Рысинский герба «Остоя», родовое имение которого, Рысин, размещалось в Полоцком воеводстве, но во время Ливонской войны оказалось на территории, занятой московскими войсками (ныне Себежский район Псковской области). Соломон Рысинский получил образование в Лейпцигском (имматрикулирован в 1582 г.) и Альтдорфском (имматрикулирован в 1586 г.) университетах Германии. С 1596 г. Рысинский на службе у Радзивиллов, в т. ч. участвовал в создании впоследствии знаменитой протестантской школы в Слуцке. В 1600 г. перешел на службу к воеводе Виленскому и великому гетману Христофору Николаю Радзивиллу Перуну, стал воспитателем его сына Януша. При его дворе Рысинский выступал также в качестве придворного поэта и переводчика. В частности, Виленский евангелический синод поручил ему перевести на польский язык псалмы царя Давида [48]. Он также принимал участие в подготовке изданий типографии Петра Бластуса Кмиты в Любче под Новогрудком. Наиболее же известен Рысинский как собиратель и публикатор (параллельно на польском и латыни) первого свода народных пословиц и поговорок [49] (ил. 6). (Их он собирал более 30 лет.) И хотя на титуле они обозначены как польские, современные филологи находят совпадения записей Рысинского и фольклора Новогрудчины. По этой причине есть тенденция рассматривать его «польские пословицы» как славянские / «сарматские» пословицы Речи Посполитой. Кроме того, Рысинский перевел на латынь стихи поэта-панегириста Андрея Римшы, написанные на старобелорусском языке.

Для нас Соломон Рысинский имеет важное значение вот по какому поводу. 2 декабря 1586 г. молодой литвинский шляхтич был записан в мatriкулы Альтдорфского университета как *Salomon Pantherus Leucorussus* [50]. Это – греко-латинская калька с его имени. *Pantherus* было тождественно «Рысинский», а *Leucorussus* было образовано из двух слов: греч. *leuco* – белый, лат. *russus* – русин. И в письме к своему другу, немецкому юристу Конраду Риттерсгаузену Рысинский назвал своей родиной *Leucorossia* [51]. Существует и еще один эпистолярный текст, который позволяет несколько шире посмотреть на этнокультурную самоидентификацию Рысинского. Еще во время учебы в Альтсдорфе Рысинский подготовил к публикации свою переписку с известными людьми того времени. В письме к одному из них, Амвросию Станкару, Рысинский в стихотворной форме прославляет родину: «Вот я, кого родила на границе Москвы многоснежной славная зверем охотничьим, пущами, борами Русь» [52]. Рысинский отделяет свою Русь, *Leucorossia*, от Московии. Это Русь ВКЛ.

Остается вопрос, относил ли Рысинский к *Leucorossia* также сегодняшних украинцев. Ответа на него нет. Но следует отметить, что в его творчестве громко заявляет о себе великолитовский патриотизм. Находясь при Радзивиллах, он превозносил их. Вот несколько примеров из его панегириков: «Друг короля из Сарматии князь Радзивилл появился, / Слава великая, знамя и сила литовской земли» (панегирик «Ревель»); «Доблестно войско Литвы: Кокенгаузена стены свидетель. / Руку вождя Радзивила и воинов смелых отряд» (панегирик «Кокенгаузен»); «Князь Радзивилл знаменитый, литовской отчизны глава» (панегирик «Кирпенсиум») [53].

Мы помним, что после Люблинской унии ВКЛ включала в себя уже только земли сегодняшней Беларуси, но не Украины. В т. ч. поэтому, а также исходя из общей направленности поэзии Рысинского, нам представляется допустимым видеть в его *Leucorossia* именно контуры сегодняшней Беларуси [54]. Примечательно, что в Евангелически-реформатской церкви Литвы – *Unitas Litvaniae*, где Рысинский был видной фигурой, существовал Русский дистрикт, позже переименованный в Белорусский. Эта религиозно-административная единица объединяла кальвинистские общины Полоцкого, Витебского, Мстиславского и Минского воеводств.

«Левкорусом» Рысинский активно декларировал себя в молодые, студенческие годы. В зрелом возрасте для него более важной стала тема «славянскости». Свои поздние сочинения он предпочитал подписывать как «сармат»: *Solomonis Rysinii Sarmatae* [55]. Очевидно, эта его славянская самоидентификация явилась следствием все более очевидного размежевания между русинами и этническими литовцами в ВКЛ. А «славянскость» в Речи Посполитой в свою очередь

все более приобретала черты «польскости», или, в культурно-политическом понимании, «сарматизма».

Вообще, понятие «Белая Русь» в Речи Посполитой употребляли с конца XVI в. по большей части применительно к Полотчине. С 1620-х гг. оно закрепилось (более широко) за восточными, Подвинско-Поднепровскими, землями ВКЛ (ил. 7). В Московии Белой Русью в первой половине XVII в. называли все восточнославянские земли Речи Посполитой, а их жителей – «белорусцами». Позже название «Белая Русь» слилось с тем, как его понимали в Речи Посполитой.

Заключение (несколько рабочих тезисов)

На протяжении XVI – первой половины XVII в. в лето- и историописании ВКЛ оформлялось представление о Руси как регионе, входившем в состав Великого княжества Литовского – от Киева до Полоцка. Его субъективация проявилась уже в Белорусско-литовском летописании XV–XVI вв. Иногда для его обозначения использовали понятие «Белая Русь». В раннее Новое время на общеевропейской шкале истории Русь предстала цельным по своим характеристикам – историко-географическим, культурным и конфессиональным, политико-государственным – регионом. Москва стояла особняком. Особый статус – как Русь Короны Польской – имел Львов. Дискуссионным остается этническое наполнение этих территорий.

Окончательное разделение Руси / руси следует отнести к середине – второй половине XVII в. Это стало следствием даже не столько Люблинской и Берестейской уний, сколько кризиса Речи Посполитой, казацких войн и установления протектората московского царя над Левобережной Украиной.

В свою очередь, на территории Руси в составе ВКЛ в это время протекали сложные этнокультурные процессы, связанные с политическим и конфессиональным расширением «Литвы» на восток ВКЛ и одновременно языковой экспансией «Руси» на «историческую Литву».

Одновременно странный в своей неопределенности регион «Белая Русь» перемещался на ментальной карте восточных славян по всему северу Восточной Европы, пока ему не суждено было остановиться на Полотчине.

Сам механизм выделения Руси ВКЛ («Литовской Руси») из общего пространства Восточной Европы в самостоятельный регион способствовал появлению еще одной версии Руси – «Белой Руси». До середины – второй половины XVI в. «Белая Русь» не являлась самоназванием для жителей сегодняшней восточной Беларуси. Да и для хронистов и историописателей того времени она не была этнонимом. Но уже в конце XVI – начале XVII в. мы наблюдаем этнизацию этого понятия в трудах русинов-интеллектуалов. Например, в текстах Соломона Рысинского. Но в итоге «Белой Руси» была уготована судьба стать именем нации.

[1] См.: *Чамярыцкі В. А.* Беларускія летапісы як помнік літаратуры. Мн., 1969. С. 119–134; *Лурье Я. С.* Общерусские летописи XIV–XV вв. Л., 1976. С. 38–41, 115–116.

[2] *Рогов А. И.* Русско-польские культурные связи в эпоху Возрождения (Стрыйковский и его Хроника). М., 1966. С. 128.

[3] Летапісец вялікіх князёў літоўскіх // Летапісы і хронікі Вялікага Княства Літоўскага (XV–XVII стст). / уклад., прадм., камент. В. А. Чамярыцкага. Мн., 2015. С. 108–109.

[4] Хроніка Вялікага Княства Літоўскага і Жамойцкага // Летапісы і хронікі Вялікага Княства Літоўскага (XV–XVII стст). Мн., 2015. С. 226.

[5] Хроніка Вялікага Княства Літоўскага і Жамойцкага. С. 230.

[6] *Ochmański J.* Nad Kroniką Bychowca // *Studia źródłoznawcze.* 1967. T. XII. S. 159.

[7] *Jučas M.* Lietuvos metraščiai ir kronikos. Vilnius, 2002. P. 59–63.

- [8] *Чамярыцкі В. А.* Жывыя сведкі далёкай мінуўшчыны // *Летапісы і хронікі Вялікага Княства Літоўскага (XV–XVII стст).* Мн., 2015. С. 57–58.
- [9] *Хроніка Вялікага Княства Літоўскага і Жамойцкага.* С. 280.
- [10] *Гістарычны слоўнік беларускай мовы.* Вып. 23: *Осударский – Паписта* / пад рэд. А. М. Булыкі. Мн., 2004. С. 434.
- [11] Транслітэрацыя с латынскага тэкста Вячаслава Чэмерицкага: *Хроніка Вялікага Княства Літоўскага, Жамойцкага і Рускага (“Хроніка Быхаўца”)* // *Летапісы і хронікі Вялікага Княства Літоўскага (XV–XVII стст).* С. 180.
- [12] *Хроніка Вялікага Княства Літоўскага, Жамойцкага і Рускага (“Хроніка Быхаўца”).* С. 178.
- [13] *Pietkiewicz K.* Itinerarium króla Aleksandra Jagiellończyka 1492–1506. Warszawa, 2016. S. 62.
- [14] *Хроніка Вялікага Княства Літоўскага, Жамойцкага і Рускага (“Хроніка Быхаўца”).* С. 202.
- [15] *Gudmantas K.* Lietuvos metraščio Vavelio nuorašas (fragmentas) // *Senoji Lietuvos literatūra.* Т. 34. Vilnius, 2012. P. 121–151.
- [16] Полное собрание русских летописей (далее – ПСРЛ). Т. 32 / сост. и ред. тома Н. Н. Улащик. М., 1975. С. 17.
- [17] Там же. С. 18.
- [18] ПСРЛ. Т. 32. С. 17.
- [19] Там же. С. 19.
- [20] Там же. С. 21.
- [21] Там же. С. 26.
- [22] Там же. С. 38.
- [23] Там же. С. 52, 57.
- [24] Там же. С. 107.
- [25] Подробнее о дискуссии по поводу авторства Баркулабовской летописи см.: *Суша А.* Баркалабаўскі летапіс – унікальны помнік беларускага летапісання // *Баркалабаўскі летапіс.* Мн., 2013. С. 81–86.
- [26] ПСРЛ. Т. 32. С. 176.
- [27] *Латышонак А.* Нацыянальнасць – беларус. Смаленск, 2009. С. 178.
- [28] *Michalonis Litvani.* De moribus Tartarorum, Lituanorum et Moschorum fragmina X multiplici historia referta. Nunc primum per I. Jac. Grasserum, C. P. ex manuscripto authentice adite. Basilieae apud Conradum Waldkirchium, MDCXV. P. 1–41.
- [29] В русском переводе см.: *Михалон Литвин.* О нравах татар, литовцев и московитов / пер. В. И. Матузовой, отв. ред. А. Л. Хорошкевич. М., 1994. С. 85–86.
- [30] Там же. С. 86–88.
- [31] Там же. С. 76.
- [32] Там же. С. 75.
- [33] *Любавский М. К.* Кто был Михайло Литвин, написавший в первой половине XVI в. трактат «О нравах татар, литовцев и москвитян» // *Российская ассоциация научно-исследовательских институтов общественных наук. Ученые записки Института истории.* М., 1929. Т. 4. С. 49–54.
- [34] *Ланно И. И.* Литовский статут 1588 г. Каунас, 1936. Т. I. Ч. 2. С. 333, прим.
- [35] *Ochmański J.* Michalon Litwin i jego traktat o zwyczajach татарów, litwinów i moskwicinów z połowy XVI w. // *Kwartalnik historyczny.* 1976. R. 83. Z. 4. S. 765–783; *Охманьский Е.* Михалон Литвин и его трактат о нравах татар, литовцев и москвитян середины XVI в. // *Россия, Польша и Причерноморье в XV–XVIII вв.* М., 1979. С. 97–117.
- [36] *Таранеўскі В. У.* Штрыхі да «Успамінаў» Ф. Еўлашоўскага і «Реестра списань...» Ф. Кміты-Чарнабыльскага // *Ученые записки. Витебский государственный университет им. П. М. Машерова: Сб. научных ст.* 2007. Т. 6. С. 177–190.
- [37] *Свяжынскі У. М.* «Гістарычныя запіскі» Ф. Еўлашоўскага. Мн., 1990.

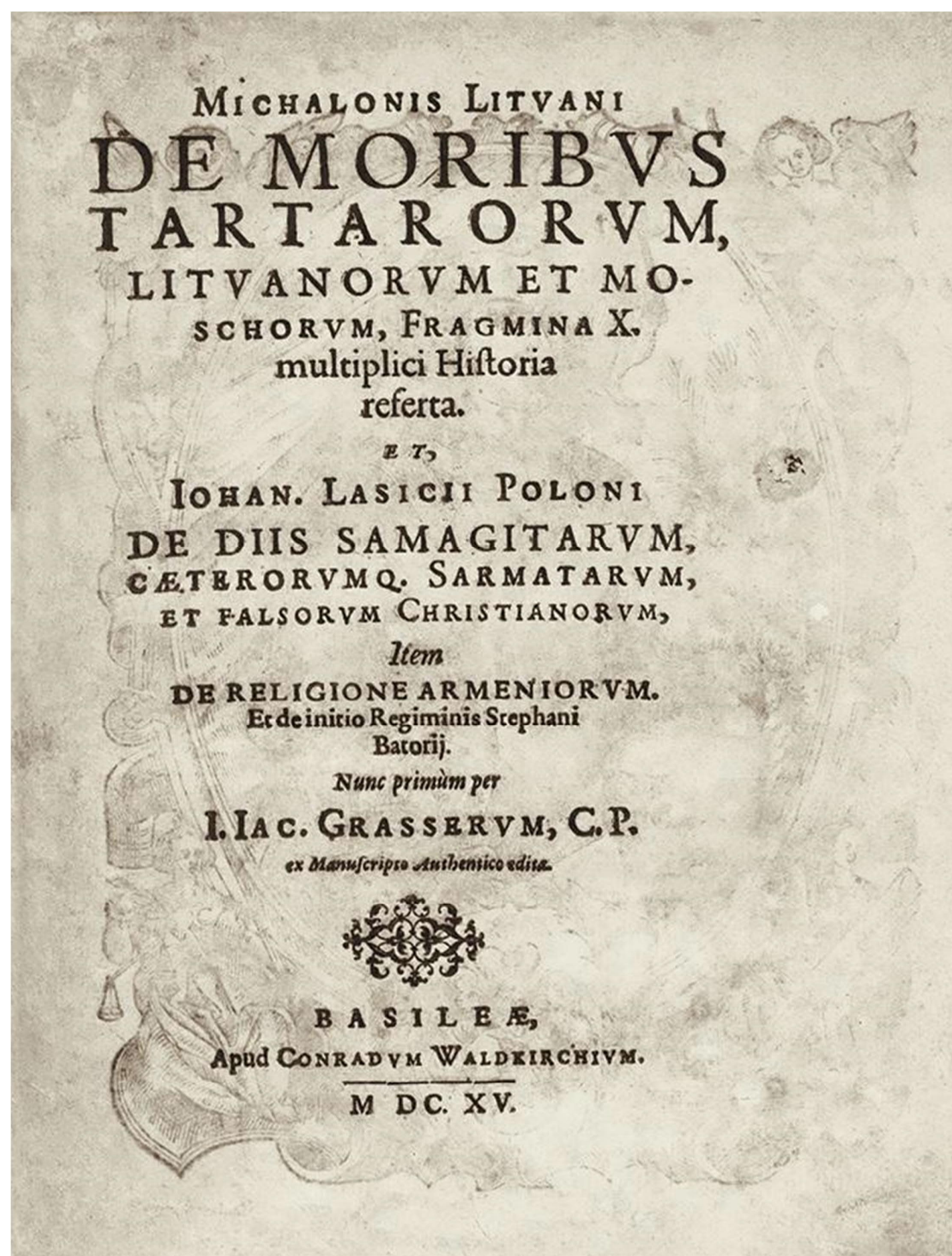
- [38] *Еўлашоўскі Фёдар*. Дыярыуш // Анталогія даўняй беларускай літаратуры: XI – першая палова XVIII ст. Мн., 2003. С. 490.
- [39] *Еўлашоўскі Ф.* Дыярыуш. С. 490.
- [40] *Pielgrzymowski Elias*. Poselstwo i krótkie spisanie rozprawy z Moskwą: Poselstwo do Zygmunta Trzeciego / wydał i opracował Roman Krzywy. Warszawa, 2010. S. 27–212.
- [41] *Рак А.* Вершаваны дыялог Гальяша Пельгрымоўскага “Rozmowa iednego polaka z moskwą na zamku moskiewskim a(nn)o 1601” // Працы кафедры гісторыі беларускае літаратуры Белдзяржуніверсітэта. Т. 3. Мн., 2002. С. 124–128; Гісторыя беларускай літаратуры XI–XIX стагоддзяў у двух тамах. Т. 1: Даўняя літаратура XI – першай паловы XVIII стагоддзя. Мн., 2006. С. 481–492.
- [42] *Пельгрымоўскі Гальяш*. Гутарка аднаго паляка з маскалём на маскоўскім замку ў годзе 1601 // Анталогія даўняй беларускай літаратуры: XI – першая палова XVIII ст. С. 506.
- [43] *Historiae Lituae pars prior, de rebus Lithuanorum ante susceptam Christianam religionem conjunctionemque... cum regno Poloniae*. Dantisci, 1650. P. A [1] – A v.
- [44] *Historiae Lituae pars prior*. Dantisci, 1650. P. A [05v].
- [45] *Белы А.* Хроніка Беларусі. Імагалогія Беларусі XII–XVIII ст. 2-е выд. Смаленск, 2013. С. 70–84.
- [46] *Kronika Jana z Czarnkowa (Joannis de Czarnkow. Chronicon Polonorum)*. Oprac. J. Szlachetowski // *Monumenta Poloniae Historica*. Lwów, 1872. Т. II. S. 619.
- [47] *Łatyszonek O.* Od rusinów białych do białorusinów. С. 76–82.
- [48] *Psalmi Dawida podług dawnych not wierszem polskim*. Lubecz ad Chronum, 1614.
- [49] *Proverbiorum Polonicorum a Solomone Rysinio Collectorum Centuria Decem et Octo*. Lubecz ad Chronum, 1618.
- [50] *Die Matrikel der Universität Altdorf* / hg. von Elias von Steinmeyer. Т. I: Text. Würzburg, 1912. S. 29.
- [51] *Порецкий Я. И.* Соломон Рысинский: Solomo Pantherus Leucorussus (конец XVI – начало XVII вв.). Мн., 1983. С. 8.
- [52] *Epistolarum Salomonis Pantheri libros duos*. Aldorphii, 1587. I, IV; *Порецкий Я. И.* Соломон Рысинский. С. 14.
- [53] *Порецкий Я. И.* Соломон Рысинский. С. 64–66.
- [54] *Латышонак А.* Навуковыя крыніцы самаакрэслення Саламона Рысінскага як беларуса // *Рэфармацыя і грамадства: XVI стагоддзе*. Мн., 2005. С. 126–131.
- [55] *Solomonis Rysinii Sarmatae, ad epistolas L. Annaei Senecae, philosophi Stoici, notarum sive conjecturarum liber*. Noribergae, 1620.



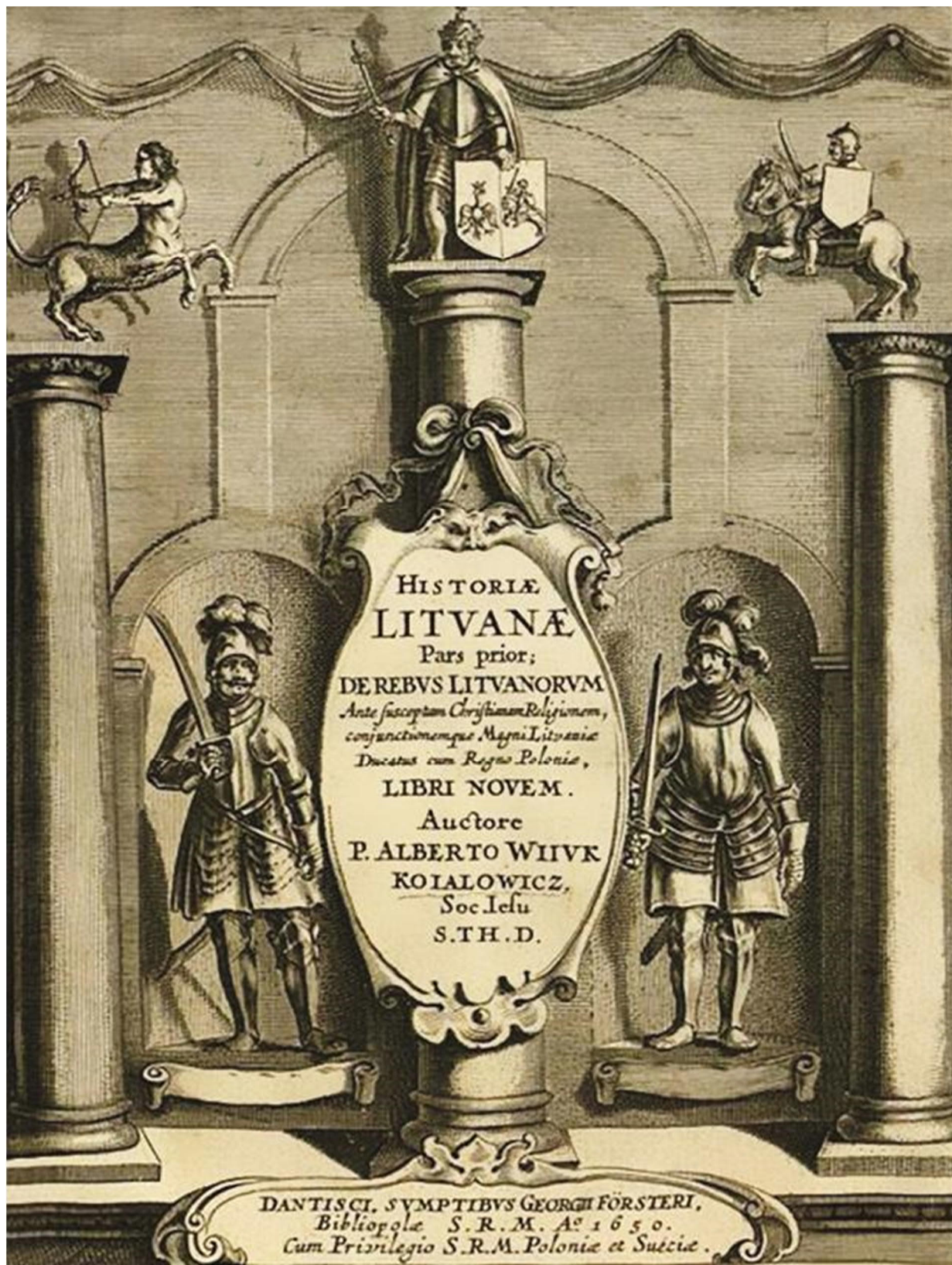
Ил. 1. Надгробие князя Павла Гольшанского (около 1490–1555 гг.), епископа Луцкого (1507), епископа Виленского (1536). П. Гольшанский – один из инициаторов составления «Хроники Великого княжества Литовского и Жомойтского» (между 1522 и 1527 гг.). Надгробие в виленском Кафедральном соборе св. Станислава и св. Владислава в часовне Гаштольдов; мастерская Джаммария Моска (Padovano). Гравюра: Paweł Algimuntawicz, książę Holszański, biskup wileński // Tygodnik Ilustrowany. 1872, Nr. 246. S. 128



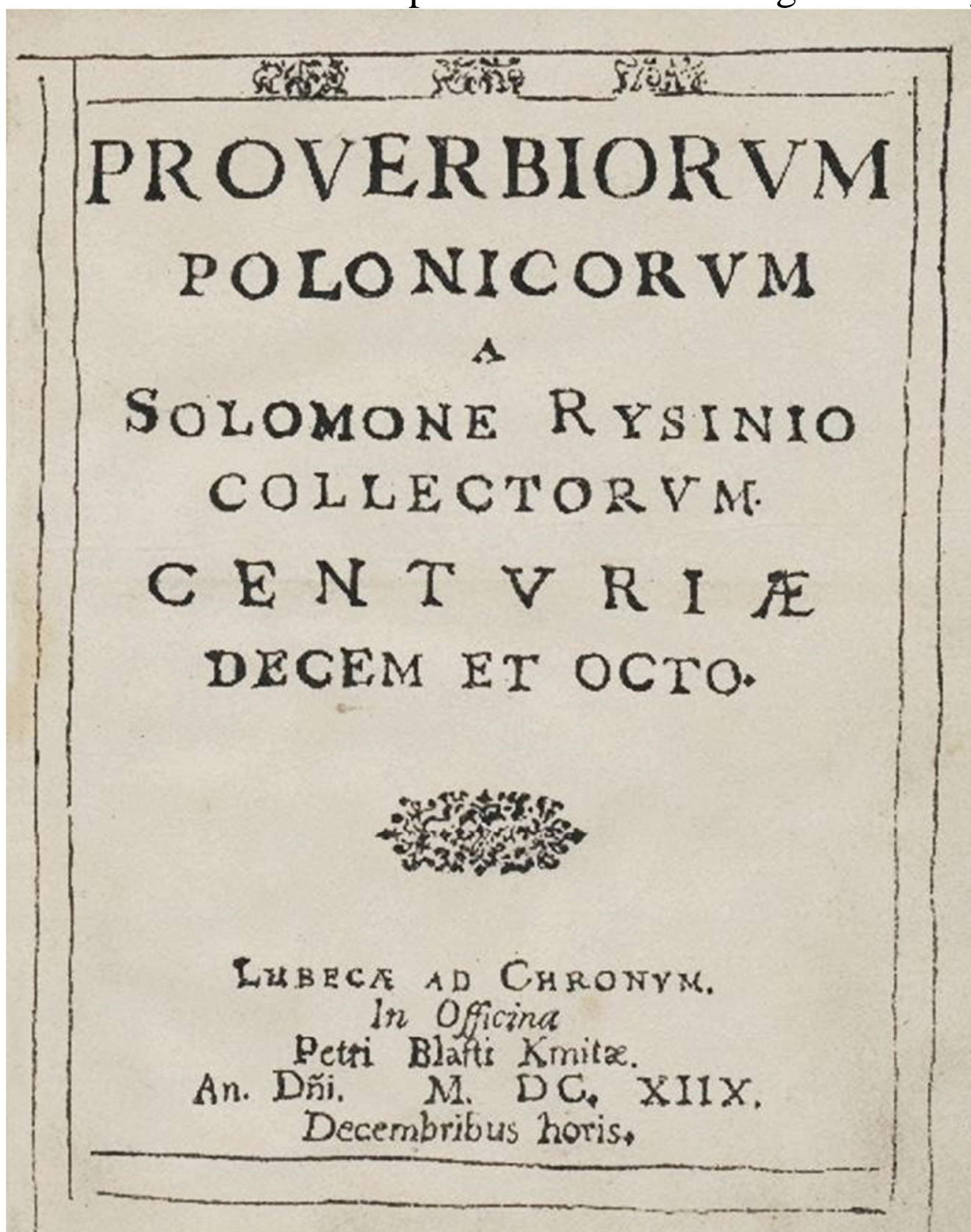
Ил. 2. Надгробие Альбрехта Гаштольда (1470/1480–1539), канцлера ВКЛ и воеводы Виленского (с 1522 г.). Часовня Гаштольдов в виленском Кафедральном соборе св. Станислава и св. Владислава. Под влиянием А. Гаштольда составлялся второй свод белорусско-литовских летописей. Литография Юзефа Озембловского. Публикация: Kraszewski Józef Ignacy. Wilno od początków jego, do roku 1750. T. 2. Wilno: Nakładem i Drukiem Józefa Zawadzkiego, 1840. S. 240–241



Ил. 3. Титульный лист трактата Михалона Литвина “De moribus Tartarorum, Lituanorum et Moschorum” (Базель, 1615)



Ил. 5. Титульный лист (авантитул) труда Альберта Виюка-Кояловича “Historiae Lithuanae pars prior, de rebus Lithuanorum ante susceptam Christianam religionem conjunctionemque... cum regno Poloniae” (Данциг, 1650)



Ил. 6. Титульная страница сборника Соломона Рысинского “Proverbiorum Polonicorum” (Любча, 1618)



Ил. 7. Локализация «Белой Руси» в начале XVII в. (Латышонак А. Нацыянальнасць – беларус. [Беласток], 2009. С. 198)

А. В. Мартынюк

Формы и уровни идентичностей в визуальных нарративах лицевого летописного свода

Перед исследователями истории восточных славян конца XV – XVI в. остро стоит проблема узости круга источников. До наших дней дошло не так много исторических памятников, которые давали бы возможность реконструировать идеологические концепты и мировоззренческие установки людей того времени. Немногочисленные летописные повести, Сказание о князьях владимирских, Книга Степенная царского родословия, комплекс публицистических посланий XVI в. (Филофея, Спиридона-Саввы, Ивана Пересветова, Ивана Грозного и Андрея Курбского и др.) традиционно находятся в центре внимания исследователей. Неудивительно, что историки стремятся расширить свой корпус источников и обращаются к визуальным нарративам этого периода, также крайне немногочисленным. Одним из них является Лицевой летописный свод (ЛЛС, Свод) – грандиозный историко-художественный памятник Московской Руси, созданный в третьей четверти XVI в. по повелению царя Ивана Грозного [1]. Он включает в себя 17 000 красочных миниатюр, из которых около 10 000 относятся к истории Руси. Это – масштабное визуальное полотно русской [2] истории с 1114 по 1567 г. Уникальный характер Свода предопределил его особое положение в русском летописании и принес ему заслуженную славу

«самой полной энциклопедии исторических знаний средневековой Руси» [3] и «окон на исчезнувший мир древней Руси» [4]. Современное факсимильное издание ЛЛС открыло новый этап в его изучении [5]. К миниатюрам Свода все чаще обращаются исследователи, и если раньше в их работах преобладал «вещеведческий» подход (анализ изображений предметов вооружения и хозяйственной деятельности, деталей одежды и быта, реконструкция облика несохранившихся памятников архитектуры и т. д.), то в настоящее время все большее значение приобретает историко-антропологическая проблематика. Миниатюры ЛЛС дают обширный материал для реконструкции мировосприятия его создателей. Их изучение открывает перспективы «антропологического поворота» в восточнославянской медиевистике, а с ним – появления новых исследовательских тем и методологического инструментария.

Автор данных строк неоднократно обращался в своих исследованиях к миниатюрам Лицевого летописного свода как визуальному источнику по истории Руси [6]. Не повторяя ранее высказанную аргументацию, отметим несколько моментов, важных для целей данной статьи. Для миниатюр ЛЛС характерна тесная связь между летописным текстом и его визуальным отображением, вместе они конструируют единое пространство русской истории от Владимира Мономаха до Ивана Грозного [7]. Повествование ведется из перспективы московских книжников XVI в. Отдельные события истории Руси благодаря сознательному применению сходных изобразительных приемов складываются в Своде в обширные повествовательные циклы (например, княжеские междоусобицы, войны с внешними врагами, отношения с соседними государствами и т. п.), которые обладают своим внутренним единством и прослеживаются на протяжении многих десятков, а иногда и сотен, миниатюр. Во многих случаях миниатюры несут дополнительную по отношению к летописному тексту информацию. Это дает современному исследователю возможность проследить те акценты, которые создатели миниатюр осознанно и неосознанно расставляли в своей интерпретации летописного повествования.

Целью данной статьи является анализ миниатюр ЛЛС как источника по изучению идеологических концептов и мировоззренческих установок своей эпохи в рамках проекта «Восточные славяне в поисках новых надрегиональных идентичностей (конец XV – середина XVIII века) в контексте раннемодерного нациогенеза в Европе». Некоторого пояснения требует название статьи, которое на первый взгляд может показаться несколько перегруженным. Предметом рассмотрения в статье являются *формы* идентичности «руси» этого времени (государственные, этнокультурные, конфессиональные [8]), реконструируемые на основании «прочтения» миниатюр ЛЛС. При этом их можно представить в виде нескольких *уровней* по степени значимости для их создателей. При изучении корпуса миниатюр ЛЛС целесообразно говорить о множественности *визуальных нарративов*, основанных как на наличии самостоятельных тематических циклов (история «древних царств», история русских земель, история возвышения Москвы и московской княжеской династии, становление «нового царства» Ивана Грозного, взаимоотношения Руси и Византии, Руси и Орды, Руси и Литвы и т. д.), так и на многообразии средств визуального выражения, которые далеко не всегда могут быть приведены в единую систему (эта тема будет затронута в заключении). Данный подход определил структуру статьи, которая состоит из трех тематических блоков, посвященных соответственно государственным, этнокультурным и конфессиональным формам идентичности. При отборе визуального материала сделан акцент на миниатюрах с тематикой Великого княжества Литовского, что позволяет рассмотреть указанную выше проблематику в контексте взаимоотношений Москвы и Литвы и проследить динамику формирования представлений о надрегиональных идентичностях в ситуации контакта с иными политическими, конфессиональными и этнокультурными реалиями.

«Кесарю кесарево»: государственные идентичности или идентичности «от государя». «Воздадите кесарева кесареви и Божия Богови» (Матф. 22:21) – евангельская притча о Христе и искушающих его фарисеях стала в Средние века одним из базовых принципов

взаимоотношений общества со светской властью и была знакома каждому книжнику в странах христианской традиции. В истории Руси XIII–XV вв. притча о кесаре приобрела особую актуальность, поскольку в это время большая часть восточнославянских земель находилась под властью «иноплеменных царей» – правителей Золотой Орды. Венчание на царство Ивана Грозного в 1547 г. и становление новой идеологии Московского государства как центра вселенского православного царства потребовали переосмысления всей русской истории в контексте *translatio imperii* [9].

Обращение к миниатюрам ЛЛС показывает, что для их создателей вопрос о манифестации политического суверенитета и месте Руси (а затем Московского царства) в системе царств «древних и новых» (говоря современным языком, вопрос о месте Руси и Москвы во всемирной истории) был центральным. Свидетельством этого является развитая символика в изображении форм организации власти в миниатюрах Свода. Уже А. В. Арциховский в своей книге «Древнерусские миниатюры как исторический источник», ставшей первым монографическим исследованием изобразительного языка ЛЛС, подробно проанализировал систему представлений его создателей об организации власти и иерархии правителей [10]. Она основана на типологии головных уборов правителей. Символом суверенной власти правителей русских земель выступает в миниатюрах Свода «древнерусская княжеская шапка», которая является неизменным и обязательным атрибутом русских правителей, отличительным признаком их княжеского достоинства. При этом представления миниатюристов об иерархии русских правителей претерпевали изменения. Так, если в XII–XIII вв. княжескую шапку носят все князья – представители династии Рюриковичей, то к XIV в. право на нее «сохранили» только великие князья – московские, тверские, рязанские, нижегородские и смоленские. На более высокой ступени по отношению к ним находился царь (он увенчан золотой короной с пятью зубцами), в качестве которого здесь выступал «православный цесарь» – император Византийской империи. На миниатюрах Свода золотыми царскими коронами увенчаны также ханы Золотой Орды и татарских государств, возникших после ее распада. По-видимому, это было обусловлено целым комплексом причин: реальным политическим сюзеренитетом Орды над русскими землями в XIII–XV вв., именованием татарских ханов «царями» в русских летописях, а также своеобразной ситуацией «замещения» Золотой Ордой роли ослабевшей и павшей в 1453 г. Византийской империи [11]. С 1547 г., после венчания на царство, с золотой короной начинают изображать Ивана Грозного. Вселенское царство, «вдовствовавшее» после падения Византийской империи, обретает, таким образом, свой новый центр в Москве. Представление о *translatio imperii* «из второго Рима в третий» выражено в миниатюрах Лицевого летописного свода ярко и последовательно – во многом значительно более ярко и последовательно, чем в письменных источниках XVI в.

За пределами данной символической иерархии власти находятся в Своде правители стран латинской Европы – короли Польши, Венгрии и Швеции, магистры Ливонского ордена и др. На миниатюрах все они увенчаны разнообразными венцами и коронами. Миниатюристы ЛЛС не оспаривали их статуса суверенных государей, но с помощью визуальных средств располагали вне вселенского царства. Такое отношение к иноземным властителям сохраняется даже в тех случаях, когда в сопровождающем миниатюры летописном тексте те выступают как враги Руси, «беззаконные», «гонители христиан» и т. п.

Эта иерархия правителей была поколеблена в ЛЛС возвышением Великого княжества Литовского и его правящей династии. Великие князья литовские не принадлежали к Рюриковичам; более того, они находились в остром политическом соперничестве с московским великокняжеским домом. Помимо прямой военной и дипломатической конфронтации это породило в Москве идеологическую «проблему Литвы». Московские книжники XVI в. исходили из того, что Гедиминовичи незаконно правили на православных землях Руси: «засели отчину» потомков св. Владимира [12]. Об остроте проблемы свидетельствует известное дополнение

«Родословие великих князей литовских» в первой редакции Сказания о князьях владимирских, в котором утверждалось низкое происхождение правителей ВКЛ [13]. В Москве XVI в. стремились делегитимизировать соперников в борьбе за власть на землях Руси.

Создатели Лицевого летописного свода оказались перед сложной задачей – интегрировать династию Гедиминовичей в свою иерархию государей. Внешнеполитическая программа великих князей московских побуждала их отрицать претензии великих князей литовских на восточнославянские земли, а изобразительный канон ЛЛС (и мировосприятие того времени в целом) требовал уважительного отношения к ним как к суверенным правителям («кесарю кесарево»). Свидетельством колебаний создателей Свода стала двойственность в изображении Гедиминовичей: и как правителей стран латинского мира – в разнообразных шапках и сферических венцах подобно королям Польши, Венгрии и других западных стран; и как правителей русских земель – в древнерусской княжеской шапке по канону русских православных князей. Рассмотрим эту двойственность на двух конкретных примерах.

Миниатюра, изображающая великого князя Ольгерда и его наследников (мин. 1). Летописный текст на смерть Ольгерда (†1377) воздает ему – врагу Москвы, но врагу сильному и достойному, – приличествующую хвалу. В свою очередь, миниатюрист изображает все многочисленное семейство князя – двух его жен (Марию Витебскую и Ульяну Тверскую) и 12 сыновей, поименно перечисленных в летописи [14]. Все они увенчаны золотыми плоскими шапками, подчеркивающими их статус суверенных государей латинского мира. Для целей нашего исследования важно, что те же самые персонажи могут выступать в визуальных нарративах ЛЛС и в качестве носителей «русской идентичности». Так, по русскому княжескому канону и в русской княжеской шапке изображены сыновья Ольгерда, правившие на восточнославянских землях: Владимир – в Киеве, Андрей – в Полоцке, Семен / Лугвений – в Новгороде (в качестве служилого князя). По-видимому, княжение в этих городах, важных для исторического сознания московских книжников, включало Ольгердовичей в русскую княжескую иерархию. Здесь мы сталкиваемся с тем, что в современной научной литературе принято называть «ментальной картографией Средневековья»: представители той эпохи видели окружающее их политическое и этноконфессиональное пространство иначе, чем современный исследователь. Характерна в этом отношении *миниатюра, иллюстрирующая княжение Владимира Ольгердовича в Киеве (мин. 2)*. На переднем плане композиции мы видим князя Владимира в момент его беседы с митрополитом Дионисием, направлявшимся из Константинополя в Москву и задержанным по повелению Владимира в Киеве. Создатели Свода хорошо знали, что Владимир – сын великого князя литовского Ольгерда, врага московских великих князей, язычника и гонителя христиан [15], и внук Гедимины, основателя «конкурирующей» династии (родословие Владимира приведено в сопровождающем миниатюру тексте [16]). Однако миниатюра представляет нам на переднем плане Владимира Ольгердовича в древнерусской княжеской шапке по канону правителей русских земель подобно множеству Рюриковичей, правивших до него в Киеве. Место князя и его стольного града Киева в русской иерархии власти подчеркнуто изображением пятикупольного храма на заднем плане миниатюры (в отличие от обычной однокупольной церкви, которая является в миниатюрах ЛЛС маркером русского города) [17]. Фактически миниатюристы включили князя Владимира Ольгердовича в визуальный нарратив Руси, наделив его «русской идентичностью» [18].

Таким образом, отношение создателей Свода к правителям ВКЛ можно охарактеризовать как своеобразную «династическую неопределенность»: с одной стороны, миниатюристы подчеркивают их принадлежность к латинскому миру, оспаривая их власть над Русью; с другой стороны, интегрируют отдельных Гедиминовичей в русскую иерархию власти. По нашему мнению, в этих смысловых акцентах создателей Свода отразилась двойственность восприятия ВКЛ – как Великого княжества Литовского и Русского. Такое отношение к ВКЛ выражено в миниатюрах ЛЛС значительно более выпукло, чем в письменных источниках XV–XVI вв.

«Умножился язык литовский»: этнокультурные идентичности. Исследователи XIX в. создали «большие национальные нарративы» истории европейских стран, которые доминировали в историографии и общественном дискурсе вплоть до конца XX в. Для исследователей, сформировавшихся в эпоху национальных проектов и подчеркивания этничности в истории (в т. ч. для автора данной статьи), всегда было некоторой неожиданностью столкновение с изобразительной системой Лицевого летописного свода, в рамках которой данная проблематика практически не играет никакой роли. Отсутствие попыток передать в миниатюрах «национальную привязку» и этнические характеристики требовало объяснения, в качестве которого обычно выступала «условность средневековых изображений» и проч. Однако обращение к данной проблематике в контексте проекта, посвященного формированию новых надрегиональных идентичностей у восточных славян в раннее Новое время, позволяет взглянуть на эту ситуацию иначе. Не забудем, что Лицевой летописный свод создавали в то время, когда «большие» современные идентичности только формировались. Парадоксальным образом визуальная программа ЛЛС – «конструктивистская» в своей основе – близка к концепции нации как «воображаемого сообщества» Бенедикта Андерсона и к подходам современных исследователей, подчеркивающих «конструктивистскую» природу современных национальных идентичностей. На наш взгляд, поиск источников и образцов для миниатюр ЛЛС заслонил от исследователей принципиально *внеконтекстовый* характер и своеобразную *модерность* этого памятника.

Как говорилось выше, основным критерием для создателей Лицевого летописного свода было определение идентичности «от государства», точнее – «от государя». Миниатюристы маркировали политические общности через фигуру властителя. Для них «литвин» или «немец» – это прежде всего подданный соответствующего правителя. Однако в некоторых случаях миниатюристы пытались визуально отделить иноземцев и иноплеменников, придать им типовые черты. При этом основными маркерами у них выступали одежда и головные уборы. А реалии XVI в. миниатюристы, не колеблясь, проецировали и на более ранние эпохи.

Создатели ЛЛС визуально разделяют все известные им народы на две большие группы: восточные («русь», татары, византийцы, болгары, сербы и др.) и западные (немцы, шведы, поляки, венгры и др.). Наиболее последовательно это проявляется в изображении батальных сцен [19]. Рассмотрим в качестве примера одну из самых первых миниатюр «литовского нарратива» Свода. Она посвящена *событиям 1245 г., когда князь Александр Невский одержал серию побед над литовцами (мин. 3)*, перешедшими в то время к широкой экспансии на восточнославянские земли. Александр Невский изображен здесь по древнерусскому княжескому канону и увенчан нимбом как святой благоверный князь, а его войско выступает под знаменем с православным крестом. В соответствии с летописным текстом русские воины (в классических сфероконических шлемах) пленяют «литву» и «ругающиеся» ведут пленников, привязав к хвостам своих коней [20]. Внешне литовцы не отличаются здесь от русских, за исключением фигуры пленника на переднем плане. Образ последнего анахроничен: пленник одет в панталоны с разрезами по моде XVI в., что выдает стремление миниатюриста маркировать «литву» как иноплеменников, представителей стран латинского мира (при первом же их появлении на страницах ЛЛС). Таким образом, «русь» и «литва» мыслились создателями Свода не просто как подданные разных государей, но как разные этнокультурные общности, которые можно противопоставить друг другу.

Однако данное противопоставление не было в Лицевом летописном своде последовательным. На примере изображений Гедиминовичей мы уже отметили двойственность взгляда из Москвы на ВКЛ – «земля своя и чужая», Великое княжество Литовское *и Русское*. Сходные наблюдения можно сделать и относительно передачи этнокультурных реалий ВКЛ. Например, при частых упоминаниях городов ВКЛ, их жители изображены и в русском, и в западном вариантах. Равно как и в батальных сценах ЛЛС, литовские воины могут быть представлены и по западному канону и противопоставлены воинам из русских земель (Москвы, Твери, Смоленска и т. д.), и, наоборот, по русскому, например в сценах битв «литвы» с немцами [21]. В этих случаях также

проявляется двойственность в восприятии «литвы»: вероятно, читатели ЛЛС должны были воспринимать Великое княжество Литовское *и Русское* как земли между Востоком и Западом, между Русью и странами латинской Европы. Это видно из сравнения с миниатюрами Свода, изображающими немцев. Немцы в ЛЛС – это чужой мир для русского наблюдателя. В отличие от «литвы» немцы всегда противопоставлены в миниатюрах выходцам из русских земель – в батальных и бытовых сценах, при изображении посольств и др.

Приведем для примера *миниатюру, посвященную переговорам Новгорода с ливонскими городами накануне Раковорской битвы в 1268 г. (мин. 4)*. В ее нижней части представлены переговоры новгородцев с немецкими послами, в верхней дано символическое изображение немецких городов (Феллин, Рига, Дерпт/Юрьев), отправивших этих послов в Новгород. Пространство миниатюры «населено» множеством фигур в черных одеяниях – «божиих дворян» из летописного текста [22]. Изображение не оставляет сомнений в том, что создатели Свода *видят* рыцарей, соотносят с этим понятием определенный визуальный образ [23]. Это помогает нам составить представление о том, как воспринимали на Руси мир Немецкой Ливонии. И это восприятие разительно контрастирует с восприятием «литвы» в Москве XVI в.

«И тамо крестися в римскую веру»: конфессиональные идентичности. Исследователь истории Средних веков и раннего Нового времени имплицитно ожидает встретить в своих источниках подчеркнутое внимание к конфессиональной проблематике: в конце концов, именно в эти эпохи вопросы веры находились в самом центре общественной жизни и событийной истории. Историка, обратившегося к Лицевому летописному своду, подстерегает неожиданность: миниатюры Свода чрезвычайно скупы и невыразительны в этом отношении. Как правило, миниатюристы не использовали те возможности для подчеркивания конфессиональных различий, которые во множестве давали им летописные сюжеты.

Чрезвычайно показательны в этом смысле миниатюры, иллюстрирующие сюжеты из истории Великого княжества Литовского. Сложная конфессиональная ситуация в ВКЛ, где на государственном уровне были представлены три религиозные традиции, – православная, католическая и языческая (до Кревской унии 1385 г. и последовавшего за ней католического крещения Литвы), казалось бы, побуждала к «конфессиональному маркированию» визуального нарратива. Однако миниатюристы не использовали эти возможности. В миниатюрах ЛЛС практически отсутствует тема язычества, а также слабо выражен интерес к католической обрядности, несмотря на всю актуальность полемики с латинянами в XVI в.

Рассмотрим в качестве характерного примера *миниатюру, изображающую казнь великим князем Ольгердом трех виленских мучеников (мин. 5)* [24]. Вслед за летописным текстом она воспроизводит все этапы мученической кончины св. Евстафия (Круглеца) и его «сродников»: крещение будущего святого, его казнь по приказу и в присутствии Ольгерда, положение всех трех мучеников во гроб и, наконец, вознесение ангелом души мученика Евстафия на небо [25]. Интересно, что в Никоновской летописи, на которой основан текст ЛЛС, повести о виленских мучениках нет. Таким образом, интерес к этой теме проявили именно создатели Свода. И здесь очевиден идеологический акцент, поставленный московскими книжниками: первые святые Литовской земли – это мученики, пострадавшие за православную веру от языческого князя. Данный сюжет можно рассматривать как аргумент в политическом, идеологическом и конфессиональном противостоянии Москвы и Литвы. Тем более примечательно, что даже эта «благодарная тема» не послужила для миниатюриста поводом для внесения в визуальный нарратив каких-либо дополнительных маркеров конфессиональных идентичностей. И в этом случае статусное политическое оказывается важнее конфессионального: ключевым для миниатюриста является княжеский титул Ольгерда как правителя суверенного государства, а не его вероисповедание или этнокультурная идентичность.

Важным событием политической и конфессиональной истории Великого княжества Литовского и Восточной Европы в целом стала Кревская уния 1385 года, в результате которой *великий князь*

Ягайло занял престол Польского королевства, а Литва была крещена в католическую веру (мин. 6). Трехчастная композиция миниатюры задана летописным текстом: мы видим, как великий князь Ягайло едет в Краков (*внизу*), женится на королевне Ядвиге (*свадебный пир в центре*), а затем восседает на престоле «Лятской земли» (*вверху*) [26]. Миниатюрист показывает Ягайло в полукруглом золотом венце, в котором обычно изображали королей Польши. Так Ягайло теряет свою литовскую идентичность «по рождению» (см. мин. 1) и приобретает польскую «по государственной принадлежности». Тема крещения великого князя Ягайло в «римскую веру» совершенно проигнорирована миниатюристом: для него важнее рассказать историю восхождения Ягайло на королевский престол и достойным образом представить нового короля Польши.

В миниатюрах ЛЛС мы можем встретить иногда выражено негативное отношение к представителям латинской иерархии или даже стремление демонизировать их образ. Так, миниатюрист вводит в композицию фигуру дьявола, когда «рассказывает» о попытке митрополита Исидора насадить в Москве унию в 1441 г. Однако столь резкие интерпретации крайне немногочисленны, они теряются в огромном массиве миниатюр Свода. Как правило, в визуальных нарративах ЛЛС нет выраженной тенденции подчеркивать конфессиональные различия.

Заключение. Миниатюры Лицевого летописного свода – это своего рода «моментальный снимок» с представлений своей эпохи и одновременно ретроспективный взгляд из Москвы XVI в. на историю восточнославянских земель. При обращении к прошлому московские книжники эпохи Ивана Грозного расставляют смысловые акценты и выстраивают свои нарративы. Их главная идеологическая интенция очевидна – показать историю возвышения Москвы и московской княжеской династии, кульминацией которой стало венчание Ивана Грозного на царство в 1547 г. Вселенское царство, «вдовствовавшее» после падения Византийской империи, обрело свой новый центр в Москве. Данное событие из перспективы ЛЛС увенчивало и всемирную историю. При последовательном выстраивании этого магистрального нарратива создатели Свода прибегают к «разметке» визуального пространства миниатюр, в т. ч. внося в него маркеры различных идентичностей.

Неизбежно возникает вопрос, что было, на взгляд миниатюристов, «исходным состоянием» рода человеческого до привнесения в него разных форм «маркирующих» идентичностей? С известной осторожностью это состояние можно определить как «народ Божий в своем нерасчлененном единстве». Миниатюристы «населяют» этим «народом» пространство своих визуальных нарративов – от ветхозаветных времен и «царей древнего и нового Рима» до ранней истории русских земель и вплоть до современной им действительности. Различия между людьми разных исторических эпох и разных стран не кажутся миниатюристам принципиальными. Это чрезвычайно гуманистический взгляд на мир, но не в его ренессансной трактовке (человек как мера всех вещей), а в предшествующей ей средневековой христианской традиции – как истории человечества на пути к Спасению. От этого «исходного состояния» создатели Лицевого летописного свода начинали формирование своих визуальных образов, когда конкретные обстоятельства требовали от них «расшифровать» визуальное повествование для своих читателей. Катализатором этого выступало столкновение с иными политическими, конфессиональными и этнокультурными реалиями, в т. ч. с иными идентичностями – немцами, «литвой», татарами и др. Самым важным уровнем идентификации была для миниатюристов иерархия «правитель – подданные». Она определялась «от государя»: именно правители выступают в Своде носителями идентичности политических сообществ. Здесь фиксация актуальных политических реалий совпадала с общим представлением о миропорядке – наличием вневременного вселенского царства [27], центр которого мог перемещаться в рамках *translatio imperii*. Такой подход хорошо коррелирует с развитием общественно-политической мысли Московского государства в XVI в., для которой актуальна тематика «наследования царства» и противопоставления нового истинного царства («Третьего Рима») остальному миру.

Еще один уровень идентификации в Лицевом летописном своде – этнокультурный. Его основными маркерами были одежда и головные уборы исторических персонажей. С их помощью мы узнаем в миниатюрах Свода немцев, «литву», татар и др. Разграничение «руси» с «народами Запада» выражено в миниатюрах ЛЛС более четко, чем с «народами Востока» (в первую очередь, с татарами, но также с византийцами, болгарами, сербами и др.). С последними «русь» исторически связывали более тесные отношения. Вероятно, в этом случае роль играл и тот факт, что «народы Востока» некогда также находились под властью цесарей – императоров Византии и «царей» Золотой Орды. И здесь идентичность «от государя» оказывалась более важным маркером, нежели язык, внешний облик, особенности материальной культуры и др. [28]

В миниатюрах Свода закономерно проглядывает и интерес к религиозной тематике. Однако конфессиональные маркеры в ЛЛС значительно слабее маркеров «от государя» [29]. Противопоставление в миниатюрах «народов Востока и Запада», несомненно, имело также религиозную окраску. Однако поскольку среди «народов Востока» мы найдем, кроме православной «руси», византийцев, болгар, сербов и др., также и татар, то конфессиональный критерий не являлся здесь определяющим. Артикуляция конфессиональной идентичности происходила в первую очередь через принадлежность к вселенскому царству, т. е. в конечном счете через ту же идентификацию «от государя».

В рамках проекта «Восточные славяне в поисках новых надрегиональных идентичностей (конец XV – середина XVIII века) в контексте раннемодерного нациогенеза в Европе» нам важно проследить отношение московских книжников XVI в. к иным политическим центрам на восточнославянских землях. И в первую очередь – к политическим реалиям и этнокультурному пространству ВКЛ, на тот момент одному из важнейших центров консолидации восточнославянских земель [30]. В миниатюрах ЛЛС оно выступает как Великое княжество Литовское и Русское, а «литва» как общность, которая может быть противопоставлена и «руси», и немцам. С точки зрения московских книжников, ВКЛ – не Русь, но и не полноценная часть латинского мира. Примечательно, что создатели Свода не подчеркивают региональную идентичность жителей других восточнославянских земель, например Новгорода, Киева, Полоцка, Твери, Рязани и др. И это несмотря на то, что в XIII–XV вв. эти земли выступали в качестве самостоятельных политических единиц, а правители некоторых из них также имели статус великих князей, что нашло отражение и в миниатюрах ЛЛС. Создатели Свода не приемлют дезинтеграции единого этнокультурного пространства Руси и оспаривают историческую легитимность подчинения русских земель Великому княжеству Литовскому. В этом смысле ЛЛС замечательно иллюстрирует феномен «Древняя Русь после Древней Руси», который можно наблюдать в истории восточных славян в период XIII–XVI вв. [31] В представлениях московских книжников идея преемственности русской истории плавно трансформировалась в идеологию единого государства под властью Москвы.

Визуальные образы и нарративы Лицевого летописного свода, безусловно, бесценный источник для изучения идеологических концептов и мировоззренческих установок московской «руси» XVI в. Огромный массив миниатюр ЛЛС – это *визуализированный «поток сознания»*, который дает нам уникальную возможность *взглянуть на события* глазами людей того времени. Однако следует помнить, что миниатюры Свода – это отнюдь не зарисовки с натуры, а преломление исторических реалий в сознании их создателей. Любые обобщения на их основе следует делать с большой осторожностью. Огромный массив миниатюр ЛЛС допускает различные линии интерпретаций, искушая исследователя на их генерализацию. При этом, как правило, остается столько исключений, не вписывающихся в созданную исследователем систему, что это заставляет усомниться в самой целесообразности широких обобщений. Однако осторожный подход к систематизации материала не означает отказа от изучения и реконструкции установок (осознанных и неосознанных) миниатюристов Лицевого летописного свода.

По нашему мнению, настало время отойти от представления о Своде как о единой иконографической программе, подчиненной единому замыслу и строгим идеологическим установкам. Миниатюры ЛЛС – это сложный мир визуальных образов, «мир в себе», результат *взрывного творческого акта*, который не имел образца в предшествовавшей ему культурной традиции и остался без прямых продолжений и подражаний. В этом контексте можно говорить о *модерности* ЛЛС, возникшего не как продолжение традиции, а как экспериментальный ответ на запросы эпохи и царственного заказчика. В таком случае Лицевой летописный свод – это принципиально *внеконтекстовый* памятник, взаимодействие которого с иными визуальными источниками не было прямолинейным [32]. Наши наблюдения над изобразительным языком Свода позволяют заключить, что во многих случаях можно говорить о *постепенной выработке* миниатюристами собственного канона изображения политических, конфессиональных и этнокультурных реалий. Миниатюры ЛЛС целесообразно рассматривать как «открытый проект», «столкновение интерпретаций», некоторые из которых «сложились» в единую систему, а другие остались на уровне своего рода «модулей», которые могут быть собраны по-иному. Такой подход может показаться неожиданным, ведь исследователь имплицитно исходит в своей работе из наличия в источнике (письменном, визуальном и др.) определенной логики, которую необходимо «прочитать», «расшифровать», интерпретировать в категориях рациональности нашего времени [33]. Однако создатели ЛЛС, по нашему мнению, не испытывали дискомфорта от наличия в миниатюрах внутренних противоречий и разнонаправленных «векторов интерпретации» (или, по крайней мере, испытывали их не так остро, как испытывает современный исследователь, не находя в массиве информации ясно считываемой логики). Возможно, они просто не успевали почувствовать этот дискомфорт в условиях грандиозных масштабов проекта (17 000 сохранившихся миниатюр!) и при почти «мануфактурном» характере производства, когда в работе одновременно принимали участие десятки художников [34]. Не случайно этот грандиозный проект остался незавершенным. Лицевой летописный свод представляет собой, в сущности, *гигантский черновик*, или, учитывая характер Свода как визуального памятника, *гигантский набор эскизов* из истории Московского царства в контексте русской и всемирной истории.

[1] См. обобщающую работу, подводящую итог более чем столетнему периоду (от выхода исследования А. Е. Преснякова «Царственная книга, ее состав и происхождение» в 1893 г.) изучения ЛЛС: Морозов В. В. Лицевой свод в контексте отечественного летописания XVI века. М., 2005. Однако дискуссии о месте, времени, целях и обстоятельствах создания Лицевого летописного свода продолжаются и далеки от завершения. В декабре 2011 г. в Баварской государственной библиотеке в Мюнхене состоялась международная конференция, посвященная комплексному изучению этого уникального памятника. Ее итогом для автора данных строк стало осознание того, что мы ничего не знаем об обстоятельствах создания ЛЛС и его месте в общественно-политическом и культурном дискурсе эпохи. Все наши знания являются, по сути, предположениями, основанными на представлениях современных исследователей, «как это могло выглядеть». К сожалению, материалы конференции до настоящего времени остаются неопубликованными.

[2] Здесь и далее под «Русью», «русским» и производными от них понимается восточнославянское пространство периода Средних веков и раннего Нового времени как общее историческое и культурное наследие современных восточнославянских наций – русских, украинцев и белорусов.

[3] Клосс Б. М. Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков. М., 1980. С. 265.

- [4] *Арциховский А. В.* Древнерусские миниатюры как исторический источник. Томск, 2004. С. 29. В данной статье мы используем издание 2004 г., в котором восстановлены фрагменты текста, опущенные в первом издании исследования А. В. Арциховского в 1944 г.
- [5] Лицевой летописный свод. Факсимильное издание рукописи XVI века в 10 кн. Книги 1–10 [в 19 переплетах]. М., 2008. За этим первым изданием, максимально точно воспроизводящим формат томов Свода и оригинальный вид миниатюр и сопровождающего их летописного текста, последовало упрощенное «народное» издание (меньший формат, транслитерация и перевод летописного текста на современный русский язык и т. д.).
- [6] *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; *он же.* Русь и Золотая Орда в миниатюрах Лицевого летописного свода // Российские и славянские исследования. Вып. I. Мн.: БГУ, 2004. С. 61–70; *он же.* Миниатюра «Убийство Миндовга»: источник и интерпретация // Навагрудчына ў гістарычна-культурнай спадчыне Еўропы (да 600-годдзя Грунвальдскай бітвы). Мн., 2010. С. 106–109; *он же.* История Великого княжества Литовского в миниатюрах Лицевого летописного свода XVI века // *Lietuvos pilys*. 2010. Nr. 6 / red. Birute Ruta Vitkauskiene. Vilnius, 2011. S. 149–163.
- [7] Исследования Б. М. Клосса показали, что велась работа и над периодом до 1114 г., но соответствующие части ЛЛС не сохранились, см.: *Клосс Б. М.* Никоновский свод и русские летописи. С. 214.
- [8] Сделаем необходимую оговорку: категория «идентичность» относится к востребованному инструментарию современной исторической науки и как таковая не фигурирует в текстах раннего Нового времени. Это, однако, не означает, что явления, которые исследователи описывают через сегодняшний категориальный аппарат, не были характерны для восточнославянского общества того времени. Автор статьи не разделяет мнения, получившего некоторое распространение в современной историографии, что историк имеет право использовать только ту терминологию, которая встречается в его источниках. В рамках данной статьи предпринята попытка соотнести современные исследовательские категории с понятиями, которыми оперировали в своих текстах современники описываемых событий («кесарю кесарево» и др., см. ниже).
- [9] Данной проблематике посвящена обширная научная литература. См. один из новейших сводных обзоров «памятников идеологии царства», возникших в середине XVI в., см: *Сиренов А. В.* Степенная книга и русская историческая мысль XVI–XVIII вв. М.; СПб., 2010. С. 25–70.
- [10] *Арциховский А. В.* Древнерусские миниатюры как исторический источник. С. 163–173.
- [11] Подробнее см.: *Горский А. А.* Москва и Орда. М., 2000. С. 87–89; *Филюшкин А. И.* Титулы русских государей. М.; СПб., 2006. С. 73–75.
- [12] См. тонкое наблюдение Х. Грали, что взаимоотношения Рюриковичей и Гедиминовичей претерпели на рубеже XV–XVI вв. сущностную трансформацию – от семейно-династического соперничества к конфликту между двумя крупными государствами, каждое из которых стремилось к доминированию во всем восточноевропейском регионе: *Граля Х.* «Ruś nasza» vs. Московия. Наследие Древней Руси как инструмент дипломатии Польско-литовского государства XVI – первой половины XVII в. // Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства / отв. сост., отв. ред. серии А. В. Доронин. М., 2017. С. 217.
- [13] *Дмитриева Р. П.* Сказание о князьях владимирских. М.; Л., 1955. С. 179–181.
- [14] «*Бяше же у Олгерда у Гедимановича 12 сынов: от первыя жены 5, а от друга от тверянки от Ульяны 7. Сии же суть первыя жены его сынове: 1. Андрей; 2. Дмитрей; 3. Константин; 4. Володимер; 5. Феодор. А друга жены его от Ульяны тверянки: 1. Корибут; 2. Скоригайло; 3. Агаило; 4. Свитригаило; 5. Кorigайло; 6. Минигайло; 7. Лугвений*», см.: Лицевой летописный свод. Факсимильное издание рукописи XVI века. В 10 кн. Кн. 6. Ч. 2. С. 1409 (Остермановский первый том).
- [15] См. ниже миниатюру с изображением казни Ольгердом виленских мучеников.

[16] *«И помышляше (Дионисий. – А. М.) от Киева итти на Москву, а тогда бысть в Киеве митрополит Киприан, и изыма Дионисия митрополита князь Володимер Олгердович Киевский, внук Гедиманов, рек ему сице: “Почто пошел еси во Царьград к патриарху ставитися в митрополиты баз нашего совета? Се бо на Киеве есть митрополит Киприан, и той есть всей Руси митрополит...”»*, см.: Лицевой летописный свод. Факсимильное издание рукописи XVI века. Кн. 7. Ч. 1. С. 391 (Остермановский второй том).

[17] При всей условности изображения в нем можно увидеть храм Святой Софии, который был кафедральным при митрополите Киприане. Пятикупольный храм появляется в «киевских контекстах» с самого начала русской части Свода, например в сюжете о прибытии в город великого князя Владимира Мономаха. Благодарю коллегу В. А. Ткачука (Киев) за консультацию по данному вопросу.

[18] «Перекодирование» Владимира Ольгердовича из «литовского княжича в русского князя» (как и его брата Ягайло «из литовского княжича в польского короля», см. ниже) является ярким примером одной из «микросистем», которыми так богат Лицевой летописный свод. Данные «микросистемы» имеют свою собственную динамику в общем визуальном нарративе ЛЛС. Наличие таких «малых» нарративов в общем контексте «больших», магистральных нарративов (например, тематики «наследования царства» и/или развития представлений об идентичности, о чем и идет речь в данной статье) придает миниатюрам Свода характер чрезвычайно динамичной системы, внешне скрытой за «статикой» схематических изображений. Обращение к данной проблематике представляется нам чрезвычайно перспективным для дальнейшего анализа визуальных образов ЛЛС.

[19] См. подробнее: Арциховский А. В. Древнерусские миниатюры как исторический источник. С. 98–102, 148–150.

[20] *«Того же лета начяша литва воевати новгородцкие власти; Александр же вышед и победи их семь ратей единою, и множество их изби, а коих поимаша, вязаша их ко хвостом коневым ругающиеся, ведоша их с собою, и оттуду начяша блюстися его»*, см.: Лицевой летописный свод. Факсимильное издание рукописи. Кн. 5. Ч. 2. С. 1886 (Лаптевский том). []

[21] См.: Арциховский А. В. Древнерусские миниатюры как исторический источник. С. 101–102.

[22] *«И прислаша немцы послы своя: велиязаня, рижаня, юрьевцы, и из ыных градов... И тако пискун их и божии дворяне и целоваша к ним крест и умиришася»*, см.: Лицевой летописный свод. Факсимильное издание рукописи. Кн. 6. Ч. 1. С. 94 (Остермановский первый том).

[23] Возможно, на изображение немцев в черных одеяниях повлияла мода XVI в. Достаточно вспомнить картины немецких мастеров того времени – Альбрехта Дюрера, Лукаса Кранаха Старшего и его школы, Ганса Гольбейна Младшего и др. – с портретными образами владетельных князей Германии и богатых бюргеров немецких городов. Почти всегда портретируемые представлены в черных головных уборах и темных кафтанах.

[24] Мы не рассматриваем здесь вопрос об историчности этого события, которое церковная традиция относит к 1347 г. У современных историков нет единого мнения на этот счет. Но канонизация мучеников в Константинополе в 1374 г. и их последующее почитание на Руси – это уже факт истории. Историко-культурологический анализ проблематики взаимоотношений языческих правителей ВКЛ и православных иерархов Византии см.: Голубев О. Е. Великое княжество Литовское и Константинопольский патриархат: становление и развитие церковно-политических взаимоотношений (1316–1387 гг.): Дис. ... канд. ист. наук. Мн., 2013.

[25] *«О мученице Круглеце. В та же времена, в земли Литовстей, некий муж именем Круглец, нареченный во святом крещении Еустафий, от великага князя Олгерда убиен бысть за православную веру и положен бысть у церкви святого Николы во граде Вилне со сродники своими во гробе, с великими мученики Антонием и Иваном, иже пострадаша за православную веру христианьскую и прияша венца небесныя от руки Господня»*, см.: Лицевой летописный свод. Факсимильное издание рукописи XVI века. Кн. 6. Ч. 2. С. 861 (Остермановский первый том).

[26] «Того же лета великий князь Ягайло Олгердовичь Литовский еде жениться в Лятскую землю, и женися тамо, а понял королевну, Казимерову дочь, Едвигу; и тамо крестися в римскую веру, и потому досталося ему королевство». Лицевой летописный свод, см.:

Факсимильное издание рукописи XVI века. Кн. 7. Ч. 1. С. 442 (Остермановский второй том).

[27] См. знаменитую фразу, обращенную константинопольским патриархом Антонием IV к великому князю московскому Василию Дмитриевичу в 1393 г.: «Невозможно христианам иметь церковь и не иметь царя» / Русская историческая библиотека. Т. 6. СПб., 1908. Приложения: Памятники русского канонического права XIII–XV вв., сохранившиеся в греческом подлиннике. Стб. 274.

[28] В миниатюрах есть попытки передать азиатские черты лица татар (например, в изображении Темир-Мурзы на Куликовом поле 1380 г. или царевича Мустафы в битве на Листани зимой 1443/1444 гг.), но они чрезвычайно редки и не характерны для визуального ряда ЛЛС.

[29] В этом плане интересно сравнить миниатюры ЛЛС с письменными памятниками XVI в., в т. ч. отражающими перспективу ВКЛ. В. И. Ульяновский сформулировал проблему соотношения государственного и конфессионального в системе ценностей такого важного представителя православной княжеской элиты ВКЛ, как князь Константин Иванович Острожский, следующим образом: «Великий гетман литовский сражался на все стороны. Скорее, его действия определяла иная дихотомия: “свой – чужой”. “Своими” для него были подданные ВКЛ, а “чужими” – все те, кто нападал на ВКЛ. Единство в вере в данном случае отступало на второй план», см.: Ульяновский В. И. Старая, Литовская, Речьпосполитская и Московская Русь в представлениях двух князей Константинов Острожских и творцов острожской книжности // Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства. С. 143–144. В этом конкретном индивидуальном кейсе на основе письменных источников просматривается тот же взгляд на мир, что и на основе обобщения обширного визуального массива миниатюр Лицевого летописного свода.

[30] Проблематика «ВКЛ как центра консолидации восточнославянских земель» и «Литовской Руси» имеет обширную историографию. См. новейшие обзоры данной темы: Полехов С. В. Литовская Русь в XV веке: единая или разделенная? (На материале конфликтов между русскими землями Великого княжества Литовского и государственным центром) // Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства. С. 70–92; Дзярнович О. И. «Русь» и «Литва» Великого княжества Литовского в XVI–XVII вв. как этноконфессиональные и социально-географические регионы // Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства. С. 119–132.

[31] См.: Мартынюк А. В. Древняя Русь после Древней Руси: к теоретической постановке проблемы // Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства. С. 29–37.

[32] Концептуальное осознание своеобразия ЛЛС как внеконтекстового памятника заставляет переосмыслить сложившуюся традицию изучения Свода, ориентированную на поиск конкретных образцов или типологических аналогий для его миниатюр.

[33] См. интересные размышления И. Н. Данилевского о проблеме понимания летописных текстов и наличии ложного соблазна «здорового смысла», зачастую уводящего современного исследователя в сторону от понимания средневекового источника: Данилевский И. Н. Повесть временных лет: Герменевтические основы источниковедения летописных текстов. М., 2004. С. 32–37.

[34] Вопросы организации работы над ЛЛС, ее этапов, стилевых особенностей работы отдельных мастеров, практических и идеологических установок «выпускающих редакторов» Свода и многие другие еще ждут своего исследователя.

Баше же оу олгерда оугедниа нуча .
ц . енога . ѿперпыажены . е . а ѿдр⁸
гѣа ѿпперанѣи ѿулыаны . з .



Вин же соуть перпыаженые его енопе . а .
андрѣи . б . дмитрен . г . константин^и
д . похмерга . е . феѿдорга . адрогѣа же
ны его ѿулыаны пперанѣи . а . кори
боутга . ц . екорганло . г . аганло . д .
спитриганхо . е . корганхо . з . минган
ло . з . логпенни .



И помышляше ѿ кїепа и тїпїна москѣ
 а тогда кѣи кїепа митрополїи кїпрїа
 и изымаша ѿ нїе кїа митрополїа кїа
 полонїи мѣрѣ ѿ лѣтѣ до кїепа кїа . по нѣ
 гедїи ма нѣ . рекъ емоу сїце . по чѣто
 поше емоу сїце . рекъ емоу сїце . рекъ емоу сїце .
 и тїи сѣдѣи митрополїи кїа кїа .
 сѣдѣи митрополїи кїа кїа .
 кїа кїа кїа кїа . кїа кїа кїа кїа .

Мин. 2. Владимир Ольгердович на престоле Киевского княжества

ноу и мнѣ жестпюи изби .



Ако ихъ поймаша пазаша ихъ кохъ по
 стомъ коней пѣмъ . роугающе
 передоша ихъ съ собою . и что
 доуначаша бжюсти
 сдѣи меннего .

Мин. 3. Князь Александр Невский пленяет «литву»



И прислаша мѣцы послѣ сподѣ . целѣ
 жана . рижана . юрьевцы . низыны
 градоу влѣстїю г҃юще . прочѣ оубо
 хоще тѣснѣ кроу проліати . на мѣ оубо
 спамнѣ мѣрѣ и любоу . и гостѣиши
 кнѣмѣ , а на шнѣ мѣ ходоу , а кра

Мин. 4. Немецкие города отправляют послов в Новгород

оучицы его . оудариша совою прѣстѣноу
 землю . немощиши и дѣти спѣтлостни
 бѣжающе . немощно вѣго врати .
 ни стѣмъ и дѣти мѣла на горахъ по про
 тѣи оуше . по горахъ и стѣи и дѣише
 немощи спѣтлостни . ни цѣна земли па
 доша .



ѡмѣнцѣхъ глеуѣ . вѣтаже времена по зе
 мли и по цѣлѣи . ни кѣи моужѣ и менѣ



Того же лѣта паче лѣтѣ иже бѣша гаилоу
 лѣгерь допущули по пѣсѣи гдѣ же ни ти
 пла пѣскоу ю землю иже не сѣ памо .
 а по нѣ лѣтѣ королепнуу казимироу до
 черь єдинѣю . и памо крѣпнѣ при
 мѣскоу ю шѣроу . и по
 томоу до ста
 лосѣ ємѣ ко
 ролеѣтпо

«Русская вера» и «роксоланские сарматы»: легитимационные стратегии русской элиты Речи Посполитой и *casus* Адама Киселя

Первое столетие выборной монархии в Речи Посполитой принесло ее русской элите немало проблем, в первую очередь на украинских землях – в воеводствах, которые перешли вследствие Люблинской унии 1569 г. к Короне Польской. Особенно важной цезурой стала в этом смысле Брестская уния (1596), коренным образом поменявшая не только отношения между русскими подданными и властями Речи Посполитой, но также между «народом руским» и «народом лятским» и среди самой руси. Со временем Брестская конфессиональная уния подорвала столь характерную для многонационального и многоконфессионального дворянского сословия Речи Посполитой двухступенчатую самоидентификацию и двойную лояльность руси. По сравнению с эпохой Ягеллонов русь потеряла значительную часть своих традиционных лидеров: княжеские роды, которые славились своим происхождением от Рюрика или Гедемина, частично вымерли или постепенно склонились к католицизму (особенно тяжелым ударом для «греческой веры» стал переход в «латинство» князя Иеремея Вишневецкого – сына ревнителя православия Михаила и Раины Могилы, дочери молдавского господаря Иеремии и сестры будущего киевского митрополита Петра [1]). Хотя веры отцов продолжали придерживаться отдельные видные представители русской княжеской знати (Святополк-Четвертинские, Огинские), а другие – даже после перехода в католицизм или униатство, или протестантизм, – старались поддерживать «Русь» (Сангушки, Корецкие, Слуцкие) [2], в Речи Посполитой появилось новое поколение представителей дворянского сословия из руси. Известная формула “*gente Ruthenus natione Polonus*” оптимально отражала его устремления. Это новое поколение русской знати чувствовало одновременно свою ответственность за «русский народ» («*наш народ русский*») и всю “*Res publica nostra*”. Его стихией была трибуна Сейма и успешная карьера (вплоть до сенатора) в земской администрации Речи Посполитой. Помня о своем гражданском долге, оно пыталось найти баланс между «русскостью» и «польскостью» во имя внутреннего мира в государстве. Это свидетельствует о его политической зрелости. Не последнее значение имела для него принадлежность к единой шляхетской культуре, основывавшейся на “*latinitas*”. И эта культура не была чужда даже запорожской элите [3], обращавшейся к латинской традиции не только в области права, но и историописания [4].

В то же время, вопреки успехам Контрреформации и латентному проникновению в украинские земли все большего количества шляхты польского происхождения, русь – в основном православная – имела в них доминирующие позиции вплоть до начала восстания Хмельницкого (1648). Особенно в киевском и брацлавском воеводствах [5]. Упорно отстаивая права руси и Православной церкви на сеймах, сеймиках и в судах, представители этого поколения чувствовали себя полноценными членами единого организма и демонстрировали при этом последовательность и глубокий речьпосполитский патриотизм. Призыв к «единению Руси», под которым подразумевалось преодоление церковного раскола и сплочение руси «старой» с «новой» (униатами), ограничивался территорией Речи Посполитой. Московия же оставалась за его политическим горизонтом. Она сама подчеркнуто дистанцировалась от «литовского православия». Да и в правовом отношении государственные модели Речи Посполитой и Русского государства принципиально различались. Данные обстоятельства вели речьпосполитскую русь к констатации инаковости России и оппозиции *Ruthenia vs. Moscovia*.

Эта весьма популярная в историографии XIX–XX вв., восходящая к Станиславу Ореховскому формула – “*gente Ruthenus, natione Polonus*” (правда, ее охотно применяли, модифицируя, и в отношении других народов Речи Посполитой тоже) – недавно была решительно поставлена под

вопрос Дэвидом Алтоеном. Поскольку в текстах Ореховского именно в этой формулировке мы ее не встретим, то и саму формулу следует признать, по его мнению, несостоятельной. Это умозаключение Алтоена встретило положительные отклики в украинской историографии, но серьезные возражения в немецкой и польской [6]. Нас оно поражает своей категоричностью и беспочвенностью. Вспомним, упомянутый выше «идеолог шляхетского сословия» в своих *Annales* именовал себя «русином» (*“Fidelis subditus Stanislaus Orichovius Roxolanus”*) [7], употребляя понятие *“Roxolanus”* параллельно *“Ruthenus”* (в то время их следовало понимать как синонимы); а современники сочли возможным поместить на титульном листе его трудов рядом с фамилией автора приписку – *“gente Roxolani natione vero Poloni”* [8]. Данный пример позволяет нам утверждать, что приведенная выше формула вполне адекватно отражала сложную (двухуровневую) самоидентификацию русской шляхты Речи Посполитой, которая, вопреки мнению существенной части современных исследователей, вряд ли считала себя предметом колониальной *“opressio”* со стороны польских сограждан.

Ярким представителем этого нового поколения русской шляхты Речи Посполитой в XVII в. является Адам Кисель – в 1620–1640-е гг. лидер русской партии («православной благочестивой греческой веры в послушенстве святейшего патриарха Константинопольского») в Сейме, неутомимый посредник в переговорах между Речью Посполитой и запорожскими казаками, а также королевский посол в Москву (1647), воевода брацлавский (1648–1649) и киевский (1649–1653) [9].

Попробуем на его примере проследить, как в сложных политических коллизиях XVII в. русская знать Речи Посполитой утверждала свои позиции / место руси в сословно-правовом порядке Речи Посполитой как составной части ее политического народа (*“natione Poloni”*), в ее исторической традиции, а также перед лицом собственного народа (*“gente Rutheni”*). Чрезвычайно интересно показать, как в сознании Киселя переплетаются традиции сарматской книжности, сословные устои Польши и ее многовековая история, а также древнерусское культурное наследие, элементы которого в т. ч. проникли в гербовник и родословную легенду Киселей. Все это можно разглядеть *in statu nascendi*. Притом особое внимание мы обратим на распространенную в то время практику внедрения в польскую геральдическую литературу древнерусских сюжетов, иногда летописных, но нередко мифических или просто вымышленных, почерпнутых из местного летописания (правда, нередко опосредованных польскими историками, в первую очередь Мацеєм Стрыйковским).

Casus Адама Киселя особенно репрезентативен. Не столько вследствие головокружительной карьеры Киселя в качестве государственного деятеля, эталонной для православного русина Речи Посполитой первой половины XVII в. (о такой карьере мечтали многие в среднезажиточной русской шляхте). Не менее важно, что до нас дошло исключительно обильное и разнообразное наследие Киселя: частные и официальные бумаги, актовый материал, литературные и эпистолярные памятники, геральдические изыскания, но в первую очередь – его знаменитые речи, поражающие ораторским мастерством: разнообразием форм, богатством сюжетов, изысканностью стиля, наконец, поразительной легкостью перемещений в едином для него языковом пространстве – польско-русско-латинском.

Именно речи Киселя, произнесенные на сеймах, а также в ходе встреч с московскими дипломатами (трудными визави, но людьми одной с ним веры, зачастую апеллировавшими к той же, русской, исторической традиции), позволяют нам реконструировать его «русскость». А заодно показать, как он печется о славе своего рода, притом в контекстах русском и польском одновременно.

Подчеркнем, что единство в вере с подданными российского царя ни сам Адам Кисель, ни тем паче его московские собеседники не воспринимали как нечто само собой разумеющееся. С правовой точки зрения православие в Речи Посполитой вследствие унии утерало свой официальный статус почти на 40 лет (1596–1634), хотя по сути никогда не было полностью

искоренено. В эти годы его защищали многочисленные влиятельные покровители; православная партия в сейме Речи Посполитой была довольно активной. Да и сама правовая система гарантировала довольно широкие возможности для отстаивания своих прав в сеймах и в судах [10].

Педалируя тему постоянного преследования «греческой веры» в Речи Посполитой, Москва провоцировала в 1620–1630-е гг. нарастание отчуждения между «московским» и «литовским» православием. В государстве Романовых «литовское православие» встречали с недоверием. А Московская патриархия принимала решения, далеко не всегда основанные на нормах канонического права и богословия. Например, в Русском государстве было запрещено распространение «литовских» печатных и рукописных книг; а православные, переехавшие из Речи Посполитой в Россию, должны были заново пройти обряд крещения; и т. д. [11] И эти меры Москвы совпали во времени с очередной попыткой западнорусских иерархов и властей Речи Посполитой устранить раскол / противостояние «Руси с Русью» за счет учреждения автономного униатско-литовского патриархата в Киеве (кстати, в тех переговорах принимал участие Адам Кисель) [12]. Опыт Смуты и понятное отношение к ней (а впоследствии и к Смоленской войне 1632–1634) русских элит Речи Посполитой окончательно лишили московское правительство надежд на сотрудничество с польской русью. Хотя православные Речи Посполитой довольно успешно отстаивали в судах свои права и продолжали настаивать на своей привязанности к «благословенной греческой вере», русской традиции и языку, реалии сильно изменились.

Право на «русское наследие» оспаривали теперь православные и униаты. Конечно, их представления о «Руси» / русском сильно различались. Но и те и другие относились к «русскому» с чрезвычайным пиететом. И те и другие именовали себя «честным народом русским» (*“naród zasny Ruski”*), выступая против раскола (*“Nie masz Rusi w Rusi”*) [13].

После долгих десятилетий противостояния Московского государства и Речи Посполитой, в котором Москва традиционно выступала поборником ортодоксии и защитником православной Руси в соседнем государстве, а затем «вечного» Поляновского мира (1634), пришло время некоторой, пусть недолгосрочной, оттепели (до 1651). Даже появилась надежда на военный союз и сближение перед лицом общей для обеих сторон татарско-турецкой угрозы. Этому способствовала примирительная позиция властей Речи Посполитой, особенно короля Владислава IV (еще недавно притязавшего на царский престол!) во время сложной и затяжной процедуры размежевания российско-польской границы [14].

Именно в этот самый пик кратковременного сближения состоялось весьма неординарное 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 счастливее государствует Наяснейший Великий Государь мой и великое государство царство Вашего Царского Величества Русское яко же два кедры ливанские от единого корени, также те оба 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 гисторикове, наипаче же истинный свидетель есть сам язык обоим великим государствам аки одному народу общий и неприменный» [15].

Мотив общих славянских корней появлялся 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 занимал в ней сюжет, касающийся крещения Руси. Он был основным историческим аргументом для союза двух государств против общего врага – крымской Орды: «...где крест Святой 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» [16]. В устах Киселя и сюжет крещения Владимира, и использование выражения «предки наши» не должны удивлять. Каштелян киевский

был известен к тому времени как деятельный участник размежевания польско-русской границы. Он последовательно акцентировал свою привязанность к православию. Кроме того, весьма охотно прибегал к своей мифической родословной, согласно которой его предком был хорошо известный по древнерусским летописям воевода князей Святослава Игоревича и Владимира Великого – Свенельд (отсюда – использование воеводой родового прозвища Свентолдыч / Свенельдич).

Сказанные Киселем на кремлевской аудиенции в 1647 г. слова нельзя свести к обычному риторическому приему. Русский сановник Речи Посполитой, образцовый “*gente Ruthenus natione Polonus*”, еще во время переговоров с московскими дипломатами в 1645 г. озвучил эти свои установки. Уже тогда он настаивал на общем происхождении народов обоих государств от сарматов и не принимал застаревшей вражды между ними [17]. Такая манифестация единства двух Сарматий тем интересней, что тот же Кисель, лидер православного меньшинства в сейме 1641 г., выступая тогда от имени шляхты киевской, волынской, брацлавской и черниговской, взывал к сословному единству и напоминал, что предкам русской шляхты, «сарматам России», были обещаны свобода вероисповедания и сословные привилегии, когда те добровольно присоединились к Польше (“*ad Sarmatos Polonos libere accesserunt*”) [18].

В условиях тяжелой сеймовой борьбы, которая началась еще в сейме 1638 г. и ставкой в которой было сохранение княжеских титулов за представителями литовско-русской знати, в защиту «старинных привилегий» объединилась вся русская знать, все «рыцарское сословие» – князья и шляхта. В сейме 1641 г. было принято решение, по которому все титулы, существовавшие до унии Польши с Великим княжеством Литовским (1569), соответственно инкорпорации киевского, волынского и брацлавского воеводств, остаются в силе, ибо “*jako książęta, tak i szlachta jednym stanem rycerskim mają być, jako się ze sobą dobrowolnie porównali*” [19]. Сравнивая текст сеймовой конституции с исторической аргументацией, приведенной Киселем, можно прийти к выводу, что именно он привел тогда русскую православную партию к победе. Увы, львиная доля заслуги в этом принадлежит уже упомянутому выше князю Иеремии Вышневецкому, главе влиятельной фракции «древних княжеских родов» (“*książąt starożytnych*”) в сейме, впоследствии одному из главных противников Киселя. И хотя речь Киселя в сейме 1641 г. является выдающимся памятником ораторского искусства, по сути, она повторяет аргументацию многочисленных публицистических и панегирических сочинений того времени, написанных по заказу русской княжеской элиты (судя по посвящениям, в первую очередь по заказам самого Вишневецкого) [20]. Примечательно, что эта речь Киселя не оставила особого следа в памяти современников. Так, литовский канцлер Альбрехт Станислав Радзивилл, который был лично заинтересован в сохранении за Радзивиллами княжеского титула, полученного от императора в 1547 г., и следил за ходом событий в сейме, даже не упомянул Киселя в своем “*Memoriale*”.

Зададимся вопросом: почему же Кисель столь рьяно защищал права княжеской знати? Конечно, опытный политик прекрасно понимал, что именно она является в глазах Речь-Посполитской руси олицетворением древней русской традиции. Но у нас есть доказательства, что и сам он был в этом заинтересован. Вскоре после этого сейма он предпримет попытки придать своей родословной княжеский блеск.

Во-первых, вспомним о его неоспоримом родстве с влиятельным волынским политиком князем Григорием Святополк-Четвертинским, Рюриковичем, кузеном князей Збаражских, принадлежавших к самым влиятельным магнатам Речи Посполитой. В переписке Кисель несколько раз обращается к князю Четвертинского как к «брату» (1629, 1653), что вряд ли можно рассматривать в категориях традиционного обращения «пан брат», подчеркивающего демократизм отношений между представителями шляхетского сословия. Ведь Кисель именуется князя «братом» и в переписке с третьим лицом – Томашом Замойским (1653). А в первом своем завещании (1621) Кисель назначил Четвертинского одним из душеприказчиков. На наш взгляд,

все это подтверждает их семейные связи [21]. Догадка, что именно родство со Святополк-Четвертинскими подтолкнуло Киселя к идее придать своей фамилии больший вес и отныне именовать себя Святолдычем-Киселем, проскользнула в историографии уже давно [22], но связанные с этим шагом обстоятельства по-прежнему требуют разъяснений. Конечно, сама легенда рода Киселей возводила его к известному по ПВЛ сюжету уловки с киселем и медовой сытой, когда жители Белгорода воевали с осадившими их печенегами (997). Этот сюжет стал популярен в украинской письменности XVII–XVIII вв. Известности ему придало и упоминание в Патериконе Сильвестра Косова (1635), из введения к которому следует, что он посвящен именно Киселю, тогда еще только черниговскому подкоморию [23]. Под пером печерского архимандрита родовая легенда Киселя обрела развернутую ученую форму.

Патерик открывает герб Киселя с характерным описанием: *“Na sławny kleynot w Sarmatyey Rossijskiej starożytnego domu Ich MM PP Kisielów”*. Далее следует своего рода поэтическая «справка»: *“W polu namiot, a nad nim błyszczy się Krzyż Święty / To dom Marsow, to kleynot z Włodzimierzem wzięty / Ten znak nosił Świetoldycz Wódz ruski, którego / Ruś KISIELEM nazwała od kunsztu sławnego / Stąd od wieków z Kijowem dom Kisielów słynie / I będzie słynał póki Dniepr w swych brzegach płynie”*. Эпиграмме Косова вторят и несколько сходных по тональности произведений Афанасия Кальнофойского [24].

Ссылаясь на древние русские летописи (*“z tychże Latopisców Ruskich nauczyłem się tego i doczytałem”*), Косов подчеркивает, что предки Киселя и их титул известны из древности, от начала Киева (*“zaraz z Kijowem stolicą Księstw Narodów Ruskich... wzięli początek i tytuł swój”*), а свой род они ведут от «Светолдыча, за часов славного монархы руского Влодимержа хетмана войск русских», защитника Киева (sic! – Х. Г.) от печенегов. За свою хитрость с киселем и медовой сытой он получил от благодарных «роксоланов старих» прозвище Кисель (*“nowe cognomen KISIEL trwające po dziś dzień szczęśliwie”*). Основываясь на авторитете русских летописей, в т. ч. якобы неких привезенных из Руси в Москву (*“Annales Ruskie, y od Ruskich Książąt do Moskwy zawiezione Kroniki”*), а заодно польских хронистов, Косов утверждает, что Свентольд вместе со св. кн. Владимиром Великим принял «крест и веру», а его потомки, как и сам Киев, перешли под власть польских королей и служат им верой и правдой [25]. Именно свидетельство Косова позволяет определить точнее характер родства Адама Киселя и князей Святополк-Четвертинских: будто бы Олехно (Александр) Кисель, погибший на брани Владислава Ягайлы со Свидригайлой (тогда-то его потомкам якобы и были пожалованы вотчины Низкеничи и Дорохиничи, будущее родовое гнездо Киселей), родился с «княжны Светаполковны Четвертинской» [26].

Легенда Киселей зафиксирована в разных вариантах в нескольких памятниках украинского летописания XVII в., а также в родословной традиции. Как нам представляется, наиболее развернутую трактовку легенды рода Киселей и истории их семейного герба “*Kisiel*”, известного еще как “*Namiot*” (а в одном панегирике могилянского круга от 1646 г. этот герб назван «шатром Свентолдычей»), а также подробное описание истории рода дает в своем авторитетном труде Каспер Несецкий. Родоначальником он считает «гетмана Святолда», якобы сложившего голову в боях с поляками; но его потомки стали верными подданными польских монархов [27]. Поиски летописных свидетельств о роде Киселей выводят нас на Ермолаевский список Ипатьевской летописи и основную редакцию Густынской летописи (1670). Не задумываясь над вопросом о возможной зависимости Ермолаевского списка от некой копии летописи, снятой по заказу самого Киселя (так предполагал О. Притсак), следовательно, от генеалогических «откровений» Косова [28], стоит все же подчеркнуть присутствие того же сюжета и в Густынской летописи. А также напомнить о гипотезе С. Л. Пештича (правда, довольно спорной) о связи между летописью и самим Киселем [29]. Кроме того, Ермолаевский список (XVIII в.), где мы найдем про белгородского старца: *“а сказывают его быти от племенни и колена Свиндельда или Святольда”*, – имеет, без сомнения, общий протограф с более ранним списком Яроцкого

(рукопись датируют 1651-м), где этот сюжет помечен на полях ремаркой «продок пана Киселя» [30]. О. Притсак этого не заметил.

Необходимо подчеркнуть, что доказательства знатного происхождения рода Киселей не ограничились одним лишь персонажем – Святолдом. Чтобы перевести «умного старца» в разряд знати времен св. кн. Владимира, понадобилось еще раз обратиться к летописной традиции и основанным на ней трудам польских историков эпохи Ренессанса. Экзерсисы киевских интеллектуалов имели успех: сюжет с киселем стал широко известен благодаря «Хронике польской, литовской, жмойтской и всея Руси» Мацея Стрыйковского (1582). В ней можно было также найти информацию о воеводе Святослава Игоревича и Владимира I – летописном Свенельде, под пером польского хрониста, превратившимся в Святольда (*Swatold*) [31].

Адам Кисель охотно прибавлял в своей фамилии родовое «Святолдич», но долгое время делал это осторожно. Притом последовательно – в дипломатической переписке с московскими воеводами и думскими дьяками, а также гетманом Богданом Хмельницким; но отказался от него в своем завещании (!), в переписке с коронным канцлером Ежи Оссолинским, а также в акте избрания киевского митрополита Петра Могилы [32]. Создается впечатление, что вся родовая легенда какое-то время находилась *in statu nascendi*. Ведь в королевской номинации Киселя на должность киевского каштеляна от 5 февраля 1646 г. мы найдем слова о “*zacnym i starożytnym domie originem z Ruskiej książęcej familiej wiodącym, a jeszcze za Chrobrego Bolesława króla Polskiego do Korony Polskiej wcielonym Swiatoldyczów Kisielów*” [33].

Попытка закрепить за собой древнюю славную родословную отнюдь не мешала русской речьпосполитской – особенно волынской – шляхте, больше (как это показала упомянутая выше история тяжбы в сейме за княжеские титулы) привязанной к старине, чем к шляхетскому эгалитаризму, столь типичному для дворянского сословия исконно польских земель. Кроме того, круг семейных связей Киселей, действительно породненных с князьями Святополк-Четвертинскими, охватывал немало известных русских родов (среди них – Хулевици, Немиричи, Тризны), у которых тоже были немалые амбиции. Это все прибавляло Киселям достоинства и политического веса в глазах местной шляхты.

Именно это, на наш взгляд, и прежде всего надежда на наследование славы и престижа постепенно сходявших с политической сцены старинных княжеских родов – предводителей русской шляхты – добавили Киселю аргументов и сил в борьбе за привилегии русской знати Речи Посполитой на сейме 1641 г. Расчеты оправдались: после смерти Петра Могилы новоиспеченный киевский каштелян стал настоящим лидером «православной Руси» Речи Посполитой, в конце концов, посягнул на древнее «титулярное» происхождение. Небезуспешно. По прошествии времени, в синодике Святой Софии киевской, его фамилия встала в один ряд с княжескими [34]. Подобного рода стремление ярчайшего представителя русской шляхты Речи Посполитой поднять свой сословный статус именно через обращение к русской (украинской) традиции определенно является следствием общего в митрополитство Петра Могилы ренессанса интереса речьпосполитской руси к древней русской традиции.

Эпоха Могилы, который руководил киевской митрополией почти 15 лет (1632–1647), является важным этапом в отношениях между православными элитами Речи Посполитой и Московского государства. С одной стороны, упрочению этих отношений должно было способствовать подписание долгожданного «вечного мира» 1634 г. и довольно успешное (хоть и затяжное) размежевание границы, обсуждение планов совместных действий двух государств против «басурман», а также интенсивные официальные контакты киевских церковных иерархов с царским двором (в первую очередь, в связи со сбором милостыни на восстановление исторических храмов «матери городов русских») [35]. С другой – очевидной помехой на этом пути были «подозрительные» для московской элиты контакты православных подданных Речи Посполитой с «отступниками», в т. ч. униатами, и постоянное брожение в восточных провинциях Польско-Литовского государства, связанное с казацким вопросом. Это все настораживало

российскую сторону и влияло на ее политику. Бурный подъем церковной жизни в Украине, а с ним – местного богословия и литературы, а также успешная модель православного образования, без сомнения, не прошли мимо внимания московской элиты. Но речьпосполитская русская дворянская культура с ее уже устоявшимися обычаями и заимствованной у латинского Запада гербовой культурой и родословными, уходящими во времена св. кн. Владимира и кн. Ярослава Мудрого, не могла быть воспринята в большом объеме в Москве, хотя Москва и обращалась к общему русскому прошлому и часто прибегала к мотивам общей церковной православной традиции. Круг исторических и генеалогических представлений киевской и волынской знати, видевшей своими предками полулегендарных персонажей из окружения св. кн. Владимира (кроме Свенельда, здесь стоит вспомнить, например, Проскуру, мифического предка Федора Проскуры-Сущанского, который якобы служил багрянородной царевне Анне, супруге Владимира, а свое необычное прозвище получил от просфоры, съеденной по дороге из церкви во дворец) и древнерусских князей Святослава, Святополка, Бориса и Глеба [36], оставался замкнутым и мало понятным для российского дворянства, только начинавшего тогда свое путешествие в мир гербовников. Особенно если учесть, что с точки зрения потомков Ольгердовичей или западнорусских Рюриковичей, даже Романовы были худородными. Правда, в последнем случае надо оценить находчивость Петра Могилы, который в поисках финансовой поддержки для своей митрополии сумел без стеснения намекнуть «российскому самодержцу» на его происхождение от киевских «автократоров» Владимира и Ярослава: он отправил в подарок царю мощи его «равноапостольного царственного прадеда» св. кн. Владимира (1640) [37].

Даже совместное осмысление Москвой и Киевом общности церковной традиции – при том, что элиты обоих государств охотно вспоминали общее начало, а в эпохе «равноапостольного самодержца Владимира Святославовича» искали не только корни своего родства в вере, но и предлог для политического сотрудничества на государственном уровне (Херсонес / Крым; половцы / Орда) [38] – не привело к единству в вопросе о судьбах «русской веры» и подлинному родству элит. Вероятно, не последнюю роль в этом сыграл исторический контекст: в Российском государстве православие выступало в полной симфонии со светской властью, образуя стержень национального самосознания, своим авторитетом поддерживая самодержавие и предоставляя богословские подпорки для государственной идеологии. А в русских землях Польско-Литовского государства «греческой вере» была уготована тяжелая борьба за выживание в конфронтации с пользующимся статусом государственной религии католицизмом и выступающим с энергичной пропагандой протестантизмом. В этой неравной борьбе православие в поисках исторических аргументов и аналогов продуцировало концепты «Киев – новый Иерусалим» или «Киев – новый Сион» – богоизбранный град, разрушенный врагами-иноверцами, но воскрешенный. Наполненный мистической рефлексией тезис о падении «российского Сиона», но последовавшем затем его возрождении, вряд ли мог найти отклик у представителя «московского» православия, воспитанного на совершенно ином нарративе, в котором в т. ч. слышны мотив «Москва – Третий Рим» и упования на наследование Византии, а также гордость за новые завоевания – царства Казанское, Астраханское и Сибирское [39].

Сомнительно, что намеки на общее с речьпосполитской русью «корсуньское» начало и планы военного альянса с Речью Посполитой, направленного против крымских татар, могли серьезно повлиять на политические представления московской элиты. После нескольких проигранных войн и полосы чувствительных территориальных уступок, нашедших свое отражение в тяжелых для России условиях договоров с Речью Посполитой – Ям-Запольский мир (1582), Дулинское перемирие (1618), Полановский «вечный мир» (1634), – в ее кругах царило прежде всего желание реванша над западным соседом. Стоит также учесть, что несколько ранее, во время неудачной «смоленской войны», московское правительство связывало свои надежды, скорее, с «басурманами». (Увы, не оправдавшиеся: набег Абаза-паши на Русь в 1633 г. закончился тяжелым поражением турецко-татарских войск, а объявленный в 1634 г. султаном Мурадом IV

«джихад» против Речи Посполитой был отменен после капитуляции армии Шеина под Смоленском; вскоре был заключен польско-турецкий «вечный мир».) Похоже, идея обещающей быть кровопролитной и накладной войны против Крыма и Порты в союзе с Польско-Литовским «заклятым другом» вряд ли пользовалась в Москве большой популярностью, несмотря на опасное соседство с татарами и постоянные набеги Орды на южно-восточные окраины Московского государства. Вряд ли смог поменять эти настроения и Адам Кисель, видный представитель Польско-Литовской Руси, тоже православный. Московская политическая элита руководствовалась собственным пониманием *raison d'état*, а не мечтала о жар-птице – единении христиан против неверных мусульман.

Именно политический контекст определял в первой половине XVII в. фундаментальную разницу в восприятии «русской веры» и «русской истории» между Киевом и Москвой. То, что на Днепре имело, по сути, локальное (внутреннее) значение, в Москве становилось частью «глобальной» программы, которая в символическом смысле наделяла русского царя набором уникальных прав как единственного в мире благочестивого монарха, равноапостольного защитника православия и заступника истинных христиан.

В данных обстоятельствах диалог между российской элитой и русской элитой Речи Посполитой был обречен на провал. Общее историческое наследие руси было прочитано ими и наполнено актуальными смыслами по-разному: преемники древней русской традиции по обе стороны российско-речьпосполитской границы по-разному понимали «православную Русь». Исторический нарратив русской шляхты Речи Посполитой середины XVII в., созданный усилиями киевских интеллектуалов круга Киево-Могилянской академии, отвечал интересам только одного сословия и был приспособлен к устоям Польско-Литовского государства. Заимствованный из латинской практики аппарат правовых понятий и глубоко вросшие в русскую почву элементы «шляхетской демократии» (например, постоянное напоминание о «древних привилегиях») создавали специфический культурный код, который подданным царя был непонятен. И это неудивительно, ведь и среди речьпосполитской руси его не воспринимали с всеобщим пониманием. Печальным тому свидетельством является закат блестящей карьеры Киселя в драматических условиях восстания Хмельницкого.

Вопрос самоидентификации потомка «русских сарматов», воссоединившихся с «польскими сарматами» в единый шляхетский народ, нашел свое самое удачное и точное решение в латинской – не русской и не польской! – формуле “*gente Ruthenus natione Polonus*”. Особенно остро этот вопрос встал перед Адамом Киселем в последние годы его бурной и активной жизни. Еще в 1646 г. в стенах Могилянской академии русская молодежь встречала его как новоявленного каштеляна Киевского. По случаю его назначения 5 февраля 1646 г. [40] в латиноязычной *Carmen honoris* Феодосия Баевского прозвучали знаменитые слова: «Русь называет Тебя отцом и Польша тоже, Русь хочет иметь Тебя своим гражданином и Польша тоже: о Тебе спорят...» [41]. Стоит подчеркнуть, что, вступая в новую должность в «матери городов русских», Свентолдыч-Кисель имел весомый аргумент в пользу древнего происхождения и высокого положения своего рода: в выданной ему в канцелярии короля Владислава IV привилегии на должность речь шла об уважаемом старинном роде, ведущем свое начало от русской княжеской семьи, представитель которой стал польским рыцарем еще при первом польском короле – Болеславе Храбром [42].

Карьерный взлет от простого шляхтича до вельможи якобы знатного русского княжеского рода, который наш герой совершил на протяжении всего дюжины лет, поражает своей стремительностью. Напомним: еще в начале 1630-х гг. его предком был объявлен некий хитроумный «старец» по прозвищу Кисель, со временем «превратившийся» в летописного воеводу Свенельда; наконец некие князья Свентольдычи стали опорой его родословия. Роль, которую эти «исторические персонажи» сыграли в карьере амбициозного и красноречивого лидера русской фракции в Сейме Речи Посполитой, трудно переоценить.

Однако восстание Хмельницкого довольно скоро обесценило этот взлет Киселя. И хотя «Адам Свентолдыч Кисель» успел еще побыть воеводой брацлавским (февраль 1648), а затем киевским (апрель 1649) [43], его авторитет поборника мирного решения казачьего вопроса в Речи Посполитой оказался сильно подорван. Скоро это восстание вылилось в кровавую гражданскую войну (*bellum demesticum*), а со временем обрело черты конфессионального и национального противостояния Польши и Руси.

В условиях полного банкротства своей политики Кисель продолжал отстаивать свои прежние взгляды, свою «русскую кровь» и «семейную традицию» роксолан Свентолдычей, нашедших свою судьбу в единстве с Коронай Польской: “*Civis ac senator sum plena fide Patriam, integerrimo Reges meos veneratus obsequio. Ac si cui genus, si virtus & innocenter gesti honores fiduciam augere possunt, certe mihi, qui sanguine & fide Rutheno, exiis tamen descendam Swietuldyciis, quorum auxilio & Consilio, corpori Regni nobilis Roxolania accessit. Mihi cum Rebellibus, prater eadam sacram commune nihil*” [44]. Он, приложивший столь много усилий для укрепления русско-польских связей и утверждения их глубоких исторических корней, в конце жизни не смог справиться с той политической и национальной дилеммой, которой восстание Хмельницкого придало новый контекст.

Все умозрительные конструкции, все попытки киевских интеллектуалов через соединение русской летописной традиции с польскими хронистикой и генеалогическими изысканиями доказать историческую близость и общую судьбу Руси и Польши теряли свое значение в условиях кровопролитной войны, в которой не было места политикам той руси, представителем которой был Кисель. Политикам, лояльным и Руси, и Польше. Не случайно Ежи Аксер подметил, что вряд ли стоит вслед за классической польской историографией расценивать речи Киселя как декларацию «польского патриотизма киевского воеводы». Ведь Кисель формулирует квинтэссенцию своего мировидения не по-русски и не по-польски, ибо уже сам выбор одного из двух этих языков символизировал бы принципиальный выбор автора. Обратившись к изысканной Цицероновской латыни, киевский воевода нашел в языке древних римлян точный, адекватный и нейтральный инструмент в ситуации, когда обе стороны конфликта готовы были видеть в нем предателя и вражеского агента. (Примечательно, что в ходе его посольства к Хмельницкому (1649) один из казацких полковников, Филон Дзалалый, прямо упрекнул его в том, что он, «кость их костей», изменил им и примкнул к «ляхам» (“*I ty Kisielu, kość z kości naszych, odszczepiłeś się, a przestajesz z Lachy*” [45])). А Кисель остался верен «древним пактам роксолан и сарматов», бывших в его представлении залогом процветания его родины – *Regnum Poloniae* [46].

[1] О переходе Иеремея в «римскую веру» см.: Tomkiewicz W. Jeremi Wiśniowiecki (1612–1651). Warszawa, 1933. S. 6–8, 63–67; ср.: Czamańska I. Wiśniowieccy. Poznań, 2007. S. 166–168. О религиозных взглядах родителей Вишневецкого см.: Ibid. S. 121–122, 126.

[2] См.: Jakowenko N. Druga strona lustra. Z historii wyobrażeń i idei na Ukrainie XVI–XVII wieku. Warszawa, 2002. S. 22–94.

[3] Ср.: Chynczewska-Hennel T. Łacina na Zaporozu // Łacina w Polsce / zeszyty naukowe pod red. J. Axera. Zeszyt 1–2: Miedzy Slavia Latina i Slavia Orthodoxa. Warszawa, 1995. S. 61–72.

[4] Axer J. “Latinitas” jako składnik polskiej tożsamości kulturowej // Tradycje antyczne w kulturze europejskiej – perspektywa polska / pod red. J. Axera. Warszawa, 1995. S. 71–83; id. Łacina jako drugi język narodu szlacheckiego Rzeczypospolitej // Łacina jako język elit. Koncepcja i red. naukowa J. Axer. Warszawa, 2004. S. 150–156. Ср.: id. “Latinitas” w historii i pamięci historycznej Europy Środkowo-Wschodniej. Paradoksy ciągłości i nieciągłości // Łacina w Polsce. S. 81–89. Ср. также: Jakowenko N. Druga strona lustra. S. 169–175.

[5] Litwin H. Napływ szlachty polskiej na Ukrainę 1569–1648. Warszawa, 2000; id. Struktura wyznaniowa szlachty kijowskiej. 1569–1648 // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. XLVIII 2004. S. 199–

220; *id.* Równi do równych. Kijowska reprezentacja sejmowa 1569–1648. Warszawa, 2009. Cp.: *Anusik Z.* Szlachta polska na Ukrainie w latach 1569–1648. Kilka uwag na marginesie książki Henryka Litwina // *Przegląd nauk historycznych*. R. I. 2002. Nr 2. S. 232–250. См. также: *Jakowenko N.* Druga strona lustra. S. 73–77.

[6] *Althoen D.* Nazione Polonus and the Naród Szlachecki. Two myths of national identity and noble solidarity // *Zeitschrift fur Ostmitteleuropa-Forschung*. Bd. 53. 2003. S. 475–508. Cp.: *Plochy S.* The origins of the Slavic nations. Premodern identities in Russia, Ukraine and Belarus. New York, 2007. S. 169–173. Стоит отметить, что к этому тезису весьма критически отнесся авторитетный немецкий исследователь истории ВКЛ М. Ниндорф, подчеркнувший, что труд Алтоена «основан на узком круге источников, представляет слишком далеко идущие выводы», см.: *Niendorf M.* Wielkie Księstwo Litewskie. Studia nad kształtowaniem się narodu u progu epoki nowożytnej (1569–1795). Poznań, 2011. S. 117. Cp.: *Grala H.* Kolonializm alla polacca // *Polski Przegląd Dyplomatyczny*. Nr 4 (71). Warszawa, 2017. S. 105–106.

[7] Cp.: *Orzechowski S.* Wybór pism. Kraków, 1972. S. XXXIII.

[8] См.: *Świątek A.* Przypadek gente Rutheni natione Poloni w Galicji // *Zeszyty Naukowe UJ. Prace historyczne*. Nr 144. Kraków, 2017. S. 303–304; Cp.: *Niendorf M.* Wielkie Księstwo Litewskie. S. 117–119 (см. там же интересный перечень «национальных» атрибутов духовенства жемайтской епархии, среди которых встречается формула “*natione Lithuanus gente Polonus*”: *Ibid.* S. 119). К сожалению, данный сюжет полностью обошел своим вниманием автор новейшей штудии о взглядах перемышльского каноника, см.: *Krzywoszyński P.* Stanisław Orzechowski – ideolog demokracji szlacheckiej. Poznań, 2010.

[9] О деятельности Киселя см.: *Pułaski K.* Pierwsze lata publicznego zawodu Adama Kisiela (1622–1635) // *id.* Szkice i poszukiwania historyczne. Kraków, 1887. S. 191–236; *Новицьки Й.* Адам Кисель воевода киевский 1580(?)–1655 гг. Историко-биографический очерк // *Киевская старина*. Т. XIII. 1885. С. 182–205, 340–360; *Lubomirski J. T.* Adam Kisiel wojewoda kijowski. Warszawa, 1905; *Ottman R.* Adam z Brusilowa Kisiel wojewoda kijowski. Kartka z lat 1648–1649 // *Przegląd Powszechny*. R. III. 1886. T. XI. S. 182–205, 340–360; *Wójcik Z.* Kisiel Adam // *Polski Słownik Biograficzny*. T. XII. Wrocław, 1966. S. 487–491; *Sysyn F.* Adam Kysil and the Synods of 1629: An Attempt at Orthodox-uniate Accommodation in the Reign of Sigismund III // *Harvard Ukrainian Studies*. T. III–IV. 1979–1980. P. 826–842; *id.* Between Poland and the Ukraine. The Dilemma of Adam Kysil, 1600–1653. Cambridge, Mass., 1985. Cp.: *Grala H.* Rzecz o “Panu z Brusilowa” (w związku z książką Franka Sysyna, Between Poland and Ukraine. The Dilemma of Adam Kysil. 1600–1653, Cambridge Mass. 1985) // *Przegląd Historyczny*. T. 80. 1989. Z. 1. S. 175–183. О политических взглядах Киселя см. также: *Сас П.* «Руська» орієнтація політичної свідомості Адама Киселя // *Український історичний журнал*. 2000. № 5. С. 38–44; *Полтавець С.* Політична коцепція А. Киселя як ствердження ягеллонського легітимізму на українських землях в середині XVII століття // *Наукові записки ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України*. Вип. 48. С. 227–236.

[10] *Chodyncki K.* Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Warszawa, 1934. S. 373–411. Следует подчеркнуть, что даже при последовательном ревнителе Контрреформации и Унии, каким принято считать короля Сигизмунда III, в Сенате Речи Посполитой заседали в т. ч. представители «русской веры», см.: *Dworzaczek W.* Oblicze wyznaniowe senatu Rzeczypospolitej Polskiej w dobie kontrreformacji // *Munera litteraria. Księga ku czci prof. Romana Pollaka* / red. W. Dworzaczek etc. Poznań, 1962. S. 41–56; *Lulewicz H.* Skład wyznaniowy senatorów świeckich Wielkiego Księstwa Litewskiego za panowania Wazów // *Przegląd Historyczny*. T. LXVIII. 1977. Z. 3. S. 425–445; *Gawlas S., Grala H.* “Nie masz Rusi w Rusi”. W sprawie ukraińskiej świadomości narodowej w XVII wieku // *Przegląd Historyczny*. T. LXVII. 1986. Z. 2. S. 341.

[11] *Булычев А. А.* История одной политической кампании XVII века. Законодательные акты второй половины 1620-х годов о запрете свободного распространения «литовских» печатных и рукописных книг в России. М., 2004; *Опарина Т.* Немосковское православие в оценке русских

- духовных властей: каноническое право и церковная практика (1620-е гг.) // Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства / отв. сост., отв. ред. сер. А. В. Доронин. М., 2017 (= Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени, I). С. 242–252.
- [12] Булычев А. А. История одной политической кампании XVII века. С. 58–63, 109. Подробно о попытках «новой унии» см.: Chodyncki K. Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. S. 449–512. Ср.: Флоря Б. Н. Вопрос о «новой унии» в украинско-белорусском обществе 20-х – 40-х гг. XVII в. // Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – начале XVII в. Ч. 2: Брестская уния 1596 г. Исторические причины события. М., 1999. С. 122–150; Sysyn F. Adam Kysil and the Synods of 1629. S. 826–842; *id.* Between Poland and the Ukraine. P. 54–63.
- [13] Gawlas S., Grala H. “Nie masz Rusi w Rusi”. S. 345–346; Chynczewska-Hennel T. Tożsamość religijna i narodowa Rusinów w Pierwszej Rzeczypospolitej // Między Wschodem i Zachodem. Prawosławie i unia / red. M. Kuczyńska. Warszawa, 2017 (= Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą, T. XI). S. 61–63, 72. Ср.: Дмитриев М. В. «Ваша» и «наша» Русь. Сторонники унии перед проблемой этноконфессионального самоопределения в конце XVI – начале XVII вв. // Просфонима: Историчні та філологічні розвідки, присвячені 60-річчю академіка Ярослава Ісаєвича. Львів, 1998. С. 231–244; Неменский О. В. Об этнографическом самосознании православного и униатского населения Речи Посполитой после Брестской унии // Между Москвой, Варшавой и Киевом. К 50-летию проф. М. В. Дмитриева. М., 2008. С. 105–113.
- [14] 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.
- [15] РГАДА. Ф. 79 (Сношения с Польшей). Оп. 1. Кн. 72. Л. 326 об. Ср.: 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 siedemdziesiątą rocznicę urodzin. Warszawa, 1993. S. 133–142. По-польски речь звучала еще более торжественно и убедительно: “*Wielkie Królestwo Polskie z Xięstwą swoiemy, Którym szczęśliwie panuje Naiśniejszy Wielki Hospodar Król, Pan mój, i Waszego Carskiego Wielicestwa Wielkie Ruskie Hospodarstwo, iako dwa cedry libańskie z iednego wynikłe korzenia, tak z iednego narodu Słowiańskiego Państwa obiedwie Wszeczmocna Boska ręka zgromadziła i ufundowała*”, см.: Sysyn F. Between Poland and the Ukraine. P. 313.
- [16] РГАДА. Ф. 79. Оп. 1. Кн. 72. Л. 333 об. – 334.
- [17] Biblioteka Czartoryskich w Krakowie. Rkps 1657. P. 503: “*Tej dziedzicznej hostilitates między Sarmatami a Sarmatami y między Chrześciany a Chrześciany*”. Ср.: Sysyn F. Between Poland and the Ukraine. P. 314.
- [18] Sysyn F. Regionalism and Political Thought in Seventeenth-Century Ukraine: The Nobility Grievances at the Diet of 1641 // Harvard Ukrainian Studies. T. VI. 1982. Nr 2. P. 186–190; Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Т. II. К., 1898. Приложения. С. 153–154. Ср.: Dziegielewski J. O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV. Warszawa, 1986. S. 191.
- [19] Volumina Legum. T. IV. Petersburg, 1860. P. 8.; ср.: Sysyn F. Regionalism and Political Thought in Seventeenth-Century Ukraine. P. 167–185.
- [20] Tomkiewicz W. Jarema Wiśniowiecki. Warszawa, 1933. S. 134–137.
- [21] Sysyn F. Between Poland and the Ukraine. P. 269; ср.: Каманин И. Три тестаменты Адама Киселя // Украина. 1918. Кн. 1–2. С. 57–68. О князе Четвертинском см.: Dobrowolska W. Czetwertyński-Światopełk (Czetwerteński) Hryhory książę (†1651) // Polski Słownik Biograficzny. Kraków, 1938. T. IV/2. Z. 17. S. 362.

- [22] Rawita-Gawroński F. Kisielowie – ich ród, pochodzenie i posiadłości // *Przewodnik Naukowy i Literacki*. T. XL. 1912. S. 1016n. Cp.: Sysyn F. *Between Poland and Ukraine*. P. 269; Grala H. *Rzecz o “Panu z Brusilowa”* (w związku z książką Franka Sysyna, *Between Poland and Ukraine. The Dilemma of Adam Kysil. 1600–1653*, Cambridge, Mass. 1985) // *Przegląd Historyczny*. T. 80. Nr 2. P. 181.
- [23] ПВЛ. Часть первая / под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950. С. 87–88; Kossov S. *Paterikon abo żywoty SS. Oycow Pieczarskich*. K., 1635. Prefacya.
- [24] Kossov S. *Paterikon*.
- [25] Ibid. P. A3–B.
- [26] Ibid.
- [27] Herbarz Polski Kaspra Niesieckiego S. J. powiększony dodatkami późniejszych autorów, rękopisów, dowodów urzędowych / ed. J. N. Borowicz. T. V. Lipsk T. IV. S. 95: “*Kisiel herb. Namiot obozowy biały otwarty, powinien być, na wierzchu jego kapa biała pstra, białymi, i czarnymi łuskami przetykana, na gałce krzyż złoty, pole tarczy czerwone, na hełmie trzy wieże z cegły, średnia między niemi większa, wszystkie z koronami. Okol. tom. 1. fol. 387. Rutka MS. Ten herb nadany Świętołdyczowi hetmanowi od Włodzimierza Jedynowładzcy Ruskiego, koło roku 1040. za przemyślną rycerską sztukę. /.../. Za tę przemyślną odwagę Włodzimierz, jako hetmanowi namiot w herbie nadał, wieże na pamiątkę obrony miasta: Świętołdycz Kisielem od Kiszienia chleba nazwany, a herb imienia Świędołtycz nabył, od przezacnego swego przodka. Kojalów. in MS. powiada, że w hełmie powinny być trzy pióra strusie, atoli musi być omyłka, ja z Okolskim trzymam. Kisiel starosta Kijowski, jeszcze na ten czas, gdy Kijow Ruskim książętom hołdował, zginął podczas oblężenia tego miasta od Polaków. Gdy potem Królowie Polscy, Ruskie sobie kraje podbili, statecznie przy obronie tej ojczyzny Kisielowie zawsze stawali”*. Во времена, когда Несецки готовил этот свой монументальный труд (1724–1743), спорным оставалось оформление герба. Согласно авторитетному труду “*Orbis Polonus*” (1641–1643) проведенного на Руси много лет Симона Окольского, современника Киселя, шлем над гербовым щитом должен был быть увенчан тремя башнями в коронах. А блестящий знаток геральдики ВКЛ Войцех Виук Коялович (1609–1677) утверждал в своем *Compendium*, что над шлемом должны быть перья страуса. Несецки отдал предпочтение точке зрения Окольского, и, как доказывают прижизненные портреты Адама Киселя, был в своем выборе прав. Ср. портрет Киселя как ктитора Максаковского монастыря на обложке цитируемой нами монографии Ф. Сысина. Ср. также анонимный портрет воеводы до 1653 г.: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Adam_Kisiel.PNG [19.06.2018]. Примечательно, что к гербу Киселей обратились в Российской империи две дворянские фамилии: Киселевы и Брусиловы. Это запечатлено в официальном общероссийском Гербовнике, ср.: *Лакер А. Б. Русская геральдика* / подг. Н. А. Соболева. М., 1990. С. 271–272. О литературных воплощениях геральдической манифестации Адама Киселя см.: *Яковенко Н. Київ під шатром Свентольдичів: могилянський панегірик 1646 р.* // *Nel monde degli Slavi. Incontri e dialoghi Ira culture. Studia di onore di Giovanna Brogi Berkoff*. Firenze, 2008. P. 289–303 (опубликовано повторно в: *Київ і слов'янські літератури. Збірник* / упоряд. Деян Айдачич. К., 2013. С. 6–17).
- [28] ПСРЛ. Т. 2. М., 1998. С. 112–113 (ср.: Там же. С. L); ПСРЛ. Т. 40. СПб., 2003. С. 47. Именно наличие приписки о «старце»-«предке Пана Кисилев» привело О. Притсака к выводу, что Ермолаевский список Ипатьевской летописи восходит к копии летописи, снятой в 30–40-е гг. XVII в. по заказу Адама Киселя, см.: *Pritsak O. The External History of the Text of ten Hypatian Chronicles* // *Minutes of the Seminar of Ukrainian Studies held at Harvard University*. T. III. Cambridge, Mass. 1972–1973. P. 17–18, 20. Cp.: Sysyn F. *Between Poland and the Ukraine*. P. 262–263.
- [29] *Пештич С. Л. “Synopsis” как историческое произведение* // *ТОДРЛ*. Т. XV. 1958. С. 289–290. Cp.: Grala H. *Rzecz o “Panu z Brusilowa”*. S. 181. Догадка Пештича уязвима, см.: *Grala H. Tradycja dziejopisarska o pobycie władcy Bizancjum w Haliczu (Jan Długosz i Kronikarz Hustyński)* // *Kwartalnik Historyczny*. T. XCIII. 1986. Nr 3. S. 656–657.

- [30] ПСРЛ II. С. L. Ср. также: *Соловьев А. В.* Был ли Владимир Святой правнуком Свенельда // Записки русского научного Института в Белграде. Т. 16–17. Белград, 1941. С. 63–64.
- [31] *Strykowski M.* Kronika Polska, Litewska, Żmudzka i wszyskiej Rusi. Królewiec 1582 (reprint – Warszawa, 1846). Т. 1. S. 126: “fortel ruski w obleżeniu”. Надо заметить, что в сравнении с нарративом ПВЛ рассказ Стрыйковско отличается простотой. Ср.: Ibid. S. 123: “Swadołt niejaki, przedniejszy pan radny nieboszczyka Swentosława”. Ср. также: *Соловьев А. В.* Был ли Владимир Святой правнуком Свенельда. С. 64. Там же см. об измышленной в «Истории Руссов» родословной Святолдичей как князей русских, во времена польско-литовской унии и при короле Владиславе Ягайле якобы равных по знатности Ольговичам-Олельковичам и Острожским.
- [32] РГАДА. Ф. 79. Оп. 1. Кн. 72. Л. 70; Оп. 2. Грамоты № 61–63; Оп. 3. Грамоты № 90. Л. 11 об. (подпись Киселя на польско-российском договоре 1647 г.), грамота № 91; Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией: [В 15 т.]. Т. III (1638–1657). К., 1861. См. № 99, 124, 172, 177 (дипломатическая переписка); *Ottman R. Adam z Brusłowa Kisiel*. S. 356; *Максимович М.* Акт избрания Могилы в митрополиты киевские // *Максимович М.* Собрание сочинений. К., 1876. Т. I. С. 383; *Diariusz podróży do Pereasławia i traktowania tamtejszego z Chmielnickim Panów Komisarzów Polskich przez Wojciecha Miaskowskiego podkomorzego lwowskiego wpisany // Jakuba Michałowskiego wojskiego lubelskiego, a później kasztelana bieckiego Księga Pamiętnicza / wyd. A. Z. Helcel. Kraków, 1864. Nr 14, 22, 24, 56, 58.*
- [33] Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie (AGAD). Metryka Koronna. Т. 189. F. 403. Ср.: *Grala H.* Tradycja dziejopisarska. S. 657.
- [34] Національна бібліотека України ім. В. І. Вернадського. VIII. Rkp 377–705. Р. 146–147. Ср.: *Sysyn F.* Between Poland and the Ukraine. Р. 263. Родство со Святополк-Четвертинскими, а через них со Збаражскими, от которых ведут свое начало также князья Вишневецкие, вероятно, обусловило использование в письме Иеремея Вишневецкого к Киселю (а Вишневецкий был его рьяным антагонистом) вежливой формулировки «милостивый брат», см.: *Biblioteka Czartoryskich w Krakowie*. Rkps 1657. Р. 154 (письмо от 21 июня 1648 г.).
- [35] *Hodana T.* Między królem i carem. Moskwa w oczach prawosławnych Rusinów – obywateli Rzeczypospolitej (na podstawie piśmiennictwa końca XVI – połowy XVII stulecia). Kraków, 2008. S. 155–160.
- [36] *Ševčenko I.* Różne oblicza świata Piotra Mohyły // *Chrześcijaństwo Rusi Kijowskiej, Białorusi, Ukrainy i Rosji (X–XVII wiek) / red. Jerzy Kłoczowski. Kraków, 1997. S. 31–32, 41–42, 82–83.*
- [37] Ibid. S. 42; *Hodana T.* Między królem i carem. S. 157–160.
- [38] *Граля Х.* «Ruś nasza» vs. Московия // Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства. С. 234–236.
- [39] *Hodana T.* Między królem i carem. S. 92–101, 138–141, 149–155. Ср.: *Stupperich R.* Kiev – das zweite Jerusalem. Ein Beitrag zur Geschichte des ukrainisch-russischen Nationalbewusstseins // *Zeitschrift für slavische Philologie*. Bd. 12 (1935). S. 332–354; *Rowland D.* Moscow – the Third Rome or the New Israel // *Russian Review*. Vol. 55 (1996). S. 591–614; *Berezhnaya L.* Topography of Salvation: “The New Jerusalem” in Ruthenian Polemical Literature (End of the Sixteenth – Beginning of the Seventeenth Centuries) // *Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff / hg. von Joachim Bahlcke, Stefan Rohdewald, Thomas Wunsch. Berlin, 2013. S. 37–51.*
- [40] *Urzednicy województw kijowskiego i czernihowskiego XV–XVIII wieku. Spisy / oprac. E. Janas, W. Kłaczewski. Kórnik, 2002. S. 37.*
- [41] *Fr. Theodosius Wasilewicz Baiewski.* Tentoria Venienti Kioviam cum novi Honoris fascibus Illustrisimo Domino, D. Adamo de Brusłow Sventoldico Kisiel Castellano Kiovi (...), n.p. Typis Pieczariensibus, 1646. F. 7: “*Rossia Te Patrem canit atquae Polonia Patrem, / Rossia Te Civem, Teque suum / lis de Te: veniat Polus hac componere lites, / Ast veniens lites conciliare nequit. / Si Rossis cedat Civem, Civemque dolebit / Sarmata; sufficiet Solus utriusque simul / Iudicat; at queritur Divina Ecclesia,*

poscit / Cedit vester erit: si meus inquit erit”// цит. по: Sysyn F. *Beetwen Poland and Ukraine*. P. 306–307. См. также: Ibid. P. 127–128. Ср.: Axer J. *Dylematy Adama Kisiela* // “Po co Sienkiewicz? Sienkiewicz a tożsamość narodowa”. *Z kim i przeciw komu?* Warszawa; Kiejdany; Łuck; Zbaraż; Beresteczko / koncepcja i redakcja naukowa R. Bujnicki, J. Axer. Warszawa, 2007. S. 330.

[42] См.: Архив Юго-западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов...: [В 34 т.]. (Спб., 1861–1892). Ч. 3. Т. I. К., 1863. С. 402. Полный текст привилегии см.: Там же. С. 401–406.

[43] *Urządnicy województw kijowskiego i czernihowskiego*. S. 30, 67.

[44] Эта речь Киселя пользовалась большой популярностью в дворянской среде, ее воспринимали как образец ораторского искусства, см.: *Orationes procerum et ad proceres Europae* / ed. J. C. Luening. T. II. Lipsiae, 1712. Ср.: *Orator Polonus, primo aliquot instructionibus de comitiis, legationibus, militia, politica, deinde occasionibus ibidem dicendi, modis, materiis, exemplis et supplementis informatus ... Varsaviae: Druk. Scholarum Piarum* [1740]. P. 597.

[45] *Księga Pamiętnicza*. Nr 103. S. 371. Со временем упреки со стороны восставших приняли более резкую форму. Так, в 1651 г. казаки прямо сказали Киселю, что «его русские кости обросли ляцким мясом», см.: *Grondski S. Historia belli Cosacco-Polonici*. Pest, 1789. P. 203: “*Scimus quidem te esse os nostrum. Sed videmus ossi Rutenico iam supercrevisse carnem Polonicam*”. По наблюдениям В. Струмицкого, данная формула почерпнута из известного полемического сочинения 1615–1618 гг. – т. н. речи Мелешки, апокрифического памятника русского ораторского искусства, см.: *Struminsky B. A. Pseudo-Meleško. A Ukrainian Apochryphal Parliamentary Speech of 1615–1618*. Cambridge, Mass., 1984. P. 156. Широкую популярность этой формуле обеспечил раскол руси во время восстания Хмельницкого. Истины ради стоит подчеркнуть, что киевский воевода видел в казацком восстании прежде всего неразумный, кровавый мятеж черни против шляхеского сословия. В своем письме к примасу Мацею Любенскому от 31 мая 1648 г. он дал ему однозначно отрицательную оценку: “*Straszna rerum methamorphosis... Servi nunc dominatur nobis... Plebs bezrozumne od niego* (т. е. Хмельницкого. – Х. Г.) *tem decepta, że szablą i ogniem saevit tylko na stan szlachecki*”, см.: *Księga pamiętnicza*. Nr 167. S. 522.

[46] Axer J. *Dylematy Adama Kisiela*. S. 330–331. Об упреках казаков в адрес Киселя см.: Sysyn F. *Between Poland and the Ukraine*. P. 213.

В. И. Ульяновский

Украинские летописи начала XVI – первой половины XVII в.:

надрегиональное в региональных нарративах

В украинских землях начала XVI – первой половины XVII в. региональное летописание наследовало в известной мере нарративам Киевской Руси, но у него были иные содержательные векторы и несколько иные формы. Это – летописи не уровня государства, их не создавали в столицах, они не отражали «государственного взгляда» на прошлое. Надрегиональное в этих летописях могло «проглядывать» лишь через призму регионального.

Украинские летописи этого периода дают нам представление о самоидентификации жителей главных регионов Украины: Галиции (Львовская летопись), Волыни (Краткая Волынская летопись и Острожский летописец), Киевщины (Киевская летопись первой четверти XVII в.). Именно эта мультирегиональная репрезентативность позволяет нам увидеть общее и различное в интерпретации «своего малого» (регионального) в «своем большом» (надрегиональном). Более того, отсылки к ранней русской традиции, событиям, историческим деятелям в сравнении с другими восточнославянскими землями также указывают на общую, пусть пунктирную, «древнерусскую составляющую» позднего регионального украинского летописания. Именно общий взгляд из разных регионов на прошлое, на территорию, на социум, на власть, на Церковь и пр., что образовывало более широкое «пространство», и позволяет нам разглядеть проявление

этнокультурного надрегионального в региональных украинских летописях, в сознании их создателей.

Конечно, речь об «интеллектуалах» (кавычки обозначают условность этого понятия для летописцев местного уровня) – летописцах. Несомненно, их мировоззрение, позицию, авторский стиль определяли их социальное происхождение, общее развитие, образование и багаж знаний, возможности и место пребывания. Почти все они были мещанами, мелкими шляхтичами или монахами и священниками провинциальных (не столичных) монастырей и храмов. А насколько они выражали собственные взгляды или взгляды некой общности, можно понять, сравнив их с другими источниками того времени, в частности с судебной и прочей актовой документацией, печатными книгами и маргиналиями в них, изобразительными материалами и др. Изучение этого вопроса оставим на будущее.

Коротко объясним хронологические рамки нашего исследования. С конца XIII до XVI в. не было обнаружено летописей украинского [1] происхождения, созданных на территории этнических украинских земель. Первый свод летописания Великого княжества Литовского (ВКЛ) XV – начала XVI в. не был адаптирован в украинском летописании. Фактически мы не имеем текстов украинского происхождения, которые могли бы служить предметом анализа непрерывной летописной традиции. Первые такие тексты появляются, точнее, сохранились до нашего времени, лишь с начала XVI в., что и обусловило нижнюю хронологическую границу настоящего исследования. С середины XVII в. масштабные социальные движения изменили украинское общество и его взгляды на историю, региональное оказалось размыто «народным», «конфессиональным» и «государственным». А казацкое летописание привнесло новые концепты и обобщения. С него начинается следующий этап украинского летописания на региональном уровне [2].

Рассмотрим летописные нарративы по регионам, попытаюсь отыскать в них общее и различное в представлениях о надрегиональном.

Летописи Волыни

Волынь оставалась едва ли не самым стабильным регионом Украины в указанное время [3]. Здесь был сконцентрирован «цвет» княжеских и шляхетских родов, духовные и интеллектуальные центры (конечно, в данном случае это понятие весьма условно; речь идет о княжеских дворах и монастырях, а также епископских – Владимиро-Берестейской и Луцкой – резиденциях с их библиотечными собраниями). Не случайно именно здесь был создан едва ли не первый (из известных ныне) летописец в «помонгольское время», получивший название «Волынская краткая летопись» [4]. М. Грушевский именно в ней услышал «голос волынца», утверждая, что Волынский летописец был написан при дворе князей Острожских [5]. Однако, вероятнее, автором основной части волынских сюжетов был некий священник Владимирского Успенского кафедрального собора, близкий к Владимиро-Берестейскому епископу Вассиану [6].

Не будем анализировать подробно первую компилятивную часть летописи за 862–1491 гг. Ее считают выборкой из Новгородской Пятой летописи, летописи Авраамки [7] и, возможно, смоленского летописания [8]. Сосредоточимся собственно на ее «волынской части» [9]. Отдельно следует также рассматривать Похвалу великому гетману литовскому кн. К. И. Острожскому, написанную не ранее 1515 г. [10]

В первой, компилятивной, части летописи превалируют государственные и династические аспекты; автор никак не проявляет надрегиональных этнокультурных интенций.

Под 1491 г. впервые как регион упомянута Волынская земля. Далее «волынская тема» становится приоритетной. Это первое упоминание о Волынской земле связано с нападением татар: противостояние им пронизывает всю «волынскую часть» летописи. Уже здесь Волынская земля названа в одном ряду с «Лядской землей», также разоренной татарами (С. 122). Однако население обеих земель летописец во всем тексте разделяет – «волынцы» (т. е. «сухая» русь) и

«ляхи». Общими усилиями они смогли наказать «поганных». Сообщение 1491 г. показательное и в ином ключе: автор противопоставляет христиан и мусульман. Православные волыняне и польские католики здесь заедино; их он именует «нашими», которых мало погибло в отличие от тысяч убитых «поганцов». Этот текст показывает, что надрегиональное в сознании автора и его современников более всего проявлялось в государственно-территориальном и общеконфессиональном (христианском) облики именно в описании военных действий против общих врагов, особенно иноверцев. То есть в условиях военного конфликта разграничение «свой»–«чужой» проходило не по линии «волынцы»–«ляхи», но по вере, даже по разности миров. В этом ключе интересно авторское сообщение о посланиях Константинопольского Патриарха ко «всем православным христианом». Кого же он относит к ним? Великого князя и великую княгиню, митрополита и епископов, князей и бояр (С. 123). Однако далеко не все они, включая вел. кн. Александра, были православными. Тем не менее перед лицом татар в сознании автора все христиане ВКЛ – православные.

Волынская земля как регион «всея Руси» ярко описана под 1495 г. (С. 123). Речь снова о татарском нападении: вновь объединенное руско-литовское войско – «з литвою а з волынци» – выступило против «поганных».

В записи под 1495 г. наблюдаем и первое проявление этнокультурного и этноконфессионального надрегионального: в поставлении нового митрополита «Киеву и всеа Руси» Макария принимали участие литовско-русские епископы Вассиан Владимирский, Лука Полоцкий, Вассиан Туровский и Иона Луцкий. Таким образом, Церковь собирала все православные земли ВКЛ. Ситуация повторяется в 1500 г. при поставлении на митрополию Иосифа Солтана при участии посланца Константинопольского Патриарха «крестоносца» Авраамия и епископов Полоцка (Луки), Луцка (Кирилла), Турова (Вассиана). Это событие вновь свидетельствовало о единстве литовской Руси на церковном уровне. Впрочем, это воспринималось лишь в духовном смысле. Во всех иных случаях автор придерживается регионализма: в продолжении статьи 1495 г. речь идет о море «в Литовской земли и в Лядской, и Волынской» (С. 123).

Волынская земля и волынцы вновь звучат в летописи в сообщении о нападении сыновей «перекопского царя» Менгли Гирея в 1496 г., когда «все волынцы» / «наши» во главе с военачальниками укрылись в замке в Ровно. И хотя этот новый татарский набег был на «землю Волыньскую» (плененную «мало не до конца») и «Лядскую землю», они вновь объединены в общее «бесчисленно христиань» (С. 123). Так территориально-региональное «срасталось» с надрегиональным государственным и религиозным.

Интересную взаимосвязь регионального и надрегионального демонстрирует статья 1497 г. (С. 124), посвященная татарскому нападению на Волыньскую землю. Обороняется здесь уже не только Волынь, но и «Мозырьская волость» и «Олевская волость», а также «Брянсловская земля». Радость летописца по поводу победы над «агарянами» омрачена гибелью митрополита «Киевского и всея Руси» Макария, убитого «безбожными татарами перекопскими». Митрополит направлялся в Киев для возобновления древнего символа митрополии Софийского собора. Возобновления Софии, которое возродило бы былую духовную славу Киева и Руси, не случилось: *«Никогда бо сие случися у Руской земли прежде сего, отнеле же и прияхом крещение, яко ныне сотворися тому архиерею от поганных»* (С. 124). Топос «Руской земли» имеет здесь явную историческую коннотацию, но маркирует также осознанное единство православной руси в Киевской митрополии. В этом смысле важно пусть даже единичное упоминание в этой летописи о Киеве как «матери градовом».

Для летописца и его современников самым авторитетным единым началом является правитель государства. В 1497 г. вел. кн. Александр ведет за собой «вои своя литовскийи и рускийи, жомоитскийи и иные» (С. 124), т. е. все свои народы. Русь здесь – некий надрегиональный конгломерат жителей разных «земель», которые автор не называет по отдельности.

В летописи присутствует и «другая русь». Под 1500 г. описан захват великим князем московским Иваном Васильевичем «города литовский»: «Мценск, Любутеск, Брянск, Трубчевск, Новгородок Северьский, Радогощь, Почопов, Гомей, Стародуб, Чернигов... Рылеск, Дорогобуж, Мыглин» (С. 125). Это города русские, но летописец именует их литовскими в противовес московским. «Своя» русь мыслится им исключительно в составе ВКЛ и Киевской митрополии. Таким образом, «чужие» для автора летописи – это не только татары, но и «москвичи» (1493; С. 122); не «московиты», а именно «москвичи», подданные великого князя московского. Летописец рассказывает о захвате последними Вяземского княжества, о пленении и вывозе в Москву вяземских, серпейских и мезецких князей и бояр. «Москвичи» в данном случае, как и татары, выступают захватчиками.

В Похвале великому гетману литовскому князю Константину Ивановичу Острожскому, написанной определенно другим автором, мы встретим схожие установки. Это своего рода манифест, обращенный к современникам, включая адресата панегирика. В нем противопоставлены две враждующие стороны. Василий III предстает в исключительно негативном ключе: «*Преступи dokonчание и крестное свое целование от меншого на большее зло подвигнулся, имеа ненасытную утробу лихоимания*». Да и его войско – «москвичи» – показано в отрицательном свете. Московский великий князь – «зачинатель зла», поскольку «*отчину и дедину великаго славнаго господаря Жигимонта I почал поседати*». Более всего пострадал при этом Смоленск: «*...нет пуцаго человеку как въждедене чюжого имениа*». Позитивным героем выступает Жигимонт I, который «*свою правду дръжал ему (т. е. Василию III. – В. У.) непорушно*», но все же вынужден был ответить на «его насилдование», «*боронити своей отчины*», «*възма Бога на помочь*», ибо тот «*смирненным милость и помощь посылаетъ*». Указанное противопоставление выведено на уровень государств.

Рядом с «праведным» королем и глава его войска кн. К. И. Острожский, из «*храбрых воев литовских и русских*», как мы видим, упоминаемых отдельно. На помощь королю и гетману пришли также «*панове лядскии*», «*панове поляки*», «*рицери коруны Полское*». Поляки здесь союзники, но они «чужие». Главная задача автора панегирика состоит все же не столько в описании военных действий, сколько в прославлении «*доброго и храброго воина, пореклом стратилата*» Константина Острожского, дабы «*напотом иниии тому вчили и смелость мели*» (С. 125). Он – пример для будущих защитников «малого» и «большого» отечества – своего региона и государства в целом.

Подчеркнем, в Похвале Острожский служит исключительно «Литовской земле» и королю (С. 126–127). В ней ни разу не упомянута Волынь или Волынская земля, разве только русь и литва.

Таким образом, Краткая волынская летопись, образованная из нескольких текстов, включающих в т. ч. стоящую особняком Похвалу, содержит концепты регионального и надрегионального. Первые связаны с Волынской землей, ее населенными пунктами и самими «волынянами». А надрегиональное представлено главным образом на государственном и церковном уровнях. Притом государство это знает «русинов» и «литвинов», а также «ляхов» / «поляков». Весьма редко автор вспоминает об исторической Руси как едином пространстве и народе. Но если все-таки вспоминает, то это касается в первую очередь веры как этноконфессионального параметра, объединяющего народ Киевской митрополии.

После Волынской краткой летописи в местном региональном летописании возникла некая лакуна. Православное духовенство сосредоточилось главным образом на полемике; светские интеллектуалы – на других жанрах, например на панегириках. Да и летописи стали «неконкурентными» в связи с появлением польских печатных хроник с широким охватом описываемых в них событий. Местное летописание, не получившее поддержки при магнатских дворах, утратило свою роль. Его могла оживить лишь какая-нибудь частная инициатива.

Лишь в первой трети XVII в. появился новый памятник волынского летописания – Острожский летописец [11]. В своем анализе мы опираемся на Музейную редакцию, которая состоит из двух

частей: 1500–1621 гг. – более светская; 1621–1636 гг. – более церковная. Между ними просматривается существенная разница не только в стиле, но и в оценках концептуального характера. В частности, во второй части события описаны подробнее, появляются отдельные новеллы. Автор этой редакции работал в Остроге (о многих событиях за 1604–1636 гг. он рассказывает как очевидец). Возможно, он был монахом Любартовского монастыря или лицом, приближенным к игумену, «дозорце» монастырей уезда Кириллу и острожскому протопопу Ивану Бережанскому. По мнению Ю. А. Мыцыка, именно Музейную редакцию и следует называть Острожским летописцем. В ней доминируют записи, посвященные Острогу [12]. Все это и позволяет нам использовать текст Музейной редакции Острожского летописца [13] как основной в нашей работе.

Первая часть летописца, основанная на выписках из Хроники Бельских, мало показательна, но ее нельзя игнорировать, поскольку она является частью общего текста и как таковая воспринималась читателями-современниками.

Надрегиональное в этой части традиционно проявляется в описании военных столкновений межгосударственного уровня. Все начинается с описания военных событий 1500 г., когда «москва» завоевала города «Северской земли» Путивль, Дорогобуж, Торопец (С. 125). «Северская земля» – «руська», но в то же время литовская, – захвачена вражеской «москвой». Это имя «москва», последовательно употребляемое во всей первой части Летописца, указывает на устойчивое в представлении летописца наименование Северной Руси. Литовская русь / Русь не желала делить самоименование с северо-восточным соседом. В Летописце «наши» / русь побивают «москву», не русь. Лишь однажды ВКМ фигурирует в ней как «паньство Московское» (1570; С. 127).

Особо остановимся на том, как летописец понимает «наших». В кратком описании битвы под Оршей в 1514 г. он сообщает: *«наши поразили москву»* (С. 125). «Наши» здесь – это объединенное «руско-литовское войско». «Наши» берут Стародуб в 1534 г. (С. 126). «Наши» представлены в военных операциях против татар (1519; С. 125), на другой стороне «турци» и «татары» (С. 126–128). Среди «других» также «волохи» (1531; С. 126).

Понятие «земля» имеет в Летописце разное наполнение: от региона (Северская земля) до государства (Венгерская земля – С. 126, Польская – С. 127–128, «господарство Волоськое» – С. 128).

Волинские сюжеты в большом числе мы найдем на уровне отдельных городов и населенных пунктов: Меджибож, Зиньков, Летичев, Дубно, Острог, Заславль и пр. Например, об основании Острополя (1577; С. 129), об осаде татарами Дубно и Острога (1577–1578; С. 129), о смерти среднего сына кн. В.-К. Острожского Константина в Базалии и погребении его в Остроге (1588; С. 129), об осаде Триполя младшим сыном Василия-Константина Александром (1592; С. 130). Примечательно, что последние события автор не привязывает к казацкому движению во главе с Косинским, лишь мельком указывает на захват казаками Переяслава и отпор им со стороны Острожских, в частности Александра. Но он не противопоставляет Острожских казакам; и те, и другие принадлежат к руси.

Вторая часть Летописца, начиная с 1597 г., конечно, для нас более важна. В ней автор не основывается на Хронике Бельских (доведена до 1598), он делится своими наблюдениями. Какое-то время он пребывал в Острополе, потом в Остроге. Текст летописца лишь в узком «хронологическом пространстве» 1604 г. уместил изрядно регионального волынского – не только Острог и Острополь, но также Красилов, Константинов, Любартов. Притом особое внимание приковано к игумену Кириллу «любарскому» из окружения князей Острожских. Но, конечно, центральной фигурой для региона, всей Руси и Православной Церкви был кн. Василий-Константин Острожский. Ему летописец посвятил панегирик, в котором оплакивает смерть киевского воеводы (23 февраля 1608; С. 131). Основная, в его представлении, заслуга князя состоит в том, что он *«бул великий милостник набоженства крецького»* (С. 131–132). Князь был

образцом христианина. В панегирике упомянуты также наследники Василия-Константина: старший сын Януш (1608; С. 132; 1620; С. 135), внуки Адам-Константин (1616 и 1618; С. 134) и Януш-Павел (1619; С. 134). Они продолжают род главного из Острожских, но принадлежат уже к Римско-Католической Церкви. Так, в понятие руси в данном конкретном случае входят и православные, и римо-католики, ибо главным признаком этой родовой руси выступает общность крови.

Кто для автора панегирика «чужие»? К ним отнесена «москва», т. е. жители Московского царства (1599; С. 130; 1605 и 1607; С. 131); «татары»; «поляки» (этот этноним вытеснил другой – «ляхи», как, впрочем, и топоним «Польша») (1605; С. 130–131). Но кто же тогда «наши»? Описывая события 1608 г., он сообщает, что, по просьбе короля, Василий Шуйский отпустил из московского плена «наших», «пана Мнишека и иных» (С. 132). Это не значит, что «нашими» для летописца были поляки. В данном случае все подданные короля были для него «нашими», а москвиты – «чужими».

Важным водоразделом между «своими» и «чужими» остается в этой части летописи конфессиональная принадлежность. Это особенно очевидно следует из сюжета пленения и освобождения из плена кн. Самуила Корецкого (1616). Ему помогли сбежать иноки св. горы Афон, когда узнали, что в плену у турок пребывает *«християнський князь православия гречеського»*. Такое неизменное противопоставление православных христиан и мусульман – константа. Как сообщает летописец, князь просил монахов переправить его *«до Руської землі»*, на Волынь, в свои владения. Затем Корецкий побывал в Риме, где стал католиком. Он не выполнил своего обещания, данного афонской братии, – отплатить за помощь земельными и денежными пожалованиями. За то, как сообщает летописец, и был наказан – *«безвисти згинув»* в очередном походе против турок [14]. В представлении летописца, так «свой» князь Корецкий превратился в «чужого» и потому поплатился за отступничество.

Во второй части летописи мы впервые встретим понятие «Украина». Оно звучит в связи с татарским нападением в 1607 г.: «Татары Украину коло Винниці, Гайсина і Шаргорода пустошили» (С. 131). Под 1608 г. он сообщает о нападении татар на Гайсин, Прилуки, Немиров и Винницу – ту же Подолию, но уже не называет «Украину» (С. 132). Под 1617 г. летописец говорит о «земле нашей», и тоже в связи с нападением татар. Здесь он имеет в виду главным образом Большую Волынь: Любартов, Полонное, Шульжинцы, Острог, Ляховец, Ямполь, Заславль (С. 134).

Применительно к 1620-м гг. летописца занимают в первую очередь две темы: кн. Анна-Алоиза Острожская и уния, а также украинское казачество.

Анна-Алоиза – антигерой, отступница в роде Острожских. Общность крови в ее случае «не работает». Автор характеризует княжну как *«гонительку на православных»* (С. 134). С нее, как полагает летописец, началось «вырождение» знаменитого рода православных князей Острожских, поскольку Анна-Алоиза *«напускала у Острог єзуїтов, иже през них много злого сотвори православным»* (С. 135); *«розмаїтими способами примушувала до унії, ласкою і под утраченієм ласки, і не могла до того привести»* (С. 137). Княгиня отобрала церковное имущество и надель у Православной Церкви в своих землях, надеясь, что это заставит священство принять унию. Однако, по словам летописца, *«священники о достаток мало дбали, аби при православїї»* (С. 137). А в 1636 г. она решила закрыть замковую церковь. Но в ней был погребен ее отец, Александр Острожский. Тогда княгиня *«выкрала з церкви тило отцевське»*. В этом ей помогли иезуиты. После княгиня помыла кости отца, умастила благовониями, их *«єзуїти крестили во свою віру»* и, окропив, дали ее умершему отцу новое имя Станислав. Затем кости перенесли в Ярослав и захоронили возле жены, соответственно – матери Анны-Алоизы (С. 137–138). Эта история буквально сталкивала обе конфессии.

Острота этого противостояния достигла своего апогея в знаменитой «Острожской трагедии» 1636 г. Тогда на Пасху торжественная процессия направлялась от замковой Богоявленской

церкви к храму Воскресения Христова *«на новом мясте»*. Карета с княгиней наехала на людей на мосту. Мещане дали отпор и чуть не перевернули карету. Княгиню вызволили гайдуки со слугами. После того «мищан старших всих» арестовали, многих замучили до смерти, а тела их выбросили за город и запретили хоронить. Были опечатаны Богоявленский, Воскресенский и Онуфриевский храмы. Описание событий в Остроге 1636 г. – это фактически отдельная новелла в составе Летописца. Представительницу славного русского православного рода, предавшую православие и русь, летописец буквально демонизирует. Под статью княжне полоцкий архиепископ Мелетий Смотрицкий, который, *«отступив восточныя церкви и стався хульником на церков восточную святую»*, *«солгав Духу Святому, и бысть хульник на святую церков и на патриархи, а хвальца папизский, кламца на святых Божиих»*, умер *«в таком зломудрии своим»* (1629; С. 136).

Иезуитам, а также прочим католикам и униатам в глазах летописца противостоит Иерусалимский Патриарх Феофан, побывавший в Киеве. Он, *«много благочестия внис в нашу землю»*, среди прочего наложил запрещение на «отступников»-униатов и поставил Иова Борецкого митрополитом (1621; С. 135). «Землю нашу» здесь определенно следует понимать как русские православные земли Речи Посполитой. Героем Руси / руси представлен и новый киево-печерский архимандрит Петр Могила: *«той бул поборца восточнои церкви»* (1628; С. 136) и послужил *«унии снесению»*.

С этого момента православие возвращается на речпосполитскую Русь. Летописец сообщает о передаче православным Софии Киевской, «церкви столичной митрополии» (1633; С. 136–137), древней митрополичьей кафедры, сакральной столицы. Как и ранее, она вновь объединила всю православную русь, единоверцев Киевской митрополии. Приезд Петра Могилы *«з Польськи»* в Киев после его официальной интронизации в митрополиты подан как «торжество православия». Летописец с особым чувством указывает, что *«от того часу церков обновилася набоженством»* после долгого запустения. На возобновление древней кафедры Могила потратил много *«праци»*, *«кошту и накладу незличонно»*... *«на славу и заступление правовирным, на посрамление нечистивым и отступником православныя виры на бесконечное мучение их»* (С. 137). Его усилиями постепенно была смягчена острота конфессионального раскола руси / Руси и за православием вновь признано его значение как главного объединяющего фактора для большей части руси.

О казаках Летописец поначалу сообщает вскользь в «третьем лице» – в разговорах послов, правителей и др. Важное место им отведено с 1621 г. А чуть ли не главными героями летописи казаки становятся с 1630 г., с восстания под руководством Тараса Федоровича (Трясила). Впрочем, в Острожском летописце казаки еще не главные защитники Руси / руси и православия.

Острожский летописец и Волынский краткий летописец проникнуты лояльностью к ВКЛ и Речи Посполитой. Все прочие лояльности подчинены государственной. Но все громче звучит конфессиональный мотив, особенно в полемике православных с унией. И этот «водораздел» проходит не только на государственном уровне, но в самой Руси / руси. Русь-униаты и русь-католики становятся не просто «чужими» для православных, но противниками. Особенно сильно это противостояние именно на Волыни, во владениях традиционных защитников православия князей Острожских. Оба Летописца региональные по своему характеру. Но в них по-новому звучат Украина и Русь. «Украина» появляется в Острожском Летописце всего единожды, но применительно к большому региону, она объединяет народ этого региона; Русь же – главным образом благодаря Петру Могиле – «привязана» к домонгольской русской сакральной составляющей и ее символам, в частности к Софии Киевской как центру митрополии Киевской и всея Руси, к самому Киеву и началам христианства на Руси. В Волынской краткой летописи это – вскользь, пунктирно, а в Острожском летописце София Киевская интерпретирована как символ православной Руси в конфессиональном противостоянии. Этнокультурное региональное в обеих летописях прослеживается в основном в контексте объединяющего русь / Русь православия.

Львовская летопись середины XVII в.

После Галицко-Волынской летописи XIII в. и прекращения династии Романовичей / Даниловичей, соответственно – самого Галицко-Волынского княжества, традиция летописания здесь угасла. В историографии есть мнение, что местное летописание все же имело продолжение, но тексты этих (возможных) летописей не сохранились [15]. Поэтому предметом нашего анализа может быть лишь поздняя Львовская летопись [16]. Ее автор – Михаил Гунашевский [17]. Содержание летописи в основном касается местных событий, но поскольку значительное место в ней отведено казачеству, то она выходит за региональные рамки. В момент завершения летописи Гунашевский был выпускником Замойской Академии и диаконом при Львовском владыке. Не менее важно и то, что, как и весь сборник, летопись велась автором не для публичного обсуждения. Следовательно, его интерпретации можно считать личными, что для нас особенно важно, поскольку в известной мере «очищает» текст от разных посторонних влияний.

Летопись разделена на три основные части: события 1498–1591 гг. (в конспективном изложении; многие события оставлены без описания), 1592–1618 гг. (рассмотрены более подробно, но не в качестве очевидца); 1619–1649 гг. (описаны подробно; Гунашевский был очевидцем многих из них; к летописи были даже подклеены исторические документы за 1638–1649 гг., но они не сохранились).

Формально летопись начинается 1498 годом. Опираясь на хронику Мартина Кромера «О происхождении и делах польского народа», Гунашевский перед текстом 1498 г. упомянул еще о двух важных событиях: о 1339 г. (в действительности – 1340), когда польский король Казимир III захватил Львов и вывез много ценностей, и о 1471 г., когда Казимир IV ликвидировал Киевское княжество, превратив его в воеводство по совету «литвина Гаштольда» (С. 99). При этом в первом случае речь шла о вывозе всех инсигний и символов власти, а также сакральных символов Галицкого княжества. Гунашевский выделил именно эти два исторических события как переломные для обоих регионов – Галицкого и Киевского.

В первой части летописи среди редких, в несколько слов, заметок превалирует информация о Подолии и Галиции – о Ярославе, Рогатине, Сокале, Галиче, «Подоля» (С. 99–102). Здесь «другие» (уже с 1340) – «ляхове» (1566 и 1582; С. 101). В этой части автор вскользь высказывает и свое отношение к казакам и их вожакам. Так, под 1578 г. он пишет о прибытии во Львов короля Стефана Батория и его приказе «*козака Подкову стяти*», поскольку того требовал турецкий посол, ибо Подкова «*татарув биял и до Польци не допускал*» (С. 101). Казак Подкова представлен героем, которым король пожертвовал, чтобы угодить султану. Вспоминает Гунашевский и о григорианской реформе календаря в 1582 г., но для него это «*ляхове отминили календар*» (С. 101). То есть казакам противопоставлены не только турки и татары, но и «ляхове», что автоматически вводит самих казаков в общий конгломерат народа руси.

Вторая часть летописи начинается с сообщения о церковной унии, события 1591–1596 гг. автор объединил в одну запись под 1592 г. (С. 102). Подводя итог унии, Гунашевский констатировал: «*...и до сего часу мучат християн як слуги и предтечи антихристови*» (С. 102). Здесь православные подлинные христиане, а униаты – «*предтечи антихристови*», хотя и они русь. Это разделило русь надвое. Но Гунашевский считает именно православных хранителями традиций старой руси. Эта этноконфессиональная общность для него неделима независимо от региональных особенностей.

Для Гунашевского «другие» – «ляхи», «чужие» – «москва» (1605; С. 102–103). Особо красочно конфликт «ляхов» и «москвы» описан в связи со Смутой в Московском царстве, которую автор представил в обобщающей статье под 1605 г. И те и другие не вызывали у автора положительных чувств.

Третья часть летописи – самая важная для нашей темы. Здесь Гунашевский касается событий, современником, а иногда и свидетелем, которых был.

Львов становится исключительным центром внимания летописца с 1640 по 1647 г. Он методично описывает все заметные происшествия во Львове и связанные со Львовом. Нападения казацких отрядов и татар в 1648 г. он описывает «единым потоком». Притом русь укрывалась от них в укрепленном монастыре бернардинцев (С. 122–123). Тем не менее казаки оставались для Гунашевского «своими». Хотя он и осуждал их в данном случае, но пространно комментировать это сообщение не стал. Как увидим далее, автор героизировал казаков, защищавших «правую веру», русский народ и землю.

Для Летописца русские земли Речи Посполитой – составная ее часть. Под 1635 г. он сообщает о сборе податей: «*Тилько в Руськом паньстве давалихмо по 30 поборов, а у инших сторонах еще большей*» (С. 114). Речь идет о Руском воеводстве, «польской руси», которую образовывали пять земель: Львовская, Галицкая, Перемышльская, Холмская и Сяноцкая. Это – регион Польской Короны, но надрегиональная общность в «общеукраинских масштабах». Тем не менее когда Гунашевский упоминает о пожарах «в Польщи» в 1638 г., то указывает, что они коснулись также Яворова, Ярослава, Львова (С. 119–120). То есть он не обособляет эти земли от Короны Польской.

Едва ли не самым важным для заявленной темы во Львовском летописце следует считать употребление имени «Украина». В третьей части летописи «Украина» упоминается 12 раз, притом в разных контекстах. Под 1635 г. летописец рассказывает о некоем капитане, который обязался «*на Украины, где Нипр упадает в дунай [широко разливается. – В. У.], замок муровати и мисто осадити нимцами, абы козаки не ходили на море*» (С. 114). Для галичанина Украина – это Поднепровье. Это – русь, но не Галиция и не Руськое воеводство. Крепость, о которой здесь речь, это Кодак, а строил ее французский инженер Гийом Левассер де Боплан, автор знаменитого «Описания Украины» и карт Украины. Гунашевский подчеркивал, что Боплан «зневажал» казаков, не слушал их и выстроил крепость, которую казаки во главе с Самойлом (так в летописи; в действительности – Иваном) Сулимой разрушили в 1635 г. Вся эта история должна была продемонстрировать силу казаков в противостоянии польским властям, она выдавала явную симпатию автора к казачеству. Здесь речь об Украине как земле казаков. Эту тему летописец особенно разовьет в описании событий 1630–1649 гг.

Последующие упоминания «Украины» в летописи также связаны с казаками. В частности, под 1635 г. автор вспоминает о сейме в связи с «*тыми речами, що на Украины козаки починили*», посему власти хотели «*знову козаков зносити*» (С. 114). Пребывание казаков «*на Украины*» указывает на земли, которые для галичан и поляков были окраинными, рубежными для Речи Посполитой, хотя и охватывали значительную территорию. Под 1637 г. автор описывает пожары, охватившие многие города Руського воеводства: «*...не досыть ту, але и Украина о тих же огня роскошах*» (С. 116). Таким образом, для автора за пределами Руського воеводства существовала еще родственная (в т. ч. по вере) Украина, а также территория казаков. Она воспринималась как «своя земля».

В этой части автор, как уже говорилось, выводит на передний план казачество. Конечно, Гунашевский – родом из шляхты, он не отождествляет себя с казачеством, но видит в нем главную силу народа-руси. Более того, должное казакам, их воинской доблести воздает сам правитель Речи Посполитой. Сообщая о походе польского войска против турок в 1620 г. (здесь речь – о Хотинской битве 1621) во главе с королевичем Владиславом, он подробно описывает, как к нему привлекли казаков во главе с гетманом Петром Сагайдачным. Именно благодаря казачеству и была одержана та победа, и королевич признал казаков рыцарями: «*...стараннем козацьким сталося, где видячи старання их, сам [Владислав. – В. У.] признал им рыцерство, и отримали звиязство великое*». Гунашевский превозносит Сагайдачного над всем польским воинством и его начальниками, а с ним и казаков – русь. Так в изложении Гунашевского шляхетство «уходит» на второй план, уступая место казачеству.

Еще большее внимание «казацкой теме» Гунашеский уделяет в описании событий 1629–1630 гг. Он начинает с похода коронного гетмана Конецпольского «за *Днипр козаков зносыты*». Но тщетно: военачальник только «*людий много стратыл и сам ледве ся вынис*», оставив артиллерию с обозом, «*и познал, що козаки!*» (С. 105). Это противопоставление двух войск – польского и казачьего – с явным пиететом автора перед казаками, указывает на этнокультурное «разъединение» в Речи Посполитой. Это явствует и из текста неизвестного автора, который приводит здесь Гунашевский. В нем речь идет о военных действиях польских жолнеров против казаков. Для Гунашевского он крайне важен; летописец доверяет ему, а посему его следует рассматривать «внутри» летописи. Главный его посыл таков: «*Жолнире до Киева приихали с тым интендом, абы впрод козаков, а затым во вишесткой Украины русь выстинаати аж до Москвы*» (С. 105). Впервые в летописи «Украина» употреблена в широком смысле слова: территориально она включает в себя всю Русь – от границ польских до московских. Определенно можно говорить в данном случае о самоидентификации народа, проживающего на этих землях. Однозначно это – русь. Наконец, форпостом Украины и руси Гунашевский считает казаков. В его представлении, поляки решили вновь «подчинить» Украину и русь, но это возможно, лишь если расправиться с казаками. Все эти три концепта (Украина, русь, казаки) составляют триединое надрегиональное в сознании автора документа и в сознании летописца, хотя Украина здесь – один из регионов Речи Посполитой.

Но во встроеном в летопись тексте неизвестного автора все не так просто. Часть жолнеров тоже была русью по происхождению. Именно они поведали митрополиту (Иову Борецкому) о планах Конецпольского. Тогда в дело вмешались казаки: они казнили гетмана реестровых казаков Григория Чорного, который «*зле пинязи подилыл, котрый на унию бул присягл*». Это положило начало восстанию низового казачества во главе с Тарасом Федоровичем (Трясилом) и спровоцировало их противостояние реестровым казакам. Фактически автор (авторы) констатировал, что в среде казачества было два лагеря: реестровцы, поддерживавшие польскую власть, и низовцы, стоявшие за народ-русь. Собрав силы, низовики «*почалися купити зесюду*». Тем временем коронный стражник Самуил Лащ-Тучапский с жолнерами стал бесчинствовать, разорил местечко Лисенку на Пасху, убил почти всех жителей от мала до велика, а также священника, по дороге его вояки убили многих невинных: «*...буле бы тылько русин бул*» (С. 106). Это последнее замечание особенно важно в нашем контексте: оно подчеркивает надрегиональность противостояния и даже, позволим себе здесь такое понятие, «геноцид» руси. Против низовцев выступил польский гетман Николай Потоцкий, который имел «*великий гнив на козаки и на вишестку русь*» (С. 106). Однако Потоцкий едва не был пленен. А когда польский отряд все же одержал победу над казаками, Гунашевский не преминул подчеркнуть, что казаков было впятеро меньше, ни одного из них поляки не взяли живым, только раненого сотника. Так летописец героизирует казаков – боевой авангард и защитников руси и Украины.

Как сообщает Гунашевский, отдельные представители руси, оказавшиеся на польской стороне в этом конфликте, действовали в интересах казаков. Так, два гайдука перешли к казакам (они явно были русинами), помогли при нападении на обоз поляков. Летописец явно преувеличивает силы казаков. Ссылаясь на народную молву, он сообщает, что их войско насчитывало до 100 тысяч. Это, конечно, миф. Но он важен и показателен как символ всеобщего подъема руси и Украины.

Понятие «Украина» вновь появляется в широкой интерпретации, когда автор живописует разгул польских жолнеров «*по вишесткой Украине*». Но в поле его зрения – только Киев, Дымер, Переяслав, Белгородок. Казаки карали разбойников: жолнеров били, захватывали в плен. Но гайдуков – «*же русь була*» – не убивали, а переодевались в их одежду, чтобы потом внезапно напасть на поляков. Показательна и история польской аристократической «Золотой роты» как одной из наиболее ярких побед казачества / руси / Украины над польским войском / польской аристократией / Польшей: ее разбили наголову, «*и ноги не впустили*», ее обоз (а в нем много

ценностей) захватили, а погибших панов запретили хоронить (С. 157). Казаки расстреляли даже русина гайдука Попеля (С. 107–108). В этой ситуации принявшая польскую сторону русь – враг, предатель, «чужой». Этничность и даже вероисповедание здесь становятся не важны.

Красноречиво говорит за себя и то, что казаки не соглашались на выкуп. Им важно отмщение за разорение Украины и смерть братьев. При этом летописец во всей этой истории не употребляет привычного «ляхи», заменив его на «поляки» или же «*люд кролевский*», нанятый для войны с казаками «*за жишовськіи пинязи*». Кто это – «*люд кролевский*»? Из контекста видно, что это наемники на службе Короне – «немцы». Если не казаки, то сам Господь приходил руси на помощь (С. 108). И все же «немцы» пограбили Николо-Пустынский, Иорданский, Кирилловский и Межигорский монастыри под Киевом. Сам автор находился тогда в Межигорском «*козацким монастыру*» и вместе с монахами натерпелся страха («*розумиете, в яком мы страху були, же юж в козацким монастыру, на котрый вишестки зубами скреготали!*»). И если бы замысел «немцев» удался, то «*вишесткой бы ся руси було достало*» (С. 109).

Наконец, Гунашевский вернулся на Волынь, отметив по пути и указав в летописи, что рота королевича стояла в Луцке и «*на русь окрутне ся перехваляли*». Поляки злились из-за огромных потерь, «*що за Дніпром були*», – до 10 тыс. человек (С. 109). Но Гунашевский убежден, что, если бы поляков было больше хоть в 10 раз, казаки бы все равно их побии. Летописец пытается объяснить перемирие тем, что «*що хотили козаки, то соби вымовили*», в частности дозволение иметь пусть даже 100-тысячное войско, самим (без ведома польского гетмана и короля) избирать себе гетмана, за которым «признается рыцарство». Эти условия поднимали престиж казачества как авангарда Украины и руси.

Весьма красноречиво еще одно замечание летописца. Когда Конецпольский показывал пятерым ксендзам-капеланам усеянное трупами поле битвы, он изрек: «*Ото ж уния – лежить русь с поляками!*» (С. 109–110). Он имел здесь в виду как государственную, так церковную унию. «Предательство» униатов Гунашевский подчеркнул еще одним фактом: ранее собранные на школы денежные средства (40 тыс. или 80 тыс. золотых) они передали через униатского митрополита Иосифа Рутского Конецпольскому на нужды польского войска, но деньги все же перехватили казаки (С. 110–111). Таким образом, казакам противостоит «другая русь» – униатская во главе с признанным королем митрополитом. Расколота на два лагеря русь воюет между собой. Единое ранее надрегиональное пространство было расчленено. Летописец, как и казаки, – на стороне православной руси. Но в эту войну руси с русью включилась и Римско-Католическая Церковь. Так, доминиканцы освятили меч Конецпольского на алтаре и совершили с ним крестный ход вокруг киевского костела «*с тым докладом, же на то поганство, на русь, жебы их выкоренати*» (С. 111).

Этим заканчивается встроенный в летопись текст неизвестного автора. Гунашевский определенно разделял его позицию: он оставил этот текст без каких бы то ни было ремарок и комментариев. И все же следует взять эту информацию в некие условные скобки, поскольку она передана не от первого лица. Единственное примечание к инкорпорированному в летопись тексту не оставляет нам сомнений в том, что Гунашевский солидарен с ним: «*Собралися бо лизты на главу ее и на виру, ископа яму и впасти*». Летописец, несомненно, разделял установки автора цитируемого им текста.

Далее Гунашевский уже сам описывал события конца 1630-х – середины 1640-х гг., в частности о расколе в рядах казаков – о противоборстве запорожских и реестровых казаков. По мнению летописца, реестровики в 1635 г. предательством втерлись в доверие к запорожцам, захватили их старшин и передали на сейме королю (С. 114). По требованию турецкого посольства их публично казнили (С. 115). Здесь «чужие» не только турки, но и королевская власть, казнившая собственных подданных, и реестровые казаки, занявшие польскую сторону; а «свои» – пострадавшие за Украину запорожцы.

Гунашевский разделяет убеждение казаков о себе как об отдельном воинском сословии, со своими правами и привилегиями. По его словам, на требование подчиняться польским властям наравне с мещанами казаки ответили в 1636 г.: *«Мы смо люд рыцерський, тому смо не привыкли, бо то нам не звичай»* (С. 116).

С 1638 г. летопись посвящена чуть ли не исключительно казакам. Тогда во время сейма были казнены их предводители. В ответ *«на України козаки броили и ляхом деспекты чынили, нимцов як мух били, миста палили, жидов ризалы як кур, мнихов у костелах палилы»* (С. 119).

Гунашевский тут отделяет Украину с казаками от остальной территории не только Речи Посполитой, но и той Руси, где казаков не было. Украина – это земля казачества. «Свои» – только русь. Поляки теперь – исключительно «ляхи».

События «Хмельниччины» изложены в летописи лишь за 1648–1649 гг. И они касаются только Украины. Автор не упускает возможности подчеркнуть, что Хмельницкий одержал победу над польским войском под Желтыми Водами с татарской помощью. Ранее татары фигурировали у него не просто как чужие, но враги. Здесь же он вскользь упоминает, что Хмельницкий *«з ордою конюровавши татарскою»*. Но вся глубина унижения польского гетмана Потоцкого и *«польщизны»* в целом явствует из его «беседы» с Хмельницким. Плененный Потоцкий называет шляхтича Богдана Зиновия *«хлопом»* и спрашивает, чем тот заплатит *«зацному рыцерству орд татарських»*. Ответ Хмельницкого: *«Тобою и иншими с тобою»* (С. 121). И Потоцкого в оковах вместе с другими пленными передали татарам. Татары, тем не менее, в этой истории, описывающей победу казаков, остались на заднем плане.

Противостояние в Украине для Гунашевского однозначно решается в пользу казачества и Украины – они едины. А из обращения Хмельницкого к сенату с объяснением причин восстания, нацеленного на *«приверненне вольностей давних Войску Запорозьському»*, в трактовке летописца следует, что казаки не добивались выхода из Речи Посполитой, но требовали официально закрепить права казаков и руси как самостоятельной надрегиональной общности.

Летописец осознает притом разность земель руси в рамках Речи Посполитой. Под 1648 г. он сообщает о рассылке Хмельницким своих полковников *«на вси стороны»*: *«на Билую Русь, на Сиверщизну, на Полисся, на руську Подоллю, на Волинь»*. Все они относились к «большой Руси» Речи Посполитой вне собственно казацкой Украины. Особо здесь выделяется *«руська Подолля»*, предполагающая и ее польскую часть.

Летописец не одобряет действий казацких полковников, которые вместе с примкнувшими к ним местными *«хлопами»* *«добывали мистечок и мист, шляхту и жидов, и ляхов всих впень стынаючи... и людей невинных губячи, костелы и кляшторы лупячи»*. Особенно они «отличились» именно на Подолии (С. 121). В ином свете предстают Хмельницкий и казачество, пусть даже в союзе с «ордами» и при участии *«хлопства»*, когда они побеждают регулярные польские войска, посланные на подавление восстания. То есть уничтожение мирного населения «большой Руси» Гунашевский осуждает, но отпор польским отрядам приветствует. При этом шляхтич Гунашевский не считает, что в военные действия нужно вовлекать «низшую русь», *«хлопов»*.

Испытание для Гунашевского – осада родного ему Львова войсками Хмельницкого. Он предпочитает сначала описать, как Иеремия Вишневецкий и Николай Сенявский забрали много ценностей у мещан, монастырей, костелов и церквей, обещая защитить Львов, а затем оставили город, сбежали. А Хмельницкий взял большой выкуп с города, дал свои гарантии и пошел на Замостье. Гунашевский приводит здесь недостоверное известие, будто Хмельницкий направил своих послов в сенат с целью поддержать избрание новым королем Яна Казимира, которого *«корона вся, хотя нехотя, обрали»* (С. 122). Выходило так, что чуть ли не благодаря Хмельницкому тот стал новым королем и сразу же написал Хмельницкому *«уступити жадал им на Украину, общуючи им и то все пробачити, що поробили, и що просили даровати на коронации своей»* (С. 122). Так летописец хотел подчеркнуть «единство тела» Речи Посполитой,

возможность сохранения сложившейся политической структуры при признании прав и вольностей казачества, но с возвращением его «на Украину». Пусть это не самостоятельный субъект государственного устройства Речи Посполитой, но надрегиональное сообщество – «казацкая земля». Далее Гунашевский приводит еще один важный аргумент: Хмельницкий с казаками *«уступил на Украину»*, однако своим универсалом «упоминал» шляхте «большой Руси», *«абы руси, подданных своих, не губили»*, и это якобы подтвердил своим мандатом сам польский король (С. 122). В представлении летописца, казацкий гетман чувствует ответственность за «всю русь», защищает ее от польского панства, а поскольку того же добивается и король, то баланс соотношения «польского» и «русского» в государстве восстанавливается.

Этот «баланс» автор представил в договоре от 1649 г., по которому казаки не должны были заходить за Горынь, Случ и Припять, иметь свои опорные пункты до Каменец-Подольского, а поляки в их территорию не должны вступать и *«русь по мистах и по селах не губили»*. Но поляки нарушили это условие: *«...многих и духовных и свитських, винных и невинных на паль повбивали и погубили таємне и явне»*. Тогда Хмельницкий потребовал, *«абы воевода киевський завше русин бул, и каштелян, и митрополит в сенати абы засидал, и уния абы повсюду знесена була»* (С. 123). И все это, дабы впредь не допустить *«тыранства над руссю лядского строгого»* (С. 123).

В 1649 г. казаки «разбирались» с поляками *«на Подоллю»*, в которое Гунашевский включил и многие города Волыни: Острополь, Полонное, Красилов, Константинов (С. 123). Воевали они против *«з руського покоління ляха»* Иеремии Вишневецкого (С. 123), а затем с самим королем, притом прибегли к помощи «царя крымского». Король вновь обещал казакам вольности *«на пысьми под певными кондыциями»*. Гунашевский перечисляет шесть самых важных пунктов «кондиций» (менее значимые 11 он не привел), т. е. условия Зборовского мира. Наиважнейшие: о территории, подвластной казакам, – от Днепра до Брацлава и других городов по Днепру, а от Днепра до *«граньць московських»*; о воеводе киевском, которым мог быть только «русин», подобно тому как все урядники в Киевском, Брацлавском и Черниговском воеводствах *«русь булы»*; о членстве православного митрополита в сенате (С. 124). Вот на этих кондициях и заканчивается текст летописи.

Видное место в летописи наряду с казачеством занимает Церковь. К ней как основе самоидентификации руси Гунашевский обращается (возвращается) в связи с признанием Православной Церкви на государственном уровне. Под 1633 г. (в действительности – 1632) он рассказывает о короле Владиславе IV, санкционировавшем православную иерархию: *«руси прав старых поправыл без унии, и на митрополитство право надал так же без унии»* (С. 111). Русь, по Гунашевскому, исповедует православие. Католиков, униатов и протестантов он к руси не относит. Да и «вольности» возвращены именно православной руси. Тем более, лишь ей нужно было официальное признание полномочий православного митрополита Киевского и всея Руси.

На противоположной стороне для Гунашевского – униаты и римо-католики. Потому-то он столь подробно изложил историю отступничества и злодеяний Анны-Алоизы Острожской. Летописец настроен против Католической Церкви и Рима в целом. Весьма показательно в связи с этим описание под 1637 г. «новины», принесенной из Рима: *«же там дощ падал кривавый и град так великий, як полтора фунта олива, и перун ударил на капищу, где есть у схованню папезькая корона»*, а летавший над городом монах вопил: *«Бида тобі, бида Рыме!»*. По этому поводу Гунашевский повторяет слова Христа, обращенные к жителям Вифсаиды и Капернаума: *«Горе тобі Вифсаидо, и ты Капернауме, вознесийся до небес, снийдеши до ада»* (С. 116–117). Под 1638 г. он сообщает – и он узнал то *«от Заходу»*, – что в окрестностях Рима *«много мист и сил позападало, а в едном мисти костел барзо велький под час казанья завалился, и ксьондза на кафедри и вишестких людей... побило»* (С. 119). Для него это все свидетельства грядущей *«погибели Рима»*. Примечательно, что он употребил обобщающее понятие «Запад», которое редко встречается в текстах украинского происхождения того времени.

Отношение Гунашевского к «чужим», как и в других текстах, определяется государственной принадлежностью и текущими отношениями между государствами. Русь Московского царства он именует исключительно «москвой» и не упоминает о ее православности. Поход Владислава IV «до Москвы» он объясняет агрессией «москвы», ее покушением на Северщину и осадой Смоленска (С.112). Это необходимо ему и для того, чтобы оправдать казаков, пришедших на помощь королю и принявших участие в походах на Москву сначала с королевичем, а потом и правящим королем Владиславом. Одним своим появлением они устрашали «москву» (С. 112–113).

Среди «чужих» для летописца – «турчины», пытавшиеся захватить Каменец-Подольский (С. 112). В борьбе с турками королю также помогали казаки (С.113). Как и в случае с участием в московских походах, он понимает это как проявление патриотизма. «Люд шведський» почти нейтрален в авторском понимании, но поскольку призванные Владиславом IV шведы «*велики збытки всюды чинили*», то шведов он воспринимает как враждебную силу и приветствует решение польского сената отказаться от их услуг и вообще от войны «с турком» (С. 121). Православная Валахия для автора – дружественная держава, но некоторых ее «господарей» поставляли и поддерживали турки, а посему отношение к «волохам» у него двойное.

Иногда «чужими» выступают и «свои» – поляки. И тогда он называет их «ляхами». Так, в описании похода гетмана Станислава Конецпольского в Украину против казаков Гунашевский саркастически замечает: «*Поцастыло ляхом, гетьман корунный Конецпольський... поихал на Украину*». В его обозе был сын воеводы русского Станислав Данилович, который стал повсеместно требовать, чтобы оседлые казаки наравне с мещанами оказывали ему послушание. Однако казаки не только решительно отказались, но и разгромили отряд Даниловича. «*Войско лятськое*» мы найдем и в описании противостояния казаков и отрядов коронного гетмана Конецпольского за Днепром (1637). По словам летописца, «*козаки, выдячи зневагу, же не могут одержаты справедливости, учинили собі сами справедливость*». В ответ на это гетман Потоцкий послал отряд, чтобы «*мисто козацькое высичы, и жонок, и дитей, абы едно бул русин, казал губити*» (С. 117). «Ляхи» здесь – «враги», они противопоставлены руси. Да еще они и коварны в отличие от простодушных казаков и заносчивы. Летописец рассказывает, как Томаш Замойский якобы похвалялся: коли выздоровлю, «*тое поганство знесу* (т. е. казаков. – В. У.), *а ежели умру, навикы им нихто ничего не вчыныть*». Гунашевский не без удовольствия констатирует, что Замойский таки «*умер перед велиею руського Христова Рождества*», при этом перед смертью собрал православных священников из своих владений, «*хотячи им права и вольности отобрати, хто бы на унию не позволил*», но был «*кадуками забит* (т. е. эпилептическими припадками. – В. У.)», «*перед смертью выдил пан Замойський пекло отворенное и огонь геенський, а они правили же “то чистець, не бойся”*» (С. 118). Вскоре и исповедник Замойского иезуит Бартош был «*от кадуков забит*». В этой истории собрано все отношение летописца и его современников из руси к «ляхам», католикам и иезуитам.

Итак, надрегиональное в Львовской летописи проявляется многомерно. Это, в первую очередь, русь – все население «польской Руси». Но русь разделена: по конфессиональному признаку – русь православная и русь униатская; по воюющим сторонам – русь казацкая и русь польская; по территории – русь западных земель и русь украинская. В летописи многократно звучит топоним «Украина». Он включает в себя главным образом территорию от Волыни до рубежей Речи Посполитой на востоке. С того момента, когда на авансцену истории выходит казачество, Украина прочно ассоциируется с «казацкими землями». То есть границы территории Украины подвижны, что видно из договоров казаков с королевской властью от 1648–1649 гг. А один раз в летописи под Украиной поняты все земли от Польши до Московского царства, и это наиболее широкое наполнение этого топонима. Для Гунашевского понятие «Украина» имеет как региональный, так и надрегиональный характер. Особенно важно объединение летописцем в ряде моментов Украины, казаков, руси и православия. Главной силой Украины становятся казаки,

активно защищающие русь и православие. Особенно в период крупных казацких подъемов в 1630–1640-е гг. Однако как для самого летописца, так и для всего казачества территориальная целостность Речи Посполитой и стабильность ее политической системы оставались незыблемыми принципами. Свою борьбу казаки и русь старались направить в официальное русло «закона», а их бунты и войны имели цель заставить власть признать права и вольности казацкой Украины, всей руси. Речь не шла (пока) о выходе из состава Речи Посполитой. Правда, в этом внутреннем противостоянии участвовала и «другая сторона»: русь / казаки (реестровые), а также гайдуки, воевавшие на стороне польских властей. Летописец считает их предателями, не «настоящей русью».

Православная Церковь остается в представлении летописца фундаментом самоидентификации «настоящей руси». Ее поддерживает казачество. Она получает официальное признание. Но постепенно перестает быть главной в конституировании русского надрегионального, уступая это место казачеству. Именно казаки определяют границы «своего» украинско-русского православного мира, защищают и расширяют их.

Киевские мещанские и церковные нарративы: проявления надрегионального

Свою центральную роль в становлении и развитии русского летописания Киев как интеллектуальный центр утратил с монгольским нашествием. Его угасание продолжалось несколько столетий. Вопреки гипотезам о киевском летописании XIV–XVI вв. [18], таковые тексты даже в поздних копиях или отрывках отсутствуют. А потому с нашими вопросами нам придется обратиться к *Киевской летописи* первой четверти XVII в.

Основная часть летописи (а она состоит из нескольких блоков) была создана уставщиком Успенской церкви (древней Богородицы Пиригощи) на Подоле Кириллом Ивановичем, который довел изложение до 1616 г. Автор второй, значительно меньшей, части летописи за 1604–1621 гг. – шляхтич из окружения черкасского подстаросты кн. Семена Лыко [19].

Летопись Кирилла Ивановича состоит из нескольких частей, которые не связаны друг с другом и ориентированы на разные источники. В первой из них с формальным названием «Начало Печерскому монастырю» использованы один из древних сводов (список ПВЛ) и Волынская краткая летопись. Нас здесь может интересовать главным образом терминология: Кирилл Иванович актуализировал как понятия, так и сообщения своих источников.

Не случайно автор начал свою летопись – а это начало приходится на период борьбы руси за возобновление православной иерархии Киевской митрополии – с информации о поставлении в Киевские митрополиты вел. кн. Ярославом Владимировичем русина Иллариона. Притом произошло это «на Святой Софеи в Киеве» (с 1609 Софийский собор был в распоряжении униатов). Илларион, как закрепилось в традиции, первый ископал пещеру, которую затем использовал основатель Печерской обители преп. Антоний [20]. Это известная история, она изложена и в ПВЛ, и в Киево-Печерском патерике, но в Киевской летописи она символически напоминает не только о древней традиции и «самопоставленном» митрополите Илларионе, но и о древних святынях как опорах самоидентификации православной руси. Это первое сообщение летописи актуализирует надрегиональное в исторической ретроспективе. А описывая перенесение мощей св. Николая Мирликийского «из Мира в Барград», летописец приводит в этом контексте не только имена тогдашних императора и патриарха, но и великого киевского князя Всеволода (С. 115). Православная русь вписана здесь в общехристианскую историю, что обеспечивает ее прошлому авторитетную сакральную легитимацию.

В этой части летописи в качестве «врагов» фигурируют антагонисты православия. Это не только турки и татары, но и католики / латиняне. В ряде мест Кирилл Иванович слепо следует за своим источником. Например, под 1372 г. он сообщает, что тверской князь привел «рать литовскую», которая захватила пять «градов русских» (С. 117). «Литва» выступает здесь агрессором, врагом. Литву / литву в этом блоке первой части летописи мы видим «московскими

глазами». Например, под 1377 г. летописец объявляет о смерти «в Литве» кн. Ольгерда Гедиминовича, а под 1386 г. – о походе «литвы» и смолян на Мстиславль (С. 117). Вслед за источником летописец извещает под 1394 г., что «Витовт литовский» взял Смоленск (С. 117). И далее, что после расправы над наместником Витовта кн. Романом в 1401 г. смоляне побили бояр, «*которые перевет держали к Витовту*» (С. 117). (Все эти известия приписывают смоленскому летописанию.) Тот же «Витовт литовский» приходил под Смоленск и в 1404 г. (С. 117). Литва предстает во всех этих случаях как «чужой». Посему в 1405 г., когда Смоленск вынужден был открыть городские ворота Витовту, великий литовский князь «*ляхом предал держати*» его, что должно было, по мнению летописца, лишь усилить негативный образ «чужого» (С. 118). «Витовт литовский» умер в 1430 г. (С. 118). И теперь – в последней записи первого блока первой части летописи под 7000 г. (1492 г.) – ракурс подачи материала коренным образом меняется. Уже московский князь Василий Иванович захватывает Смоленск «*зрадою смоленских бояр*» (С. 118). Здесь «вступил в права» другой источник – Волынская короткая летопись.

Как видим, летописец в первом блоке первой части нарратива целиком ориентируется на свои источники даже в описании событий литовской истории, т. е. на смоленское и новгородское летописание. Это придает всему изложению и авторским оценкам «антилитовскую» окраску. Возможно, это связано также с самой системой ценностей уставщика подольской церкви, которая в то время исполняла функцию соборной в православном Киеве. Летописец не перелицовывает информацию своих источников. Но именно это, вероятно, и побуждает Кирилла Ивановича начать вторую часть с возвращения к уже описанным событиям.

Второй блок первой части летописи, озаглавленный «*Кройника о розных речах, тут наидеи чого потреба*», основывается на информации из местных летописей и польских хроник, что кардинально меняет тональность в изложении событий и их трактовке [21].

Начнем с важнейших топонимов. Сразу несколько мы найдем в статье 1560 г. об эпидемии «у *Полии, и в Подоли, и всеи Руси*» (С. 103). Здесь определенно Русь включает в себя земли бывшей «Великой Руси», вошедшие в состав ВКЛ; Подолия отделена от них, возможно, потому, что при Кориатовичах здесь утвердился католицизм, было основано много орденов монастырей и храмов, т. е. в ментальном отношении она «отделилась» от «старой руси» «чужой» верой. Отделена Подолия от Руси и в описании голода 1591 г. и падежа скота в 1598 г. (С. 104). Но в сообщении о татарском набеге 1575 г. летописец скорбит о разорении Подолии и Волыни «*по самыи Илвов и Сакал*» (С. 103). В 1595 г. при очередном татарском набеге пострадали Подгорье и Покутье (С. 104). В обоих случаях речь идет о «землях» в региональном плане, в т. ч. как об административных единицах. Но при этом к Волыни отнесена значительная часть Галиции (до Львова и Сокаля).

«Польша» здесь и политоним, и топоним; встречается и этноним «поляки» (не «ляхи»). В летописи звучит и официальное название «*Великое князьство Литовское*» (С. 103). В ней пока еще нет противопоставления Польши и Литвы – Руси.

Применительно к противостоянию внешнему врагу летописец употребляет расширительное понятие «наши». Например, в описании битвы под Сокалем в 1519 г.: «*...татары с поляками зрадившии под Сокалем на голову наших поразили, а других в Бугу потопили*» (С. 103). Речь о том, что поляки, не послушав предостережений великого гетмана литовского кн. К. И. Острожского, вступили в сражение, неудачно переправившись через Буг. Чтобы не дать разгромить поляков, Острожскому с литовским войском также пришлось переправиться на другой берег, и татарам удалось окружить его и наголову разбить. В данном случае «наши» для автора исключительно русь и литва под водительством Острожского, в то время как поляки представлены виновниками поражения чуть ли не наравне с татарами. «Наши» завоевывают Гданьск в 1577 г. (С. 103). Его осаждало объединенное войско короля Стефана Батория, в котором были и русины, и литвины, и «*поляцы*». И хотя, вероятнее всего, автор все же имел здесь в виду именно русь, исключать

обобщенное «государственное» наполнение этого имени также нельзя. Уже под 1579 г. летописец говорит о взятии Полоцка королем Стефаном «с поляки и з литвою» (С. 104), но следует ли под «литвой» понимать в данном случае всех участников сражения, происходивших с территории бывшего ВКЛ, в частности русь, сказать со всей определенностью нельзя. Под 1580 г. (а это буквально следующее сообщение) он вновь предпочитает говорить о «наших», которые взяли Великие Луки. «Наши» здесь везде представляют ту сторону военного конфликта, с которой отождествляет себя автор летописи.

Немалый интерес представляют для нас и некие оценки в описании важнейших европейских событий того времени. Например, реформы календаря (1582): «...напеж рымскии свята от греков отделил, в чом великое замешане поляком з русью учинил» (С. 104). Реформа календаря разъединила поляков, и русь и накалила отношения между ними.

Третий текстовый блок первой части летописи также начинает свой отсчет с раннего времени – с 1241 г., когда татары «Подоле и Русь сплендровали», дошли до Кракова и «Великую Полишу воевали». Татары наслали «на наших» чары, что позволило им «на голову наших побити» (С. 104).

Судить о самом летописце мы могли бы по той характеристике, которую он дает кн. Василию-Константину Острожскому в кратком некрологе под 1608 г.: «благочестивый и христолюбивый», «которые насеял вселенную всю святыми книгами» (С. 106–107). Так в старых летописях превозносили киевских князей. О кн. Василии-Константине Острожском он вновь вспоминает в рассказе, как тот побил казаков в 1593 г. (битва под Пяткой с отрядами Криштофа Косинского). Но в этой истории не оказалось виноватых, поскольку казаки присягнули князю «же вечными часы з ним не валчым», а князь в знак этого приказал насыпать три больших кургана, «которые и тепер стоят» (С. 109). Такое единение символично.

А Константин Иванович, отец «благочестивого и христолюбивого» князя, на Рождество Богородицы победил «москву» на Кропивне и на этом месте «церков казал поставити» (С. 109). Его жест тоже символичен, но он утверждает победу над врагами.

Говоря о Киеве, в частности о возобновлении на древнем фундаменте церкви Успения на киевском Подоле в 1613 г., летописец оперирует концептом «богоспасаемый град». Апелляция к ранней истории Киева, некогда его процветанию и его святыням, т. е. актуализация киеворусского прошлого, в т. ч. через его реальное возрождение (здесь, в частности, через восстановление древнего храма Успения), подчеркивает надрегиональность столь широкой исторической ретроспективы. Это тем более важно, поскольку во времена Кирилла Ивановича Успенская церковь на Подоле, как уже говорилось, исполняла роль соборной в условиях, когда Софией владели униаты.

Сообщая о приезде в Киев (после смерти кн. В.-К. К. Острожского) нового воеводы Станислава Жолкевского, летописец констатирует, что с этого времени «Святая София церков остала от службы, не почали свещеники до неї со кресты ходити и службы Божии отправовати», поскольку митрополит-униат Ипатий Потий «приступил до костела рымского», но «начальник тое болести» был митрополит Михаил Рогоза. В этом «униатском» контексте Кирилл Иванович излагает историю «щырого ляха» Яна Хрущинского, присланного в Киев униатским митрополитом. Хрущинский «задавал трудност попом о послушенство». Но православная русь ждет вернуть себе свои древности и святыни, сохранить свои традиции, в т. ч. церковные.

И в этой части летописи тоже мы неоднократно встретим определение «наши». Под 1512 г. речь идет о победе «наших» над татарами под Лопушной (С. 105). В 1514 г. «наши» разбили «москву» на Орше. В 1516 г. «наши» потерпели поражение под Опочкой (С. 105). Во всех указанных случаях это были отряды во главе с кн. К. И. Острожским, т. е. руско-литовское войско. Оно же взяло Стародуб в 1535 г., разгромило «москву» под Уллой в 1564 г. (С. 105). То есть «наши» – это по большей части литовская русь в сражениях с внешним врагом, врагом отечества.

Из украинских земель в этом блоке упомянуты отдельные регионы. В частности, Северская земля – в связи с переходом ее княжат «под Москву» (С. 105). В описании голода 1569 г. летописец говорит о Полесье в одном ряду с Литвой и Москвой(-государством) (С. 106). А под 1572 г. описывает голод и мор на Волыни, в Подолии и Литве (С. 106). Один раз упоминает Белую Русь (1393; С. 104). Великое княжество Московское последовательно именует «Москвой».

В целом следует отметить, что Кирилл Иванович в силу узости интересов и эрудиции лишь в записях о своем времени как-то проявил себя. Но его занимают прежде всего церковные вопросы и киевские сюжеты. Их он объективно осмысляет в надрегиональном ключе. В остальном он пребывает под влиянием своих источников, воспроизводит их формулировки и определения. Они (особенно первый блок летописи) не отражают его убеждений, не являются его собственным нарративом. Это важно подчеркнуть, ибо данное обстоятельство не позволяет использовать Киевскую летопись (кроме записей, современных летописцу) как аутентичный источник и, соответственно, интерпретировать его.

После Кирилла Ивановича его записи продолжил шляхтич из окружения черкасского подстаросты кн. Семена Лыко и вел их на протяжении 1610–1621 гг. Этот текст намного более авторский.

Продолжатель летописи подробно останавливается на московской Смуте и участии в ней «наших». Он рассказывает о «*войске полском*», состоящем из поляков во главе с Меховецким. А гетман кн. Роман Ружинский уже предводительствует «*войском нашим*» из поляков, запорожских казаков и донских казаков; они одержали победу над «*москвой*» под Болховом (С. 110). Среди этих «наших» – русь, в т. ч. казаки. И на той, и на другой стороне есть наемники-«немцы», но они стоят особняком, не включены в число «наших». Продолжатель летописи приветствует условия перемирия, по которому к Речи Посоплитой отошли «*князство Смоленское и Черниговское со всеми местами своими*» (С. 110). Он сообщает, что и сам три года был «*в той земли*», т. е. принимал участие в походах; таким образом, «наши» для него – это подданные Речи Посполитой, сражающиеся в лагере самозванцев против Василия Шуйского и Москвы. «Земля Московская» для него – «*страна вѣдомая*», ибо он бывал и воевал там.

Отдельно рассмотрим приведенный здесь перевод послания Иерусалимского патриарха Феофана к казакам, написанного по просьбе польского короля. В нем церковный иерарх поднимает важные для казаков темы: «*Воиско Запорозское*», «*повинность рыцерская*» казаков, «*отчизна ваша*» (Речь Посполитая), «*пан ваш*» (король), «*неприятель Божий и хрестиянский*», «*цѣрков ваша руская*» (С. 112). Они составляют основу надрегиональной самоидентификации руси. В греческом оригинале они звучат несколько иначе, но переводчик вложил в них актуальное для руси содержание, которое обобщенно можно свести к лояльности государству и твердость в вере. И если государственная составляющая была казакам и руси понятна, то религиозная не была единой. Собственно, Феофан имел в виду исключительно православие, ведь король обещал ему утвердить официально хиротонисанных им православных иерархов Киевской митрополии. В этом смысле более показательна речь Феофана перед казаками, когда тот провожал их на брань: «*...абы се ярма поганского, которого указовал был хрестияном тяжко и неизносно, пилно стерегли, абы милую отчизну свою, а в ней и самих себе чуле боронили*» (С. 112). «Ярмо поганское» – это мусульмане (турки и татары); «отчизна» – и Речь Посполитая, и Русь одновременно, ведь он призывал «в ней» самих себя оборонять. Последнее означало оставаться защитниками православия, бороться с унией. Патриарх обращался исключительно к православной руси, игнорируя «другую русь», и это отвечало настроениям большей части русского общества Речи Посполитой.

Заключительный аккорд летописи – стихотворный панегирик кн. Семену Михайловичу Лыко, подстаросте черкасскому. Это весьма выразительный, замечательно передающий настроения его автора текст, ведь тот хорошо знал князя, «*при боку его будучи*», т. е. служил ему. В панегирике – речь про «*росииское племя*», «Украину», которую князь «*от москвы и от татар успокоил*» (т. е.

Поднепровье, в частности черкасские земли), «места украинные» (в смысле пограничные), «отчизну милую» (С. 113). Все эти понятия лишь в отдельных случаях следует интерпретировать как региональные (например, «украинные города»), но все они про «отчизну милую», т. е. Речь Посполитую.

Итак, Киевская летопись в исполнении двух разных по социальной принадлежности, роду занятий, интересам и уровню образованности авторов содержит некие рефлексии на тему этнокультурного надрегионального. Кирилл Иванович, пребывающий под влиянием своих источников, проявляет свое «я» лишь в описании современных ему киевских событий; при этом он представляет надрегиональное главным образом на этноконфессиональном уровне. А его продолжатель, неизвестный шляхтич из окружения кн. Лыко, надрегиональное воспринимает, в первую очередь, на государственном уровне, лишь затем – на этноконфессиональном и, возможно, этнокультурном («росииское племе»). На фоне волынских, а тем более Львовской летописей, Киевская летопись выглядит весьма скромно, что еще раз указывает на затухание интеллектуальной мысли в Киеве домогилянського времени.

* * *

Итог нашего исследования состоит в констатации общих для всех рассмотренных здесь летописей моментов надрегионального при разности регионального.

Ярче и четче всего надрегиональное во всех случаях прослеживается на государственном уровне при описании внешних войн и военных столкновений. Во всех этих случаях красноречив концепт «наши», включающий в себя всех воинов – подданных Великого княжества Литовского или Речи Посполитой. При этом летописцы иногда особо указывают на присутствие руси среди них или на региональные отряды («волынцы»). Речь идет о «государственном» / «политическом» патриотизме.

Надрегиональное на этнокультурном уровне более всего проявляется в широком определении руси как потомков Руси домонгольского времени, той ее части, которая вошла в состав сначала ВКЛ, затем – Речи Посполитой. Но эта русь со времен Берестейской церковной унии оказалась разделена на две, меньшая ее часть перешла в «другой» лагерь. В нем – не только униаты, но и православные, которые служат полякам и в польском войске, соответственно, воюют с подданными Речи Посполитой в Украине, главным образом с казаками.

С первых десятилетий XVII в. казаки выходят на передний план борьбы за права руси, становятся ее авангардом, защитниками и символами Украины, руси / Руси, православия.

Самым стабильным маркером этнокультурного надрегионального для руси этого периода остается Православная Церковь. Именно церковная элита, в частности Петр Могила, актуализирует древнерусскую традицию, сакральные памятники, идею древнерусской святости, концепт «Киев – второй Иерусалим». Но в проанализированных нами нарративах они практически не нашли своего четкого отражения. Они прозвучат позже – в полемических текстах церковных интеллектуалов, в первую очередь могилянського кружка.

[1] Во всех случаях понятие «украинский» мы употребляем в его сегодняшнем (национально-территориальном) смысле, а также как исследовательский конструкт. Это не означает, что летописцы и их современники имели выраженное «украинское самосознание», хотя понятие «Украина» и использовали.

[2] См.: Корпанюк М. Крайове та козацьке компілятивне літописання як історико-літературне явище. К., 1997.

[3] См.: Ворончук І. Населення Волині в XVI – першій половині XVII ст.: родина, домогосподарство, демографічні чинники. К., 2012. Яковенко Н. Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII століття. Волинь і Центральна Україна. К., 2008.

[4] Полное собрание русских летописей (далее – ПСРЛ). Т. 35. М., 1980. С.118–127.

Текст сохранился в сборнике Супрасльского Благовещенского монастыря (РГАДА. Ф. 181. Оп. 1. Ч. 1. Д. 21/26. Л. 59 об. – 71; см.: *Морозова Н., Темчин С.* Древнейшие рукописи Супрасльского Благовещенского монастыря (1500–1532 гг.) // *Z dziejów monasteru Supraskiego*. Białystok, 2005. S. 130) на Подляшье (ныне Польша). Название летописи – «Волынская кратная летопись» – именно на основании этой «волынской части» дал известный исследователь летописания ВКЛ Н. Н. Улащик (*Улащик Н. Н.* Введение в изучение белорусско-литовского летописания. М., 1985. С. 52–54.). Эту рукопись датируют по филиграням 1498–1516 гг. (Там же. С. 52).

[5] *Грушевський М.* Історія української літератури. Т. 5. Кн. 1. К., 1995. С.198–199.

[6] *Мицик Ю. А.* Волинський короткий літопис // *Енциклопедія історії України*. Т. 1: А–В. К., 2003. С. 611.

[7] *Приселков М. Д.* История русского летописания XI–XV вв. СПб., 1996. С. 300–301.

[8] *Арнаутов В. А.* «Киевская летопись» Супрасльского сборника (к вопросу о смоленском летописании) // *Известия Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук*. СПб., 1901. Т. XIV. Кн. 3. С.1–34.

[9] РГАДА. Ф. 181. Оп. 1. Ч. 1. Д. 21/26. Л. 67 об. – 71. Исследователи датируют ее по-разному: 1495–1515 гг. (*Улащик Н. Н.* Введение в изучение белорусско-литовского летописания. С. 53); 1487–1500 гг. (*Мицик Ю. А.* Волинський короткий літопис. С. 611); 1481–1500 гг. (*Русіна О. В.* «Сказання про перемогу князя Костянтина Острозького під Оршею»: структура та джерела // *Український історичний журнал*. 2016. № 1. С. 136).

[10] Недавно была предложена гипотеза о знакомстве автора панегирика с сербской «Александрией» и о том, что он создан в 1522–1530 гг., см.: *Русіна О. В.* «Сказання про перемогу князя Костянтина Острозького під Оршею». С.139–144. На наш взгляд, такая датировка неубедительна.

[11] См.: *Тихомиров М. Н.* Малоизвестные летописные памятники // *Исторический архив*. М., 1951. Т. 7. С. 236–253. Название тексту дал его первый публикатор М. Н. Тихомиров. В настоящее время известно три редакции этого памятника в четырех списках: Музейная (ГИМ. ОР. Муз. 4007; сборник ок. 1690 г.; опубликована М. Н. Тихомировым и повторно А. А. Бевзо, см.: *Бевзо О. А.* Львівський літопис та Острозький літописець. К., 1971; охватывает события за 1500–1636 гг.); Харьковская (Научная библиотека им. В. Г. Короленко в Харькове. Отдел рукописей и редких изданий. № 819923. Л. 591–602; опубликована Ю. А. Мыцыком, см.: *Методические указания к изучению курса «Источниковедение истории СССР»*. Днепропетровск, 1984. С. 49–60; рукопись датируют 1622–1649 гг.; охватывает события за 1500–1621 гг.; второй список этой редакции хранится в РГБ ОР. Собр. Тихонравова. № 408. Л. 336–339, дефектный (без начала); охватывает события за 1537–1621 гг.; переписан «рабом Божиим Змитром» в 1636 г.; опубликован С. Розановым, см.: *Розанов С.* Кройника 1636 року // *Український науковий збірник*. М., 1915. Вип. 1. С. 21–29); Сокращенная (Львовская национальная научная библиотека им. В. Стефаника. ОР. МВ–16; в сборнике 1628–1649 гг.; охватывает события за 1497–1649 гг.; является сокращенной версией Харьковской редакции с лучшей сохранностью ряда чтений; опубликована А. Крыжановским, см.: *Крижановський А.* Руська «Кройника» з XVII в. // *Записки наукового товариства ім. Шевченка*. Львів, 1904. Т. 62). Современный исследователь Острожского летописца Ю. А. Мыцык установил, что Харьковская редакция наиболее ранняя; она лучше сохранила первоначальный текст протографа, точнее передает текст основного источника летописца – «Хроники Польши» Мартина и Иоахима Бельских (опубликована в 1597). Тем не менее Музейная редакция содержит дополнение за 1622–1636 гг. и многочисленные вставки в предыдущий текст (за 1610, 1611, 1616, 1619), но события 1500 – начала 1600-х гг. здесь представлены более сжато (см.: *Мицик Ю. А.* Острозький літописець // *Острозька давнина*. Дослідження і матеріали. Кн. 1. Львів, 1995. С. 69–73). Автор Харьковской редакции более близок к своему основному источнику – Хронике Бельских. Харьковская редакция делится на две части:

1500–1592 гг. и 1597–1621 гг. Первая основана на Бельских, а вторая описывает современные редактору события. По мнению Ю. А. Мыцыка, светский автор Острожского летописца начал свой труд не ранее 1615 г. и прекратил работу в 1619 г.; затем текст за 1621–1636 гг. дополнил представитель духовенства, придав описанию соответствующий настрой и другую систему изложения. (Там же. С. 71.). Ю. А. Мыцык полагает, что эту редакцию следует именовать Остропольским летописцем, поскольку ее составитель имеет отношение к Острополю. Однако в целом «как историограф» автор этой редакции уступает автору Музейной редакции. (Там же. С. 71–72).

[12] Там же. С. 71.

[13] Бевзо О. А. Львівський літопис та Острозький літописець. К., 1971. С. 125–140. Далее страницы этого издания указаны в скобках в тексте.

[14] Наталья Яковенко приводит слова свидетеля и участника событий, наемника из отряда кн. С. Корецкого Шарля де Жоппекура, который утверждал, что побег князя из плена организовали греческий священник из Константинополя и участник французского посольства, а вывез его из Порты Александрийский Патриарх, см.: Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. К., 2002. С. 19, прим. 16.

[15] Крип'якевич І. П. Літописи XVI–XVIII ст. в Галичині // Історичні джерела та їх використання. Кн. 1. К., 1964. С. 63–80; он же. Львівська Русь в першій половині XVI в. // Записки Наукового товариства імені Шевченка. Т. 25. Львів, 1907. С. 37–38.

[16] Ср.: Грушевский М. О так называемой «Львовской летописи» (1498–1648) и ее предполагаемом авторе // Известия АН СССР. Сер. 7. М., 1931. Ч. 4. С. 559–587.

[17] См.: Бевзо О. А. Львівський літопис і Острозький літописець. К., 1970; далее ссылки на это издание приведены в тексте в скобках.

Летопись сохранилась в единственном варианте (Институт рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского. Ф. VIII (Университет св. Владимира). Д. 206/27. Л. 162–182). Летопись входит в конвюлот из целого набора разного рода выписок (цитат и афоризмов из латинских авторов, антиуниатских текстов и документов, включая знаменитый трактат «Пересторога»); собственно летописи и исторических заметок; литературных сочинений, в т. ч. повестей, легенд и духовных кантат; медицинского «лечебника»; личных документов (актов судебного процесса Гунашевского с Замойским братством); астрономических и астрологических сведений. Весь сборник писан одним почерком – скорописью 1630–1640-х гг. Гунашевский работал над текстом систематически, неоднократно возвращаясь к ранее написанному. До 1645 г. все события в Летописи изложены аккуратно, затем (вплоть до прекращения записей в августе 1649) – поспешно и хаотично.

Гунашевский происходил из мелкошляхетской семьи Брацлавского воеводства, до 1647 г. был студентом Замойской академии, где получил западное образование. Затем он был рукоположен Львовским епископом Арсением Желиборским в диаконы, а после встречи епископа с Богданом Хмельницким стал канцеляристом Войска Запорожского. Дальнейшая судьба Гунашевского известна уже из других документов: в 1652 г. он принимал участие в посольстве Хмельницкого в Москву, а вскоре после стал доверенным лицом и канцеляристом-подписком Ивана Выговского в переговорах с московским послом И. Фоминым; 10 января 1654 г. он присягнул на верность царю в Переяславе; в 1658 г., будучи духовным лицом, участвовал в подписании Гадячского договора и вскоре получил земельный надел, стал протопопом киевским и советником гетмана Ивана Выговского; после краха Выговского Гунашевский (а он был женат на дочери гетмана Марьяне) также вынужден был бежать – его земельное владение передали Трахтемировскому казацкому монастырю; в 1667–1672 гг. Гунашевский был священником кафедрального собора в Перемышле (С. 12–17). Для нас важно, что тот опыт, который он получил после 1649 г., никак не отразился в летописи.

[18] См.: *Стависький В.* Київ і київське літописання в XIII ст. К., 2005. В. Д. Королук предполагал существование смоленско-киевского летописного свода 1238 г., см.: *Королук В. Д.* Рец. на: *Пауто В. Т.* Очерки по истории Галицко-Волынской Руси // Вопросы истории. 1951. № 8. С. 132.

[19] Эта вторая часть сохранилась в его автографе, тогда как текст Кирилла Ивановича – в списке (до 1643; филиграна 1597–1598; 1602–1640) в конвolute с украинским переводом Хроники Мацея Стрыйковского (НБУВ ИР. Ф. 1. Д. 57487 / Лаз. 48. Л. 661–674 об.), а также в списке сборника Ильи Кошачковского 1700–1707 гг. (ЛНБ ОР. Ф. Оссолинских. Д. 2168). Эти списки различаются в первую очередь тем, что более ранний (из собрания Лазаревского) не имеет окончания статьи 1616 г. (о Павле, который «*колысь был пустелник*») и небольшого продолжения (об утоплении в Днепре (казаками) наместника униатского митрополита Антония Грековича 15 февраля 1618 г.; о Цецорской битве 1620 г.; о землетрясении 29 октября 1620 г.; о покушении на короля 5 ноября 1620 г.; о приезде Иерусалимского Патриарха Феофана; о небесном знамении 13 января 1621 г.), см.: *Мыцык Ю. А.* Украинские летописи XVII века. Днепропетровск, 1978. С. 35–39; *Ульяновський В. І., Яковенко Н. М.* Київський літопис першої чверті XVII ст. // Український історичний журнал. 1989. № 2. С. 107–114.

[20] *Ульяновський В. І., Яковенко Н. М.* Київський літопис першої чверті XVII ст. С. 114. Далее ссылки на публикацию этой части летописи даны в тексте в скобках.

[21] Київський літопис першої чверті XVII ст. // Український історичний журнал. 1989. № 5. Текст летописи полностью приведен в журнале. Далее ссылки даны на соответствующие страницы этого журнала в тексте в скобках.

Н. А. Синкевич

«Изобретение традиции»: агиографические и исторические нарративы православной Киевской митрополии XVII в.

Исторический нарратив играет ключевую роль в построении современной национальной идентичности. Он порождает смыслы и является интерпретацией *per se*, с помощью сложной временной организации связывает начало исторической коллизии с ее финалом. Традиционно нарратив рассматривают как структурно заданное повествование, имеющее свои начало, финал, протагонистов и события [1].

Нашей задачей будет определение круга ключевых исторических событий и действующих лиц в первых украинских преднациональных церковно-исторических нарративах, эстафету у которых в начале XVIII в. примут светские («казацкие») летописцы. По нашему убеждению, до начала XVIII в. подавляющая часть православной руси [2] Речи Посполитой ассоциировала себя прежде всего с «церковным телом» – Киевской митрополией, а круг ее чтения замыкался на церковно-исторических и агиографических текстах. Именно церковные интеллектуалы XVII в. стали первыми «конструкторами» новых надрегиональных идентичностей в русских землях Речи Посполитой и сыграли весомую роль в становлении украинской современной нации.

Название «изобретение традиции» выбрано для этой статьи не случайно. В конце XVI в. православная Киевская митрополия оказалась практически «обезоружена» в борьбе за умы и души верующих. В XIII–XVI вв. ее кризис просматривается во многих проявлениях – от разграбления реликвий митрополичьей кафедры Святой Софии до утраты Киевской митрополией ее многочисленных землевладений. При отсутствии у нее собственных образовательных центров и опустошении монастырских книгохранилищ в ходе многочисленных набегов крымских орд киевская церковная традиция ретранслировалась почти исключительно путем богослужебных практик в границах митрополии. Поэтому в течение всего XVII в. шел процесс «изобретения» новой историографической и агиографической традиции, который с помощью риторических

приемов и новых нарративных конструкций активно маскировали под возврат к «старине» времен Киевской Руси [3].

Для изучения заявленной проблемы мы избрали пять известных произведений, опубликованных в киево-печерской типографии в XVII в. Это – Анфологион (1619), составленный Иовом Борецким (†1631), Захарией Копыстенским (†1627) и Памво Бериндой (†1632); Патерикон (1635) Сильвестра Косова (†1657); Тератургима (1638) Афанасия Кальнофойского (†до 1646); «Синопсис, или Краткое собрание от различных летописцев о начале славяноросийского народа» (в этой статье мы обращались в основном к изданию 1681, лишь в некоторых случаях – к первому изданию 1674), составленный под руководством Иннокентия Гизеля [4] (†1683); «Жития святых» (1689–1705) Дмитрия Туптало (†1720). Кроме того, мы привлекли два неопубликованных текста, которые хотя и не получили такого широкого распространения, как названные выше печатные произведения, тем не менее сыграли важную роль в становлении новых надрегиональных идентичностей в рамках православной Киевской митрополии. К ним относятся Палинодия (1617–1620) Захарии Копыстенского и Густынская летопись (после 1624 [5]).

В центре нашего внимания будут две основополагающих составных любого исторического нарратива: события и действующие лица.

События

Вне сомнения, круг ключевых событий из истории Киевской православной митрополии весьма широк. В данной статье нас, однако, интересуют главным образом два из них. Они связаны с ее началом (Крещение Руси) и разделом – на православную митрополию в политических границах Великого княжества Литовского (ВКЛ) и православную митрополию Великого княжества Московского.

Крещение Руси и рождение Киевской митрополии

Для киевских интеллектуалов XVII в. началом истории и исходным пунктом этнокультурной самоидентификации было вхождение Руси в содружество христианских народов – Вселенскую Церковь, а также основание собственной митрополии.

Когда и при каких обстоятельствах произошло крещение Руси? Эта тема была ключевой в споре православных и католиков в первой половине XVII в. Ведь было важно вписать Крещение Руси в общую канву взаимоотношений между Римом и Константинополем, задававших два разных вектора самоидентификации в христианстве. Католические авторы пытались доказать, что Русская церковь изначально не была «заражена схизмой», но следовала в фарватере Римского апостольского престола [6]. Эта версия, однако, не находила подтверждения в русских источниках и произведениях польских хронистов, однозначно указывавших на князя Владимира как крестителя Руси. В связи с этим в униатско-католическом лагере возникла потребность согласовать данные различных источников в выгодном для Рима и унии направлении. В частности, униат Лев Кревза предложил схему трехэтапного проникновения христианства на Русь: во времена Аскольда и Дира, при княгине Ольге, при князе Владимире [7].

Ответом на эту схему Кревзы стала составленная православными авторами «Повесть о четырехразовом крещении Руси». Из нее эту идею многоэтапного крещения Руси заимствовали Лаврентий Зизания в его Катехизисе [8], Захария Копыстенский в Палинодии [9], автор «Книги о вере» московской печати 1648 г. [10] и др. Исходным пунктом Крещения Руси в произведениях данной группы была признана миссия на Русь апостола Андрея (прочие этапы те же, что и в схеме Кревзы).

Сюжет о поэтапной христианизации Руси в киевской традиции получил свое развитие и обрел окончательный вид в «Повести о пятиразовом крещении Руси». Она дошла до нас в двух оригинальных редакциях – Густынской летописи и Патериконе Сильвестра Косова. В качестве

пятого (в тексте Повести – второго) этапа здесь фигурирует принятие христианства болгарским царем Борисом вкупе с просветительской миссией Кирилла и Мефодия (с просьбой о ней якобы выступили три моравских князя – Святополк, Ростислав и Коцел). При этом в Густынской летописи подчеркивается, что Моравия, как Мезия и Иллирия, это славянская земля, а «*слова́не си́ есть на́ша Русь*» [11]. Согласно Густынской летописи, крещение славянского мира завершилось единственным успешным крещением, центром которого стал Киев.

Эта идея нашла свое отражение и в Патериконе (1635). Косов называет крещение князя Владимира «полным и совершенным» крещением роксолан [12], а также крещением «всех русских народов – Белой, Черной, Восточной, Северной и той, что лежит на Юге, Руси» [13]. Но, что характерно, воздерживается от повторения формулы из Густынской летописи, отождествлявшей Русь со всеми славянскими землями. Однако единство конфессионального пространства *Slavia Orthodoxa* он подчеркивает в Патериконе путем включения в рассказ о христианизации Руси и других «славянских земель» [14] (Мезии и Иллирии) и «славянских князей» [15] (здесь Косов имеет в виду моравских правителей). Поэтапная христианизация «славянских земель» находит в Патериконе свое логическое завершение в образовании Киевской митрополии. В изложении Косова это событие последовало сразу за Крещением Руси. В такой трактовке «роксолане» и их митрополия выходили на авансцену всеславянской истории.

Однако не все интеллектуалы Киевской митрополии придерживались впоследствии этой предложенной Косовым схемы. Синописис, например, пересказывает историю пятиэтапного крещения «россиян в некоторых странах», повторяя при этом путаницу Густынской летописи. Так, митрополит Михаил, согласно Синописису, прибыл на Русь дважды: во времена князя Олега в 886 г. [16] и после крещения князя Владимира в 988 г. [17] Но главная идея в «Синописисе» – та же: завершающий этап христианизации «славянских стран» связан с Владимировым Крещением «всех России» в Киеве на Подоле, в реке Почайне, там, где потом была возведена Борисо-Глебская церковь [18]. Крещение, собственно, и положило начало христианскому мироустройству в Южной и Северной, Белой и Черной Руси [19].

Итак, «Повесть о поэтапном крещении Руси» была создана в начале XVII в. исключительно с полемической целью. Она стала важным элементом в конструировании официального исторического нарратива Киевской митрополии в XVII в., а Киев – альфой (проповедь апостола Андрея) и омегой (принятие христианства князем Владимиром) процесса христианизации Руси. Шире – центральным событием в истории всего славянского мира. Созданная киевскими иерархами в первой половине XVII в., Повесть вошла в Синописис, а из него в заимствованиях попала в сочинения Дмитрия Туптало [20]. Несмотря на некоторые неувязки и противоречия в Повести, она длительное время оставалась широко востребована, поддерживая миф киевоцентричности не только истории Руси, но всего пространства *Slavia Orthodoxa*.

Разделение Киевской митрополии и создание Московского патриархата

Захария Копыстенский стал чуть ли не первым украинским православным автором, который описал события, связанные с разделением Киевской и Московской митрополий после Флорентийской унии (1439). Констатируя факт хиротонии митрополитов по отдельности в Киеве и Москве, Копыстенский подчеркивал признание обеих частей митрополии со стороны Константинополя, а также «*сполечность церковную*» между двумя частями когда-то единого церковного тела [21]. При этом признавал, что учреждение Московского патриархата произошло «*сполнимъ и общимъ зезволениемъ*» всех вселенских патриархов [22].

Оба рассматриваемых нами произведения могилянского периода – Патерикон и Телургия – даже кратко не говорят ни о разделении митрополии, ни о создании Московского патриархата. Ни Косов, который практически не интересуется Москвой, ни Кальнофойский, который, наоборот, видит в московской Церкви последний оплот Православия [23], не упоминают о когда-то едином киево-московском церковном пространстве. Единственный намек на перенесение митрополичьей

кафедры из Киева в Москву: Косов упоминает о запрете со стороны второго митрополита Киевского Леонтия переносить столицу митрополии из Киева куда бы то ни было [24]. Главная задача Косова – показать, что возобновленная и официально признанная королевской властью в 1632 г. православная Киевская митрополия «денонсировала» униатскую Киевскую митрополию; православная Киевская митрополия автономна и суверенна в восточноевропейском пространстве.

Впервые в украинском церковном историописании на тему разделения Киевской митрополии подробно остановился автор Синописиса. Примечательно, что это разделение в нем датировано еще 1415 г. На основе Густынской летописи [25] в Синописисе пересказана история поставления на «осиротевшую столную» Киевскую кафедру митрополита Григория Цамблака. При этом упомянуто о взыскании московскими церковными иерархами податей с приходов ВКЛ: *«В лето от создания мира 6923, а от Рождества Христова 1415 Великий князь Литовский Витольд, имея княжение Киевское в своей области, повеле змежду Руси избрати митрополита к святой Софии. Невозлюбися ему, яко столная митрополия церков, аки вдова осиротевшая без властителя своего пребывает, и яко от Москвы митрополиты обладающе ею, дани берут, и в Московское отвозят государство»* [26]. Таким образом, в трактовке Синописиса Киевская митрополия прекратила свое существование не после подписания Флорентийской унии (1439) Киевским митрополитом Исидором (именно так была представлена история раскола в официальных документах присоединения Киевской митрополии к Московскому патриархату в 1686 [27]), а по воле князя Витовта ввиду «сиротства» Киевской кафедры и мздоимства московских церковных иерархов. (Такая трактовка вступала в противоречие с московской.) Она призвана была оправдать интронизацию самостоятельного митрополита на территории ВКЛ. К тому же она удревняла начало Киевской митрополии до времен, когда Москва еще не существовала.

Синописис 1681 г. стал первым печатным (Палинодия Копыстенского осталась неопубликованной) киевским нарративом, в котором отражена подоплека создания Московского патриархата. Как заметил Ф. Сысин, в то время как издание Синописиса 1674 г. просто утверждает сам факт разделения митрополии, издание 1681 г. легитимирует учреждение Московской патриархии [28]. В нем история Московского патриаршего престола описана в следующем ключе: Москва на правах «Третьего Рима» при общем согласии вселенских патриархов заменила Рим в пентархии старых апостольских столиц. При этом автор вспоминает о греческой аббревиатуре *καρρά*, составленной из названий пяти древних апостольских столиц византийским канонистом Феодором Вальсамоном. И в этой аббревиатуре, утверждает «Синописис», престол «римский» без потерь мог быть заменен на «российский» [29]. (Можем предположить, что «игра букв», в результате которой отпавший Рим был заменен на Русь, восходит к претензиям Московского патриархата времен Ивана Грозного на третье место в иерархии апостольских столиц [30].) Отсутствие сюжета о Московской патриархии в первом издании Синописиса и его появление в третьем издании – притом эта интерполяция нарушает хронологию повествования – может прямо свидетельствовать об изменении отношения Иннокентия Гизеля и его окружения к вопросу о переподчинении Киевской митрополии Московскому патриархату к 1681 г. Напомним, что именно Гизель возглавил одно из первых посольств украинского духовенства к царю (Смоленск, июль 1654) с просьбой подтвердить подчинение Киевской митрополии Константинополю. Однако в 1675 г., когда король Ян III Собеский ответил отказом на предложение Константинопольского патриарха Парфения IV избрать Гизеля на Киевскую митрополию [31], а левобережное духовенство обратилось к Вселенскому патриарху с просьбой поставить Гизеля в Москве [32], позиция лаврского архимандрита могла кардинально поменяться, что, вероятно, и нашло непосредственное отражение в Синописисе 1681 г.

У Дмитрия Туптало, который писал уже после известного события 1686 г. и текст которого подвергся духовной цензуре, история Московской митрополии представлена довольно лаконично, но красочно: митрополит Иона совершил поездку в Константинополь, где уже успели

пожалеть о номинации Исидора; Иона стал первым Московским митрополитом, поставленным непосредственно епископами, но, как подчеркивает Туптало, он получил благословение Константинополя; так возник прецедент [33]. Идеологическая подоплека этой истории более чем очевидна: митрополит-униат Исидор стал причиной отделения Московской церкви от зараженного схизмой Киева, впоследствии она стала автокефальной.

Таким был взгляд украинских авторов на два важнейших исторических события из жизни Киевской церкви: разделение старой Киевской митрополии на две в границах ВКЛ и ВКМ и учреждение Московского патриархата. Оба наших автора Могилянского времени (Сильвестр Косов и Афанасий Кальнофойский) красноречиво молчат на этот счет. Важными эти события считал Синописис, который вышел в свет в условиях близкого и непосредственного контакта с Московским православием. Не принимая московскую версию событий, Синописис предлагает свое объяснение раскола Киевской митрополии. Его причину он видит не в отступничестве киевского митрополита Исидора от православия, а в «сиротстве» Киевской кафедры и непомерных поборах московских иерархов. Так Синописис пытается оградить Киевскую митрополию от унии, легитимировать ее воссоздание и удревнить ее как независимую от Москвы церковную традицию. Вместе с тем Синописис 1681 г. адаптирует московскую версию событий, связанных с образованием Московского патриархата, так подготавливая почву для перехода Киевской митрополии под юрисдикцию Российского патриарха.

Действующие лица

На страницах киевских нарративов мы встретим немало действующих лиц, которые творят историю. Они – опора оформляющейся украинской этнокультурной идентичности. Здесь мы рассмотрим три группы ее протагонистов: 1) святых; 2) правителей и донаторов; 3) церковных иерархов.

Святые

В XVII в. Киевская митрополия проявляла особый интерес к святым. Отчасти это обусловлено критикой культа святых со стороны протестантизма, но также активизацией Католической церкви по канонизации новых святых. Святые и их мощи становятся в этот период весомым сотериологическим аргументом в межконфессиональной полемике [34]. Зарождавшаяся на Западе критическая агиография побуждала и киевских интеллектуалов тоже к активному поиску источников пополнения собственного пантеона. В одном из первых лаврских печатных изданий, Анфологионе 1619 г., – на основе Пролога и Четых миней митрополита Макария – был определен основной круг святых Киевской митрополии [35].

В первой половине XVII в. оформилась «киевская программа культов», включавшая в себя большое количество святых. Их подвиг закреплял своеобразную ментальную карту святости «своего», а их мощи – сакральную топографию «своего». Мы категорически не можем согласиться с мнением В. Рычки о том, что в Синописисе «не осталось и следа от недавнего убеждения образованных украинцев в продолжительности местной традиции» [36]. Культ московских святых в Синописисе рассматривают как доказательство величия Москвы [37], однако единственным упоминаемым в нем российским святым в издании 1681 г. является Сергей Радонежский, включенный в повествование о победе Дмитрия Донского над Мамаем [38] и наравне с печерскими преподобными превозносимый там как защитник Юго-Западной Руси от татарского нашествия [39]. В остальных же случаях Синописис обильно упоминает лишь святых киевских князей, накрепко привязывая их подвижничество к современному ему Киеву.

В условиях политического и церковного союза Киевской митрополии с Московской патриархией киевские авторы пытаются объединить киевское и московское агиографическое поле, распространив его на территорию «всея Руси» [40]. Такой замысел прослеживается уже в Житиях Дмитрия Туптало. Однако и тут очевидна попытка сохранения автономной киевской

агиографической традиции. Печерская традиция в Житиях святых однозначно превалирует над проложной. Например, сообщая о происхождении преп. Феодосия Печерского, Дмитрий Туптало подчеркивает, что город Васильев находится близ Киева [41], в то время как Пролог локализует его под Новгородом [42]. Интересен для нас и тот факт, что Туптало не повторяет те мифологемы московской книжности, которые имели целью «освятить» переход Киевской митрополии под крыло Московской патриархии. Наиболее яркий тому пример – молитва царя Алексея Михайловича к Киевскому митрополиту Алексию из Пролога 1661 г. с просьбой *«во еже престолу твоему Киевскому соединитися з богопоставленным престолом Московским, и княжению Малороссийскому совокупитися с богохранимым Великороссийским царством»* [43]. Ее у Туптало нет, что свидетельствует о выборочном использовании им источника. Иногда Туптало даже открыто дискутирует с современной ему московской агиографической традицией. Например, в вопросе о времени кончины князя Владимира, он противопоставляет информацию миней «святому Нестору» и, опираясь на собственные расчеты, утверждает правоту последнего, а значит, «неразсмотрительность» месяцесловов [44].

В целом в конструировании пантеона «своих» святых киевские церковные авторы продемонстрировали в XVII в. два основных подхода, которые мы предлагаем условно назвать «качественным» и «количественным». Первый представлен еще в Анфологионе 1619 г., продолжен Патериком 1635 г. и поддержан Синописом 1674–1681 гг. Он заключается в создании на основании целого ряда источников (в т. ч. северорусского происхождения) продуманной системы культов святых Киевской митрополии, куда входили апостол Андрей, князь-креститель Владимир, князья-мученики Борис и Глеб, святые Киевские митрополиты Петр, Алексей и Макарий, и печерские преподобные. Несмотря на то что некоторые из них заимствованы из московской агиографии, они были органически вплетены в канву истории Киевской митрополии и утверждали ее самостоятельность. Другой подход характерен для оставшейся неопубликованной Палинодии, а также вышедших из-под печатного стана Тератургимы (1638) и Житий святых (1689–1705) митрополита Туптало. Он подразумевает включение большого количества святых из общего пространства *Christianitas Orthodoxa*, прежде всего из северорусской агиографии. Но и при таком подходе киевские авторы (например, Дмитрий Туптало) пытались сохранить киевскую агиографическую традицию за основу, обогатив проложные жития частностями и опустив то, что сочли неприемлемым.

Правители и донаторы

В произведениях киевских церковных интеллектуалов XVII в. мы встретим, разумеется, и светских лиц, занимавших видное место в раннемодерных национальных мифологиях. Прежде всего, это представители династии Рюриковичей. В Патериконе они – образцовые правители. Косов неоднократно воспроизводит благочестивые примеры из их жизни: паломничества в Лавру, благотворительность, смиренность. Их патронат над Лаврой в Патериконе «освящен» самим Феодосием Печерским, перед смертью передавшим Печерский монастырь под исключительную опеку киевского князя [45]. Все проявления княжеской набожности Косов без обиняков экстраполирует на современный ему украинский нобилитет, притом неоднократно подчеркивает, что тот обязан поддерживать Церковь. *«Посмотри на смирение князя перед бедным монахом!»* [46] – отсылает он к взаимоотношениям князя Изяслава и св. Феодосия. Несомненно, в условиях шаткой позиции Киевской митрополии в Речи Посполитой первой половины XVII в. попечение со стороны нобилитета становилось одним из основополагающих условий для ее выживания. За это церковные интеллектуалы готовы были прославлять роды своих благодетелей, консолидируя, таким образом, православную рускую знать.

Проиллюстрируем это на примере предисловия к Патерикону, посвященного Адаму Киселю. Косов не был создателем генеалогической легенды рода Киселей: рассказ о хитрой уловке русского боярина Свентольда, приказавшего во время осады города печенегами приготовить

целый колодец киселя, чтобы продемонстрировать врагу, сколь долго ему еще придется осаждать город (отсюда и прозвище), он взял из Густынской летописи. Однако существенно переделал эту легенду. Так, Патерикон датирует «кисельный сюжет» еще языческим периодом, хотя в Густынской летописи речь идет о 997 г. [47] Очевидно, Косов сознательно отнес описываемый эпизод к более раннему прошлому, чтобы связать род Киселей с сарматским племенем роксолан – популярных в тогдашней литературе легендарных предков руси. Вторым важным изменением, которое Косов внес в легенду о киселе Свентольда, было то, что вместо спасения Белгорода речь теперь шла о спасении Киева. Т. е. род Киселей он отнес к *aborigenes* Киевской земли [48]. Для Косова Киев не просто сакральное место, но мать славных родов русских и центр суверенной «Роксоланской державы» (киевский князь Симеон Олелькович выступает у него самостоятельным правителем [49]). Вообще, круг правителей-покровителей Киевской митрополии очерчен в Патериконе довольно четко – это киевские Рюриковичи и шляхта «Киевской земли» (в данном случае ее персонифицирует Адам Кисель).

Много внимания уделяет династии Рюриковичей и Афанасий Кальнофойский. Его список «особых покровителей» Киево-Печерского монастыря замыкают в Тератургиме «киевский князь» Иван IV Грозный и его одноименный сын [50]. Впрочем, более других он прославляет Владимира Мономаха, от которого Кальнофойский ведет генеалогию своего патрона – князя Ильи Святополк-Четвертинского. Род Четвертинских играл значимую роль в истории Православной церкви Речи Посполитой в первой половине XVII в. Так, Стефан Четвертинский участвовал в восстановлении православной иерархии в 1620 г., а его сын Илья известен как щедрый донатор Православной церкви и полководец в нескольких военных кампаниях Речи Посполитой [51]. В нашем контексте важно, что Кальнофойский постулирует разные идентичности русской знати Речи Посполитой и русской знати Московского царства. Это ясно из его рассказа о визите Якова Четвертинского в Москву в 1580 г. В нем Кальнофойский подчеркивает преданность своего героя польскому монарху: Четвертинский не согласился на уговоры «тамошнего царя» остаться в Москве, несмотря на родственные связи с ним и богатые посулы Ивана Грозного [52].

Кроме Рюриковичей и их потомка Ильи Святополк-Четвертинского, Кальнофойский восхваляет целый сонм украинских княжеских семей. В частности, Гольшанских, Острожских, Корецких, Вишневецких, Сангушков. А также благотворителей Лавры. Их имена он взял из Киево-Печерского синодика. Отдельно представлены те донаторы, которые погребены на территории Киево-Печерской лавры. «Лаврский некрополь» начинается с Феодосия Печерского. Затем Кальнофойский упоминает захоронение Анастасии, дочери Ярополка Изяславича, жены «киевского князя Глеба» (в 1101–1119 Глеб Всеславич занимал престол Минского княжества [53], Густынская летопись сообщала о земельном пожаловании Анастасии Печерскому монастырю [54]). Далее в списке лаврских захоронений следуют Симеон и Василий Олельковичи, Юрий Слуцкий и его дочь София и сын (?) Юрий, князья Гойские, князья Полубенские. И снова Кальнофойский возвращается к князю Олельку. Потом приводит имена князя Острожского с женой, Ивана Тышкевича, Иулиании Ольшанской, Анны Капустиной, Михаила Вишневецкого, Федора Ивановича Ярославича, Александра Вишневецкого, Богуша Корецкого. И «назад» – к монахине Евпраксии Вячеславовне. А в конце списка значатся современные автору захоронения: Исидора Копца, Ивана Ельца, Симеона Лика, печерских архимандритов, печатников, Брацлавского хорунжего Николая Шашкевича и одного-единственного мещанина – могилевского бурмистра Василия Акимовича [55]. Таким образом, подавляющее большинство захоронений – княжеские. Именно они у Кальнофойского в фундаменте исторической памяти украинской этнокультурной идентичности. Многим из своих героев он посвятил эпитафии-панегирики.

Эпитафии лаврского некрополя из Тератургимы сложены в стихотворной форме на среднепольском языке с незначительными вкраплениями латыни. Очевидно, однако, что надписи на лаврских надгробиях XI–XVI вв. не могли быть выполнены на польском. Некоторые исследователи уже высказали предположение, что эти эпитафии были составлены во времена

Петра Могилы [56]. Вероятнее всего, самим Кальнофойским. Об этом вскользь сказано и у него самого: *«В этой святой церкви как много было тел благословенных Божьих, как много гробов князей, гетманов, воевод, достойных Речи Посполитой, панов и видных лиц. Их эпитафии, которые по приказу старшего моего, согласно старых и добавив несколько, я восстановил на вечную память»* [57]. Если мы ознакомимся с каталогом библиотеки Кальнофойского, приведенным в его завещании [58], то найдем в нем сборник эпитафий его авторства. Он просит не уничтожать его, а отредактировать. Из каталога становится ясно, что источником вдохновения могли служить ему Цицерон, Клавдий, Тацит, Вергилий, сборники афоризмов и др. Также в нем упомянут польский гуманист Николай Рей. Его *“Zwierzyniec”* (1562) – сборник эпитафий на смерть выдающихся людей (на польском языке) – очевидно, и стал для Кальнофойского образцом для его опусов в этом жанре.

Обратимся к эпитафиям Кальнофойского. Их герои стилизованы под античных: русский Сципион, сарматский Гектор и т. п. При этом Кальнофойский неизменно подчеркивает их связь с Киевом и Киевской землей – «землей роксолан». Ее воины храбры и бесстрашны (это признает даже «северный москаль» [59]), а ее донаторы – благочестивы и щедры. Тексты эпитафий полны дидактики. Они призывают следовать примеру славных предков.

Список покровителей и благодетелей Киево-Печерского монастыря в Тератургиме внушительен. В него входят и Рюриковичи, в т. ч. московские. Их присутствие в этом списке, их покровительство над Лаврой имело целью подчеркнуть важность монастыря для всего русского мира. Понятно, что «московский вклад» в развитие монастыря был несопоставим с постоянной поддержкой «киевских князей» и «роксоланских» магнатских родов, для прославления которых Кальнофойский отнюдь не жалел места в своей книге и усердия.

Интересно, что Кальнофойский, в отличие от многих иерархов могилянского времени (в т. ч. Сильвестра Косова, который называет казаков людьми «бурных мозгов» [60]), не демонстрирует негативного отношения к запорожскому казачеству. Вспомним, как Игнатий Оскенович-Старушич в своем панегирике 1641 г. [61] воспеваает подвиги Ильи Четвертинского при подавлении казацких бунтов [62]. А Кальнофойский вспоминает Четвертинского как предводителя казацких войск [63]. И хотя в Тератургиме мы не найдем казаков-донаторов, они там частые свидетели печерских чудес [64]; а однажды – даже непосредственные защитники Лавры от польско-немецких наемников [65].

Основное внимание в Синописе сконцентрировано на Рюриковичах. Но для Кальнофойского первостепенно важна именно киевская линия власти. Потому за Рюриковичами идут сначала литовские и польские воеводы, а уж замыкают список правителей представители династии Романовых. Фокус Синописа на правителях – отличительная его черта на фоне других исторических произведений XVII в. По мнению Ф. Сысина, это отчасти объясняет популярность Синописа [66].

Мы не ставим перед собой цели реконструировать весь круг источников, на основании которых автор Синописа выстраивал образы своих героев. Особо выделим здесь лишь Густынскую летопись. Ее он взял за основу, информацию из нее сверял с другими популярными нарративами. Так, пересказывая легенду о Мономаховом венце, Синописис вслед за Густынской летописью [67] утверждает, что тот был принят от византийского императора Алексея Комнина; правда, добавляет, что «некоторые летописцы» указывают на Константина Мономаха. Но, доверяя в большей степени Баронию и Стрыйковскому и сопоставляя даты жизни обоих Мономахов, автор Синописа все же подводит читателя к заключению, что дарителем был именно Алексей Комнин [68]. Это подтверждает также, что Синописис 1681 г. не доверяет слепо северорусским идеологемам, но критически осмысляет их и постулирует свою, не зависимую от московской историческую память Киевской митрополии.

Изменены и адаптированы под потребности времени также сообщения о других донаторах митрополии. Как свидетельствует исследование Ю. Русаковой, три первых издания Синописа

знаменуют новый этап рецепции Лаврских фальсификатов конца XVI – середины XVII в. Речь идет о «полной редакции» грамоты Андрея Боголюбского, сработанной в 1658–1674 гг., как предполагает исследовательница, с целью подтвердить и расширить землевладения Киево-Печерского монастыря на Правобережье Днепра [69]. Согласно этой грамоте, Андрей Боголюбский во исполнение завещания отца, Юрия Долгорукого, осуществил щедрое пожалование в пользу Лавры. Несмотря на опустошительный набег Андрея Боголюбского на Киев в 1169 г. (а это событие было хорошо известно киевским интеллектуалам в т. ч. благодаря хронике М. Стрыйковского [70]), киево-печерская традиция конца XVI – начала XVII в. подавала его как крупного благотворителя Лавры [71]. А Юрий Долгорукий, по мнению Я. Затылюка, был упомянут составителем фальсификата в связи с тем, что его имя фигурировало ранее в Киево-Печерском патерике [72].

Среди благотворителей Лавры в Синописе присутствуют и другие московские правители. По мнению З. Когута, Синопису удалось объединить историю западной и восточной руси в едином историческом пространстве [73]. Но его автора интересуют только правители «киевские». Начиная с Ярослава Всеволодовича, таковыми являются и «московские князья» [74]. Да и в Густынской летописи некоторые *de facto* московские правители (например, Иван Калита [75]) именуются киевскими. Но в единую властную традицию киевские и московские правители впервые встроены именно в Синописе. До взятия Киева Гедимином (1321) включительно. После этого события «киевское самодержавие уста» (это повторено несколько раз), киевское «царствие» трансформировалось в «княжение» [76], а княжение при польском короле Казимире Ягайловиче – в воеводство [77]. Возвращение же Киеву «царского» достоинства случилось при Алексее Михайловиче [78]. Глорификация последнего, как и его сына Федора Алексеевича, не утихает на страницах Синописа [79]. Синопис прославляет Романовых как прямых наследников первых Рюриковичей (программным этот нарратив стал еще для киевских посольств в Москву в 1620-е [80]). На первый взгляд, Синопис «работает» на утверждение великоросского мифа о древнерусских корнях Московского государства и переносе столицы из Киева в Москву. Однако ни о каком переносе столиц речи в Синописе нет. Киев как был, так и остается в нем царственным градом. Именно история Киева, а не Московского царства (или же общерусского пространства) интересует его автора в первую очередь. Московские князья попадают в поле его зрения наравне с литовскими князьями и польскими воеводами только тогда, когда они были (до 1321) или же снова стали (после 1654) правителями Киева. Единственное исключение из этого правила – Дмитрий Донской. Он не зовется в Синописе князем «киевским», однако его победа над ханом Мамаем в 1380 г. пространно воспета в Синописе 1681 г. [81] (в предыдущих изданиях Синописа Дмитрий Донской даже не упомянут!). Сюжет о Дмитрие Донском (близко к тексту) пересказан из Степенной книги. Его включение в третье издание Синописа представляется нам совершенно не случайным. Во время русско-турецкой войны 1672–1681 гг. образ борца против «неверных агарян» был как никогда востребован.

Итак, в историческом нарративе, созданном церковными интеллектуалами Киевской митрополии XVII в., Рюриковичи занимали центральное место. Они представляли киевскую династию. Преемственность их владения Киевом в Тератургеме, например, была доведена до конца XVI в. И авторы могилянского периода тоже не забывали подчеркнуть, что на территории Киевской митрополии еще много наследников Рюриковичей – представителей княжеских родов; они продолжают быть тесно связанными с Киевской митрополией и поддерживают ее. В тех же случаях, когда церковные авторы с благодарностью вспоминали донаторов не княжеского происхождения (как, например, в случае с Адамом Киселем в Патериконе), древность их рода, верность Православной церкви и деяния во славу Отечества говорили за них. Этим отечеством была для них Киевская земля / Русь / Роксолания. Вместе с тем для авторов могилянского времени важно было подчеркнуть свою безусловную лояльность политическому сюзерену – польскому королю. Примеры Адама Киселя (в Патериконе) и Ильи Святополк-Четвертинского (в

Тератургиме) наглядно иллюстрируют это. Таким образом, наряду с сословной, церковные иерархи XVII в. создавали новую, преднациональную идентичность руси-шляхты. Ее суть сводилась к покровительству Церкви (здесь – Православной), любви к отчизне-Роксолании и ее стольному граду Киеву, а также верности политическому сюзерену – королю Речи Посполитой. Этот идеал находится в прямой оппозиции к идеалу мятежника – вооруженного борца за православную веру, воспеваемому позже казацким историописанием (скромные попытки которого создать собственный исторический нарратив не увенчались успехом в XVII в. [82]). Совсем иные акценты и послы мы находим в Синописе 1681 г. Он рассказывает историю Киева и Киевской земли под властью разных правителей. Притом переход украинских земель под скипетр московского царя понимается здесь как возвращение «самодержавия» законной династии (Романовы в Синописе представлены прямыми потомками Рюриковичей) и возрождение «Киевского царства».

Церковные иерархи

История Киевской митрополии неотъемлемо связана с церковными иерархами. Преимущественно – Киевскими митрополитами. В трудах киевских церковных интеллектуалов XVII в. мы найдем их списки и каталоги, в т. ч. в *Защите Унии* Льва Кревзы, в *Палинодии* Захарии Копыстенского, в *Патериконе* Сильвестра Косова.

Униат Лев Кревза указывает на прецеденты интронизации Киевских митрополитов без санкции Константинополя, например митрополита Иллариона и Клим Смолятича, при поставлении которых русские князья не испрашивали благословения Константинополя. Да и другие Киевские митрополиты, не только униаты, нередко ослушивались Вселенских патриархов, как утверждает Кревза. В доказательство приводит митрополита XI в. Ефрема, установившего празднование перенесения мощей св. Николая независимо от Греческой церкви. А безусловно послушных Вселенскому патриарху митрополитов нередко именует «простаками» / людьми неучеными. И, разумеется, ссылается на изначально интенсивные контакты Киевских митрополитов с Римом [83].

Представленный Захарией Копыстенским список Киевских иерархов совсем иной. Неудивительно, что его *Палинодия*, наоборот, решительно отвергает любые контакты русских иерархов с Римом. К митрополитам-отступникам он причисляет лишь Исидора (тогда «истинным митрополитом Киевским», по его мнению, являлся ставленник Москвы Иона), его преемника Григория Болгариновича, Михаила Рагозу, Ипатия Потия и Иосифа Рутского. Контакты Руси с патриаршей столицей прерываются только войнами (как при митрополите Илларионе) или уходом патриарха от мирских дел (как было при Климе Смолятиче). Отказ киевским митрополитам в патриаршем рукоположении был для современников серьезной проблемой, как это становится понятно из сочинения Копыстенского. Он показывает это на примере того же Клим Смолятича, которого не хотел признавать новгородский архиепископ Нифонт. В остальном Копыстенский подчеркивает верность православных иерархов Константинополю. Восхваляя набожность и образованность последних [84], он беспрецедентно расширяет сферу их канонического влияния – утверждает факт первого принятия крещения поляками и чехами именно от «Нового Рима» [85]. Копыстенский активно защищает греческое духовенство от обвинений в отступничестве после Флорентийской унии. Притом они звучали как со стороны униатских [86], так и со стороны московских книжников [87]. И те и другие видели в падении Константинополя в 1453 г. наказание Господне. Но Копыстенский верил, что Византия возродится в своем былом величии [88].

Представляя биографии Киевских митрополитов, Сильвестр Косов в своем *Патериконе* следует не единоверному Захарии Копыстенскому, а его оппоненту – Льву Кревзе. Конфессиональная позиция патриархов и митрополитов, а также их личные качества для него не столь принципиальны, как благословение от Константинопольского патриарха. Однако не менее важна

для него лояльность киевских митрополитов польскому королю. И это очевидно считается в представленных им портретах киевских иерархов [89]. Но хотя Косов настаивает на необходимости согласования кандидатуры Киевского митрополита с Константинопольским патриархом, последнее слово в выборе и назначении даты рукоположения нового иерарха – прерогатива короля Речи Посполитой [90]. И так, по его мнению, должно быть впредь.

Одновременно двойная лояльность киевских иерархов – Вселенской Православной Церкви и Речи Посполитой – идеал для Косова. В Синописе она трансформируется в лояльность Константинополю и Москве. Такой симбиоз лояльностей – канонической и светской – не вызывал внутреннего противоречия и у киевских иерархов XVII в. Поэтому утверждение Дж. Джираудо о том, что Иннокентий Гизель переживал настоящую драму, будучи раздираем между канонической верностью Константинополю и политической верностью Москве [91], мы считаем явным анахронизмом. Несмотря на то что московские князья представлены в Синописе светскими гарантами православия на украинских землях, в каноническом отношении *«всеи российской, белыи и черныи, восточныи, полунощныи и на полудне лежащии народы... крепко и неподвижно пребывают»* под властью Константинополя [92]. По мнению Я. Затылюка, именно в первом издании Синописиса был реализован проект киевских иерархов 1654 г., направленный на сохранение особого статуса Киевской митрополии [93], подчиненной непосредственно Константинополю. Очевидно, что для Иннокентия Гизеля, который был воспитан в Речи Посполитой, разделение светской и церковной юрисдикций было явлением привычным, очевидным. Но в Москве дело обстояло иначе. В мае 1669 г. возглавлявший Посольский приказ боярин Афанасий Лаврентиевич Ордин-Нащокин (1605–1680) подготовил ряд документов, в которых рекомендовал решать вопрос политического объединения Киева и Москвы, опираясь на Церковь [94]. Тогда же начались и переговоры по этому поводу между Москвой и Константинополем [95]. В связи с этим неудивительно, что в издании Синописиса 1681 г. звучат совершенно новые нотки: его автор подчеркивает высокий статус московских церковных иерархов в Восточной церкви [96], а Московского патриарха Иоакима величает патриархом «всея Руси» [97] (в первом издании Синописиса о патриархе московском ни слова [98]). Так, в 1681 г. в киевском церковном нарративе появляются новые действующие лица – Московские патриархи.

Идеальный образ киевских иерархов, созданный украинскими церковными интеллектуалами первой половины XVII в., существенно скорректирован в Житиях Димитрия Туптало. Так, Туптало включает в житие Сергия Радонежского историю о пресвитере Симеоне и его противостоянии с Киевским митрополитом Исидором в связи с заключением Флорентийской унии. Киевского иерарха Туптало изображает нечестивцем, жестоким и лукавым болгаринном [99]. Несомненно, Туптало считал законным митрополитом киевским именно Иону. Последующих московских митрополитов, например Макария (†1563), он именует «первопрестольными всея России митрополитами» [100]. Киевские митрополиты XVI–XVII вв. не появляются на страницах его Житий.

Возвращаясь к главному – в подчиненности киевских иерархов одновременно Константинополю и Варшаве деятели могилянского круга не видели противоречия. Эту модель они постулировали в своих нарративах, распространяемых среди Речь-Посполитской руси, как нормативную. Московские церковные иерархи, история московского православия оставались для них, скорее, когнитивной периферией. И первое издание Синописиса 1674 г. не нарушало этих построений. Они начинают меняться с третьего издания Синописиса (1681). Причины тому – известного политического свойства.

Итоги

Мы рассмотрели основные составляющие исторического и агиографического нарратива авторов Киевской митрополии XVII в. Киевская православная традиция начинается для них с Крещения Руси – центрального события киевского церковного нарратива. Но сюда вплетена также

христианизация всех славянских земель. В интерпретации киевских церковных интеллектуалов она замыкается на Киеве. С Киевом они связывают и ее логическое продолжение, и успех в будущем. Московская церковная история остается для них когнитивной периферией. Только начиная с третьего издания Синописиса (1681) она попадает в поле их внимания.

С особой тщательностью киевские церковные интеллектуалы подходили к вопросу формирования собственного пантеона святых. В XVII в. благодаря использованию ими ряда агиографических нарративов северорусского происхождения постепенно оформляется общее сакральное пространство Руси московской и Руси Речь-Посполитой. И хотя украинские авторы до конца рассматриваемого периода отстаивали киевоцентричность своей традиции, общий пантеон святых неизбежно способствовал унификации духовной жизни Московской и Киевской Руси.

Пользуясь терминологией Б. Андерсона [101], украинское раннемодерное общество Нового времени более не нуждалось в династической легитимации как основе своей этнокультурной идентичности. Уже несколько столетий оно жило без собственной правящей династии в условиях выборной монархии Речи Посполитой. Лояльность этой монархии наравне с верностью Константинопольскому патриарху являлись важными идентификационными опорами и для шляхтича, и для церковного иерарха могилянского времени. Ту же модель симбиоза светской и канонической лояльности киевские церковные интеллектуалы переносили на интерпретацию своей истории после перехода украинских земель под власть Москвы.

Две ветви русского православия – киевская и московская – виделись киевским интеллектуалам XVII в. отличными друг от друга, но равными перед Константинопольским патриархом. И только под давлением политических событий середины 1670-х гг. в их сочинениях появляются новые действующие лица – московские митрополиты и патриархи, стилизованные как иерархи Всея Руси.

[1] Кутковая Е. С. Нарратив в исследовании идентичности // Национальный психологический журнал. 2014. № 4 (16). С. 23–33.

[2] Наряду с православными, мы признаем право называться русью также за русинами униатского и католического вероисповеданий.

[3] См. об этом: *Затилюк Я. В.* Минуле Русі у київських творах XVII століття: тексти, автори, читачі: Дис. ... канд. іст. наук. К., 2013.

[4] С начала XVIII в. в историографии укрепилось мнение, что автором «Синописиса» является архимандрит Киево-Печерской лавры Иннокентий Гизель. Среди других возможных авторов называют печерского архимандрита Иосифа Тризнау, лаврского эконома Петра Кохановского, типографа Ивана Амашенко, игумена Михайловского Златоверхого монастыря Феодосия Софоновича. Мы склоняемся к версии И. Жиленко о том, что Синописис был подготовлен задолго до его первой публикации в 1674 г. (*Жиленко І. В.* Синописис Київський // Лаврський альманах. К., 2002. Вип. 6. С. 59). Само название Синописис было очень популярно в Киеве в начале XVII в. благодаря произведению Константина Манассии «*Σύνοψις ἱστορική*». Стоит, однако, подчеркнуть, что принятие той или иной гипотезы о времени составления Синописиса не меняет самого факта: впервые это сочинение было опубликовано в 1674 г., и только начиная с этого времени мы можем говорить о его влиянии на формирование мировоззренческих установок украинского читателя. Также мы считаем, что Иннокентий Гизель имеет прямое отношение к его подготовке. Не говоря уж о том, что оно вышло с его благословения.

[5] *Tolochko O.* Introduction // *The Hustynja Chronicle* / compiled by Oleksiy Tolochko. Cambridge, Mass., 2014. P. XLIII–XLV.

[6] *Bercoff B. G.* The history of christian Rus' in "Annales Ecclesiastici" of Caesar Baronius // *Harvard Ukrainian Studies*. 1989. V. 12–13. P. 561.

- [7] *Kreuzza L.* Obrona iedności cerkiewnej. Wilno, 1617. S. 53–55, K. A–Av.
- [8] Інститут Рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. ДА. П–556. Л. 71 об. – 74.
- [9] *Копыстенский З.* Палинодия // Русская историческая библиотека. Т. IV: Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 1. СПб., 1878. Стб. 969–980.
- [10] Книга о вере истинной православной. М. 1648. С. 30–39.
- [11] Густынская летопись // ПСРЛ. Т. 40 / подг. текста Ю. В. Анхимюка, С. В. Завадской и др. М., 2003. С. 39, 41.
- [12] *Kossow S.* Paterikon albo żywoty ss. Oycow Pieczarskich. Kijów, 1635. S. 13.
- [13] Ibid. S. 16.
- [14] Ibid. S. 11
- [15] Ibid. S. 12.
- [16] Синописис или краткое собрание от различных летописцев. К., 1680. С. 40 об.
- [17] Там же. С. 38–41 об.
- [18] Там же. С. 38 об.
- [19] Там же. С. 44 об.
- [20] *Туптало Д.* Книга житий святых на три месяца четвертые. К., 1705. С. 548 об. – 549.
- [21] *Копыстенский З.* Палинодия. Стб. 1032.
- [22] Там же. Стб. 1046.
- [23] См. подробнее об этом: *Синкевич Н. А.* Два вектора православной идентичности в Украине XVII в.? Москва и москвиты в двух произведениях Могилянського времени // Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства / отв. сост., отв. ред. серии А. В. Доронин. (= Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени). М., 2017. С. 272–290.
- [24] *Kossow S.* Paterikon. S. 170.
- [25] Густынская летопись. С. 132.
- [26] Синописис. С. 108–108 об.
- [27] Письмо патриарха Иоакима гетману Самойловичу съ увѣдомленіемъ, что Гедеонъ Четвертинскій посвященъ в митрополиты Кіевскіе, и съ увѣщаніемъ оказывать ему повиновение. 1685 г., декабря 14 // Архив Юго-Западной России, издаваемый Комиссией для разбора древних актов, состоящей при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе. 1872. Ч. 1. Т. 5. С. 131.
- [28] *Sysyn F. E.* Concepts of Nationhood in Ukrainian History Writing, 1620–1690 // Harvard Ukrainian Studies. 1986. Vol. 10. No. 3/4, December. P. 416.
- [29] Синописис. С. 108 об. – 110.
- [30] *Лурье В. М.* Русское православие между Киевом и Москвой. Очерк истории русской православной традиции между XV и XX веками. М., 2009. С. 138.
- [31] Там же. С. 193.
- [32] *Харлампович К. В.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Т. 1. Казань, 1914. С. 213; *Лурье В. М.* Русское православие. С. 193.
- [33] *Туптало Д.* Книга житий святых на три місяцы март, апрель, маїи. К., 1700. 126–126 об.
- [34] *Naumow A.* Prawosławni święci I Rzeczypospolitej // Święci w kulturze i duchowości dawnej i współczesnej Europy. Kraków, 1999. S. 25.
- [35] Анфологион. К., 1619. С. 113, 197, 199, 462–468, 805–807, 978–980, 1005–1017, 1017–1028, 1028–1034, 1034–1334.
- [36] *Ричка В. М.* Пригадування Русі (осмислення спадщини св. Володимира в українській суспільно-політичній думці XVII ст.) // Український історичний журнал. 2012. № 1. С. 44.
- [37] Синописис. С. 9.
- [38] Там же. С. 78 об. – 79 об.
- [39] Там же. С. 118 об.

- [40] См. подробнее об этом: *Синкевич Н. А.* Два вектора православной идентичности. С. 272–290.
- [41] *Туптало Д.* Книга житий святых на три месяца март, апрель, май. Київ, 1700. С. 464.
- [42] Пролог. 1661. С. 327.
- [43] Там же. Л. 432.
- [44] Там же. С. 456.
- [45] *Kossow S.* Paterikon. S. 47.
- [46] *Kossow S.* Paterikon. S. 43.
- [47] Густынская летопись. С. 47.
- [48] *Kossow S.* Paterikon. Praefacya.
- [49] *Ibid.* S. 163.
- [50] *Kalnofoyski A.* Teraturgima lubo cuda, ktore byly tak w samym... Monastyru... Kiiowskim. K., 1638. S. 55–59.
- [51] *Tomkiewicz W.* Czetwertyński-Światopełk Eliazs // *Polski Słownik Biograficzny*. T. 4. Kraków, 1938. S. 361.
- [52] *Kalnofoyski A.* Teraturgima. Przedmowa.
- [53] *Войтович Л.* Княжа доба: портрети еліти. Біла Церква, 2006. С. 284–285.
- [54] *Русакова Ю. М.* Неавтентичні документи Києво-Печерського монастиря XVI–XVII ст.: текстологія та поземельний аспект побутування: Дис. ... канд. ист. наук. К., 2008. С. 124.
- [55] *Kalnofoyski A.* Teraturgima. S. 27–49.
- [56] *Чумаченко О.* «Тератургима» і некрополь Успенського собору Києво-Печерського монастиря // *Мистецтвознавство України*. 2001. Вип. 2. С. 354; *Ульяновський В.* Князь Василь-Костянтин Острозький: Історичний портрет у галереї предків та нащадків. К., 2012. С. 280.
- [57] *Kalnofoyski A.* Teraturgima. S. 6.
- [58] *Aleksandrovyč V.* The Will and Testament of Afanasij Kal'nofojskyj // *Harvard Ukrainian Studies*. 1991. Vol. XV, No 3–4. P. 416.
- [59] *Kalnofoyski A.* Teraturgima. S. 43.
- [60] *Kossow S.* Cherubin przy akcie pogrzebowym... oycsa Jozefa Bobrykowicza episkopa Mscisławskiego, Orszanskiego, Mohilowskiego. Wilno, 1635. K. A 4.
- [61] Жалобний панегірик Ігнатія Оксеновича-Старушича на смерть кн. Іллі Четвертинського (1641 р.) // *Українське літературне барокко*. К., 1987. С. 250–271.
- [62] *Яковенко Н.* Кого топчуть кони звияжного Корибута: до згадки києво-могилянського панегірика 1648 р. «*Maiores Wiszniewiecciorum*» // *Synopsis: a collection of essays in honour of Zenon E. Kohut / ed. by Serhii Plokyh*. Edmonton, 2005. P. 217.
- [63] *Kalnofoyski A.* Teraturgima. Przedmowa.
- [64] *Ibid.* S. 168–172, 171–175.
- [65] *Ibid.* S. 318–321.
- [66] *Sysyn F. E.* Concepts of Nationhood. P. 413–414.
- [67] Синопис. С. 75.
- [68] Там же. С. 59.
- [69] *Русакова Ю. М.* Неавтентичні документи. С. 77, 113–114.
- [70] *Strykowski M.* Kronika polska. S. 227.
- [71] Об этом детальнее см.: *Затилюк Я.* Грамота Андрія Боголюбського Києво-Печерському монастирю // *Ruthenica*. Вип. VII. К., 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.
- [72] *Затилюк Я.* Грамота Андрія Боголюбського. С. 222.
- [73] *Когут З. Є.* Від Яфета до Москви: створення і перетворення біблійного родоводу слов'ян у польській, українській та російській історіографії (XVI–XVIII ст.) // *Схід-Захід: Історико-культурологічний збірник*. 2008. Вип. 9–10. С. 14–15.

- [74] Синопис. С. 104 об.
- [75] Густынская летопись. С. 128.
- [76] Там же. С. 107 об. – 108.
- [77] Там же. С. 110 об.
- [78] Там же. С. 112.
- [79] Там же. С. 69 об.
- [80] *Затиллюк Я.* Давньоруська історія на службі у київських церковних ієрархів середини – другої половини XVII століття: політична риторика і статус митрополії // Український історичний журнал. № 6. 2012. С. 50.
- [81] Синопис. С. 71 об. – 103 об.
- [82] Об этих попытках см.: *Затиллюк Я.* «Спадкоємці», «власники» та «охоронці» києво-руської спадщини в уявленнях мешканців Гетьманщини другої половини XVII століття // Український історичний журнал. 2011. № 5. С. 41.
- [83] *Kreuzer L.* Obrona. S. 55–66.
- [84] *Копыстенский З.* Палинодия. Стб. 1005–1049.
- [85] Там же. Стб. 606–607.
- [86] Об этом подробнее см.: *Сінкевич Н.* Byzance apres Byzance: Візантія очима руських інтелектуалів кінця XVI – середини XVII ст. // Софія Київська: Візантія. Русь. Україна. Вип. III: збірка наукових праць, присвячена 150-літтю з дня народження Єгора Кузьмича Редіна (1863–1908). К., 2013. С. 523–531.
- [87] *Шевченко І.* Україна між Сходом та Заходом: Нариси з історії культури до початку XVIII ст. Львів, 2001. С. 100–120.
- [88] *Копыстенский З.* Палинодия. Стб. 865–870.
- [89] *Kossow S.* Paterikon. S. 179.
- [90] Ibid. S. 179.
- [91] *Giraud G.* Русское настоящее и прошедшее в творчестве Иннокентия Гизеля // *Medievalia Ucrainica: Ментальність та історія ідей.* Т. 1. К., 1992. С. 95.
- [92] Синопис. С. 44 об.
- [93] *Затиллюк Я.* Давньоруська історія. С. 55.
- [94] *Эйнгорн В.* Отставка А. Л. Ордина-Нащокина и его отношение к Малороссийскому вопросу // Журнал Министерства народного просвещения, 1897. Ч. СССXIV. С. 115.
- [95] *Харлампович К. В.* Малороссийское влияние. С. 209.
- [96] Синопис. С. 106 об.
- [97] Там же. С. 113 об.
- [98] *Жиленко І. В.* Синопис Київський // Лаврський альманах. К., 2002. Вип. 6. С. 82–83.
- [99] *Туптало Д.* Книга житий святих на три місяця первые. Л. 164 об. – 165; *Туптало Д.* Книга житий святих на три місяці март, апрель, маї. Л. 126–126 об.
- [100] *Туптало Д.* Книга житий святих на три місяця первые. Л. 333.
- [101] *Anderson B.* Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism. London, 1983.

Анджей Гиль

Русь и руская традиция в историческом нарративе холмского униатского епископа Якова Суши

Личность холмско-белзского униатского епископа Якова Суши (1610–1687, епископ в Холме – с 1652) неоднократно рассматривали в контексте русской церковной письменности Речи Посполитой раннего Нового времени как ее выдающегося представителя [1]. Однако, мы считаем, нужно разделить и истолковать в иных категориях два разных направления творчества

холмского владыки: описание 1) близких ему во времени и современных событий и 2) ранней истории руси. Вместе с тем, как бы мы ни оценивали их репрезентативность, следует признать, что труды Суши являются важным сегментом униатской литературы XVII в.

Яков Суша получил хорошее образование, типичное для униатской элиты XVII в. [2] По окончании василианской школы в Минске и новициата в Бытене будущий иерарх обучался сперва в Папской семинарии в Браневе и Пултуске (1627–1633), а после изучал теологию в Оломоуце (Моравия) (1633–1636), где получил степень доктора [3]. Так Суша оказался интеллектуально готов к тому, чтобы заняться историей Церкви главным образом как свидетель важных, по его мнению, и действительно ключевых событий из истории унии конца XVI – XVII в. Во время своего пребывания в Риме он опубликовал две книги о деятельности униатского полоцкого архиепископа Иосафата Кунцевича. Канонизация Кунцевича была заветной целью униатской Руской Церкви того времени. Суша также автор важной реляции по истории Униатской Церкви от ее начала [4]. Без сомнения, его труды – важный документ той эпохи. Но на их основании вряд ли стоит рассматривать Сушу как историка, сформировавшегося в конкретной традиции историописания и оперировавшего неким репрезентативным набором источников на основе какой-либо методологии. Его публикации, главным образом биографические, следует понимать, скорее, как вклад в создание униатского нарратива в рамках общеевропейской католической культурной и конфессиональной программы [5].

Исключением является другой его опус – «Феникс возрожденный» („*Phoenix redivivus*“). На протяжении XVII–XVIII вв. его переиздавали несколько раз [6]. Несмотря на то что Феникс посвящен истории чудотворной Холмской иконы Божией Матери, в нем затронуты и другие темы, связанные с прошлым Холма и Холмской земли. Этот трактат Суши считают во многом достоверным источником, он прочно вошел в историографию Униатской Церкви [7].

Я внимательно проанализировал текст Феникса. И это дало довольно неожиданные результаты [8]. До сих пор Феникс считали главным источником по истории Холмской иконы, т. е. до того, как сам Суша появился в Холмской епархии (вторая половина 1630-х). Однако на поверку он оказался совершенно недостоверным в этой части. История чудотворной Холмской иконы Божией Матери до 1622 г., когда источники впервые упоминают о ней на территории Холма, для Суши не что иное, как поле битвы за унию и аргумент в споре Униатской Церкви с Католической и Православной.

Но тогда возникает вопрос, насколько заслуживает доверия повествование Суши применительно к другим затронутым в Фениксе историческим сюжетам, особенно из того периода времени, когда Суша еще не заступил на службу в Холмской епархии. Мною рассмотрены следующие вопросы: какие знания мог почерпнуть Суша в процессе своего обучения, какими источниками он пользовался для реконструкции описываемых им событий, какими целями руководствовался в своей работе, каков его метод? Наконец, я сопоставил, насколько это оказалось возможным, представленные им факты с теми, которые известны нам из других источников.

Компетенция Суши в том, что касается современных ему дел, не вызывает принципиальных сомнений. Наоборот, эта часть Феникса дает исследователям превосходный верифицируемый материал, при том что мы, конечно, не должны забывать об очевидной ангажированности его автора как непосредственного участника описываемых им событий. Но сомнения возникают тогда, когда Суша реконструирует ранний период истории Холма. Тогда его знания и компетентность (а мы помним, какое образование он получил) не представляются нам столь уж убедительными. Суша вполне комфортно чувствовал себя в контексте польско-латинской культуры, но местную рускую традицию он знал, очевидно, не столь хорошо. Безусловно, это наложило свой отпечаток на то, как он ориентировался в прошлом Холма и Холмской земли.

Источники, которые Суша использовал при создании своего нарратива по истории Холма, в сущности, представляли собой классический набор чтения образованного и социально активного

интеллектуала Речи Посполитой XVII в. В *Phoenix redivivus* мы находим ссылки на “*De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX*” (в польск. пер. 1611 – “*O sprawach, dziejach i wszystkich innych potocznościach koronnych polskich ksiąg XXX*”) Марцина Кромера, Всемирную хронику Марцина Бельского, Польскую хронику Мацея Меховского, Анналы Яна Длугоша (вероятно, изданные вскоре после 1614), а также Церковные анналы Цезаря Барония [9] (на польском языке изданы в Кракове в 1603) и его продолжателей и комментаторов. Алексей Толочко также видит в них типичную подборку сочинений, из которых черпала знания о прошлом (униатская и православная) элита Речи Посполитой того времени [10]. Подобного рода констатация позволяет нам судить, сколь инструментально воспринимали это прошлое иерархи и служители Киевской митрополии 1630–1640-х гг. Они рассматривали его прежде всего как аргумент для утверждения собственной позиции в конфессиональной полемике. Не колеблясь, они дописывали и переписывали историю в выгодном для себя ключе и приводили в защиту своих умозаключений свидетельства, которые в источниках мы не найдем, их не существовало.

Суша оценивает русское культурное наследие неоднозначно. Например, об основании Холма он пишет: “*A ktoby Chełmowi był początkiem, o tym iest altum silentium, niemamy ni literzy: znać dla tego, że te Narody żadney literatury nie umieli, y nie mieli*” (S. A₁). Однако в другом месте он называет русские летописи „*relikwiami*” («Предисловие», б. п.), что указывает на известную эмоциональную связь с родной этнокультурной традицией.

Нам важно установить, использовал ли Суша русские письменные памятники. Изучение *Phoenix redivivus* дает нам по меньшей мере два свидетельства этому из XIV–XVI вв. Так, описывая деятельность митрополита Фотия, изгнанного из Великого княжества Литовского на основе решения Новогрудского собора 1415 г. “*przy bytności Xiążęcia Witolda*», Суша вспоминает «*autentyczny w Chełmie Instrument, z Xiąg Ruskich wyięty, y przy drukowaniu tey Książki pokazany*” (S. F). Быть может, это указывает на участие в Новогрудском соборе влиятельного холмского владыки Харитона? [11] Очевидно, Суша знал «Холмский поминальник (синодик)» – “*zaduszna Książeczka, Diptichon alboli vulgo Pominnik*” (S. H). Он упоминает его [12] и многократно цитирует. Однако, принимая во внимание, что сам синодик утерян, мы не можем утверждать это категорически [13].

Русских источников в *Phoenix redivivus* не много. Это тем более примечательно потому, что во время пребывания Суши на епископской кафедре в Холме существовал русский архив, упомянутый, в частности, митрополитом Киприаном Жоховским в его известном труде “*Colloquium Lubelskie, Między zgodną y niezgodną Bracią Narodu Ruskiego, vigore Constitucyey Warszawskiey, na Dzień 24. Stycznia, Anno, 1680 złożone*” (Leopolis, 1680). Жоховский дважды ссылается на материалы этого архива. Так, он указывает на описание одной из старых церквей в “*Xiędze starożytnej słowieńskiej, Manuscripcie Originalnym*” и отмечает, что манускрипт этот “*do tych czas in Archivo Chełmensi W[ielmożnego] J[ego] M[ości] X[iędza] Suszy Ep[isco]pa. Chełmskiego dochowanym*” [14]. В другом месте, повествуя о пастырской деятельности митрополита Исидора, он напрямую опирается на документ из этого архива: “*...Iako się daje oczywście widzieć in Archivo Chełmensi J[ego] M[ości] X[ię]dza Suszy, z listu authenticznego na Pargaminie tego to rzadkiey pobożności Izydora Metropolity wszytkiey Rusi*” [15]. Здесь речь идет о письме митрополита Исидора от 27 июля 1440 г. в защиту священника из близлежащего к Холму селения Столпье («попъ Вавила къ светого Спаса ѿтъ Столпа»). Это письмо считают доказательством того, что Холмское епископство перешло в унию [16].

Следует признать, что Суша почти не упоминает Холмский архив. Вероятно, материалы этого архива не очень-то помогли ему разобраться в ранней истории Холма, либо он не нашел в нем того, что могло бы подкрепить его версию этой истории. В частности, подтвердить древность Холмской иконы Божией Матери. Суша понимал, что не располагает нужными для этого источниками: “*Aże mi tey, y takowey Historyey nie było, y nie masz w ręku, trudno zgoła y było, y iest, świadectwo dać onych czasów światło wzniecić prawdy... y powiadać, zkąd, y przez kogo*

malowany, kiedy, u przez kogo do Chełma zanieiony ten Obraz Panny u Matki Nayswiętszey” («Предисловие», б. п.). А потому он выбрал более простой путь – обратился к устной традиции. Еще на рубеже 1630–1640-х гг. он приступил к сбору преданий о Холмской иконе Божией матери по поручению епископа Мефодия Терлецкого: “*A naywięcey co z ludzi wiarygodnych u sędziwych pamięci Przodków swoich od pułtora set lat zasięgiwaiących, wyczerpnałem: obieraiąc raczey prostą, choć niedostateczną w tym, u o tym szczycić się prawdą, a niżeli pozornemi, więc nieszczerymi, pstrzyć się farbami*” («Предисловие», б. п.).

Что касается информации Феникса о самом Холме и его окрестностях того времени, то ценность ее и сегодня неоспорима. Но ранняя история Холма в трактовке Суши не выдерживает критики. Неудивительно, что Суша старался придать ей большую достоверность, апеллируя к авторитетным свидетельствам. Например, когда речь заходит о кафедральном соборе, он пишет: “*Co się tycze Cerkwi, powiadali ci, którzy z Xiąg dawnych Lubomlskich pargaminowych, przy Cerkwi S. Jerzego niegdy będących, wyczerpneli*” (S. D₃). Типичный прием. Но эта историческая память связана с Любомлем – церковь в нем была построена в XIII в. (не путать с нынешним Любомльским храмом из XVIII в.). Возможно, Суша сознательно обращается к, очевидно, живой тогда еще традиции, чтобы обосновать свой тезис о Владимире Великом как строителе Холмского кафедрального собора. Впоследствии он нередко прибегает к такого рода приемам. Еще один пример – Холмская икона Божией Матери: “*O tym Obrazie, ta była nieodmiennie ludzi Starych powieść z Xiąg starodawnych Słowańskich wyczerpniona, iż iest od Łukasza S. Ewangelisty malowanym*” (S. E₂).

Итак, если судить по приведенным выше фрагментам, главным источником информации об историческом прошлом Холма и его региона в *Phoenix redivivus* была для Суши местная устная традиция. Но доверять ей при реконструкции исторических событий рискованно уже в силу того, что она дошла до нас в переосмыслении, к тому же в интерпретации самого Суши. Естественно, возникает вопрос: насколько эта тогдашняя устная традиция местных русских жителей Холма, Столпя и их окрестностей аутентична, а в какой мере – заложница полемических установок и плод ученой фантазии холмского епископа [17]. Скорее, Суши видел себя строителем новой традиции, – местной исторической памяти униатского толка. Ведь наивно было бы всерьез приписывать Владимиру Великому что бы то ни было в регионе более позднего Холма [18]. С другой стороны, удивительно, что в транслируемой Суши холмской устной традиции нет никаких упоминаний о личности и деяниях Даниила Галицкого, истинного основателя Холма как столицы его удела, а также инициатора Холмской епархии.

В конце концов, остается констатировать непригодность этой т. н. народной холмской традиции, востребованной Сушей в *Phoenix redivivus* для реконструкции ранней истории Холма, т. е. до XVII в. Вся она скорее плод его ангажированного воображения, нежели нечто реальное.

Вспомним еще один хорошо известный и важный летописный сюжет – предание о братьях-основателях Киева Кие, Щеке и Хориве. Суша переносит знаменитую киевскую легенду на холмскую почву – недалеко от монастыря в Спасе он находит созвучный топоним «Щекот или Щекавица»: “*lasek u gory nad tym Folwarkiem S. Spasa idące*” (S. D₂). То есть Суша знал Повесть временных лет, сообщавшую о том, что Щек восседал на горе Щекавица [19]. Но ведь ПВЛ знали все польские историки от Яна Длугоша до Мацея Меховского, Марцина Кромера, Марцина Бельского, Мацея Стрыйковского и др. Очевидно, у кого-то из них Суша почерпнул этот киевский сюжет и привязал к одному из холмских топонимов [20]. Правда, из другого документа (он датирован 1642 г.) мы узнаем, что название «Щекот» относится к лесу при дороге, ведущей к Павлову, что под взгорьями в Спасских имениях [21]. Поэтому неясно, Щекавица и Щекот это один топоним или мы имеем дело с вымыслом самого Суши.

Иной характер имеет упоминание о дарственной князя Льва Васильковича, касающейся села Покрова (Покровка), отошедшего некогда “*Cerkwie u Obrazu Panny Nayswiętszey Chełmskiej*” (S. E₃). Помимо очевидной ошибки, которая приписывает Льву Даниловичу патроним Василька

(брата его отца) [22], эта информация недостоверна также в другом. Лев Данилович не обладал реальной властью в уделе (а к атрибутам власти, без сомнения, принадлежит право распоряжаться землевладениями), пока его отец был жив (тот умер в 1264 г.). Более того, известно, что в последние годы своей жизни Даниил Романович отказал Льву в наследовании Галицко-Волынского княжества и выделил ему лишь скромный удел, включавший Перемышль и, быть может, Львов. Так он выказал отношение к своему старшему (после смерти первого потомка по мужской линии Гераклия Даниловича) сыну [23]. Несмотря на это информация Суши о селе Покровка вошла в научный оборот благодаря фундаментальному труду Венедикта Площанского [24] и прижилась. Но, согласно последним данным, Покровка упомянута в источниках лишь с 1476 г., когда она стала частью епископских владений [25].

Работая над своими текстами, Суша не был нейтральным исследователем прошлого. Его ангажированность объясняется его публичными функциями. Суша был теснейшим образом интегрирован в общественную и религиозную жизнь тогдашней Речи Посполитой на стыке трех традиций – руско-униатской, руско-православной и польско-латинской. Именно в этом следует искать истоки интереса Суши к ранней истории Холма и Холмского епископства, которое он возглавлял. Он не был беспристрастен в отношении предмета своих изысканий. Наоборот, как и многие его современники, был весьма предвзятым. К этому его побуждала сама позиция церковного иерарха, главы местного прихода руси-униатов. То, что в этническом смысле Суша был «русским» владыкой, не особо влияло на его трактовку прошлого. Его «рускость» имела ярко выраженный религиозный характер. Он придерживался унаследованных из Византии литургии и сформированного богослужебной практикой униатов этоса. Светская «русская» традиция была в его «истории» на вспомогательных ролях. Главным для него оставался конфессиональный дискурс. Тем не менее Суша принадлежит именно к «русской» письменной традиции уже потому, что в ней он оформился как автор и интерпретатор современных ему событий. В т. ч., в частности, как «биограф» Иосафата Кунцевича и Мелетия Смотрицкого, а также свидетель и влиятельный участник событий из жизни Униатской Церкви XVII в. [26] И все же Сушу вряд ли можно вписать в традицию, которую мы назвали бы этническим продолжением «древнерусской». Для холмского владыки «рускость» была категорией в первую очередь религиозной. «Русское» прошлое являлось основой его конфессиональной идентичности.

[1] *Оглоблин О.* Українська церковна історіографія // Український історик. 1969 № 4 (24). С. 14; *Плохій С. М.* Від Якова Суші до Атанасія Великого (Огляд видань римських джерел з історії української церкви) // Український археографічний щорічник. Нова серія. Вип. 2: Український археографічний збірник. Т. 5. С. 6–7.

[2] *Čiurinskas M.* Bažnytinė unija kaip baroko fenomenas ir biografinės literatūros kontekstai // *Senoji Lietuvos Literatūra*. 2007. 24 knyga. P. 151–159; *id.* XVII a. Unitų literatūros bruožai: Biografiniai kūriniai Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje // *Senoji Lietuvos Literatūra*. 2008. 26 knyga. P. 188–206; *Pawlak W.* Jakub Susza – zapomniany świadek i historiograf bitwy pod Beresteczkiem // *Wojny, bitwy i potyczki w kulturze staropolskiej* / red. W. Pawlak, M. Piskała. Warszawa, 2011. S. 211–235; *id.* Twórczość Jakuba Suszy. Kartka z dziejów literatury unickiej w Rzeczypospolitej XVII wieku // *Tematy i Konteksty*. 2014. Nr 4: Staropolskie i oświeceniowe piśmiennictwo religijne. Tematy – konwencje – tradycja / red. M. Nalepa, G. Trościński. S. 191–202.

[3] *Назарко І.* Яків Суша – єпископ холмський (1610–1687) // *Записки Чина св. Василя Великого*. VII (XIII), 1971. С. 24–25; *Ozorowski E.* Susza Jakub // *Słownik Polskich Teologów Katolickich*. Т. 4. Warszawa, 1983. S. 232–234.

[4] *Amplissima relatio Ep. Jac. Susza, de laboribus Unitorum et progressu Unionis, post Synodum Berestensem (1596) et tempore belli Cosacici* // *Litterae episcoporum historiam Ucrainae illustrantes (1600–1900)*. Vol. II (1641–1664) / coll. P. A. G. Welykyj. Romae, 1973. Nr 181. P. 296–335; *Susza*

J. Cursus Vitae et Certamen Martyrii B. Iosaphat Kuncevicii, Archiepiscopi Polocen., Episcopi Vitepscen. et Mscislauien., Ord. D. Basilii Magni. Romae, 1665; id. Saulus et Paulus Ruthenae unionis Sanguine Beati Iosaphat transformatus sive Meletius Smotriscius, Archiepiscopus Hierapolitanus, Archimandrita Dermanensis Ord. S. Basilii Mag. Romae, 1666.

[5] Дэвид Фрик называет Якова Сушу «биографом» Мелетия Смотрицкого, см.: *Frick D. A. Meletij Smotryc'kyj and the Ruthenian Language Question // Harvard Ukrainian Studies. Vol. IX. No 1/2, June 1985. P. 38.* Но воспринимал ли себя таковым холмский владыка? Важным для подобного рода текстов было тогда не соответствие биографии реальности, а их утилитарное значение.

[6] *Susza J. Phoenix Redivivus albo obraz starożytny chełmski Panny u Matki Przenajświętszey. Zamość, 1646; Lwów, 1653; Zamość, 1684* (тогда же напечатана и его латинская версия). Основой для данного исследования послужило издание: *Susza J. Phenix tertiato Redivivus albo obraz starożytny chełmski Panny u Matki Przenajświętszey Sławą cudownych swoich dzieł, po trzecie ożyły* (это переиздание замойского издания 1684 (1686) г. в: *Ryłło M. Koronacya cudownego obrazu Najswiętszey Maryi Panny w Chełmskiej Katedrze obrządku greckiego od samego początku wiary chrześcijańskiej, w kraich naszych nabożnie chowanego, y od prawowiernych Odprawiona roku 1765 dnia 15 miesiąca Września. Berdyczów, 1780* (далее в статье при цитировании этого издания я указываю в скобках номера страниц).

[7] *Milajewa L. Redivivus phoenix – oczyma Jakuba Suszy, w: Do piękna nadprzyrodzonego. Sesja naukowa na temat rozwoju sztuki sakralnej od X do XX wieku na terenie dawnych diecezji chełmskich Kościoła rzymskokatolickiego, prawosławnego, greckokatolickiego. T. 1: Referaty / red. K. Mar. Chełm, 2003. S. 110–115.*

[8] *Gil A. Kult ikony Matki Boskiej Chełmskiej. Źródła i konteksty // Przywrócona pamięci. Ikona Matki Boskiej Chełmskiej: ikonografia – kult – kontekst społeczny / red. A. Gil, ks. M. Kalinowski, I. Skoczylas. Lublin; Lwów, 2016. S. 59–73.*

[9] *Berkoff B. G. Chrześcijańska Ruś w Annales Ecclesiastici Cezarego Baroniusza // ead. Królestwo Słowian. Historiografia Renesansu i Baroku w krajach słowiańskich. Izabelin, 1998 (= Nauka o literaturze polskiej za granicą. T. III / red. A. Nowicka-Jeżowa). S. 132–155.*

[10] *Tołoczko O. Gdzie i kiedy narodziła się legenda o kronikarzu Nestorze? // Zeszyty Naukowe KUL. 45 (2002). Nr 1–2. S. 57–76.*

[11] *Афанасенко Ю. Ю. Новогрудский собор 1415 г. в церковной политике великого князя Витовта // Studia Historica Europae Orientalis. Научный сб. Вып. 8. Мн., 2015. С. 91–107.*

[12] «...książkę, dla dawności znacznie przytartą» (S. H₁).

[13] *Gil A. Pomianyk chełmski. Z dziejów zaginionego źródła do dziejów ziemi chełmskiej // Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej. Nr 3. 2005. S. 101–112.*

[14] См.: *Colloquium Lubelskie, Między zgodną y niezgodną Bracią Narodu Ruskiego, vigore Constitucyey Warszawskiej, na Dzień 24. Stycznia, Anno, 1680 złożone. Leopoli, 1680. S. 23.*

[15] См.: *Colloquium Lubelskie. S. 24.*

[16] *Гілл Дж. Флорентійський собор / пер. з англ.. М. Прокопович. Львів; Рим, 2016. С. 362.*

[17] Вопреки утверждениям Суши и более поздней легенде, неоднократно и некритически повторяемой многими современными исследователями, первое упоминание об иконе Холмской Богоматери датируется 1622 годом, см.: *Gil A. Kult ikony Matki Boskiej Chełmskiej. S. 63.*

[18] *Szczygieł R. Miasto w późnym średniowieczu. Lokacja na prawie niemieckim // Chełm i Chełmskie w dziejach / red. R. Szczygieł. Chełm, 1996. S. 27 i nn; Gołub S. Pozostałości osadnictwa z okresu wczesnego średniowiecza w centrum miasta Chełma // Najważniejsze odkrycia archeologiczno-architektoniczne Chełma i okolic / red. S. Gołub. Chełm, 1997. S. 83 i nn; Kutyłowska I. Wczesnośredniowieczne baptysterium w Stołpiu koło Chełma // Najważniejsze. S. 19 i nn.; Dzieńkowski T. Góra Chełmska we wczesnym średniowieczu // Badania archeologiczne o początkach i historii Chełma / red. E. Banasiewicz-Szykuła. Lublin, 2002. S. 73 i nn; Buko A. Stołpie. Tajemnice kamiennej wieży. Warszawa, 2009. S. 22–23.*

- [19] Powieść minionych lat / przełożył i opracował F. Sielicki. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1999. S. 8.
- [20] Известная исследовательница украинского историописания XVII в. Ирина Жиленко обращает внимание на тот факт, что именно киевская (киево-печерская) традиция, в т. ч. в интерпретации польских историков, была для той эпохи главным источником знаний о ранней истории Руси, см.: *Жиленко І. В.* Давня історія України в писаннях українських істориків до XVIII ст. // Лаврський альманах. Вип. 9: Києво-Печерська лавра в контексті української історії та культури. К., 2003. С. 158–159.
- [21] Акты, издаваемые Виленскою археографическою комиссиею для разбора древних актов. Т. 23. Вильна, 1896. № 201. С. 188–189.
- [22] *Домбровский Д.* Генеалогия Мстиславовичей. Первые поколения (до начала XIV в.). М., 2016. С. 366–373.
- [23] *Dąbrowski D.* Stosunki polityczne Lwa Daniłowicza z sąsiadami zachodnimi w latach 1264–1299/1300 // Галичина та Волинь у добу середньовіччя. До 800-річчя з дня народження Данила Галицького. Львів, 2001. С. 43–44; *id.* Daniel Romanowicz król Rusi (ok. 1201–1264). Biografia polityczna. Kraków, 2012. S. 450–461; *Gil A.* Czy Lew Daniłowicz uposażył chełmską katedrę prawosławną wsią Pokrowa? // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність: Збірник наукових праць. Вип. 20. С. 204–211.
- [24] *Площанский В.* Прошлое Холмской Руси по архивным документам XV–XVIII в. и другим источникамъ. Т. 1. Вильна, 1889. С. 40.
- [25] *Czarnecki W.* Rozwój sieci osadniczej Ziemi Chełmskiej w latach 1451–1510 // Rocznik Chełmski. 5 (1999). S. 30–31.
- [26] На научную ценность работ Суши, – особенно, что касается современных ему событий, – обращал внимание Кароль Эстрайхер, см.: Bibliografia Polska Karola Estreichera. Ogólnego zbioru Tom XXX / wyd. S. Estreicher. Cz. III. T. XIX. Kraków, 1934. S. 73.

А. М. Бовгиря

Представление о «своей» земле в исторических нарративах Гетманщины второй половины XVII – XVIII в.

Граница, будь то реальная или воображаемая, создает две культурно-географические сущности – землю «других» и землю «свою» [1]. Наряду с прочими маркерами она является важным компонентом самоидентификации этнокультурной общности.

В исторических нарративах Гетманщины можно обозначить три условных уровня представлений о «своей» земле – прародина, воображаемое / идеальное Отечество и ее актуальное пространство. Между ним нельзя провести четких разграничений, они взаимопроницаемы. При этом одни и те же наименования – Русь, Малоросия, Украина – меняли свое территориальное наполнение и, соответственно, пространственные границы. Каждый из этих трех уровней опирается на определенный пласт знаний о прошлом. Задача данной статьи состоит в том, чтобы ответить на вопрос, как образ «своей» земли коррелировался с этногенетическим мифом, рецепцией древнего русского наследия, современной авторам политической конъюнктурой. А также – в какой мере взгляды на прошлое влияли на контуры этих воображаемых или реальных границ? Какую общность/общности эти границы конституировали? Для кого они выступали маркерами идентичности?

Нашими источниками для исследования подобного рода территориальных представлений в основном являются исторические нарративы Гетманщины. Их можно разделить на две группы. К первой относятся тексты, написанные в середине – второй половине XVII в., а именно Львовская летопись, Хмельницкая летопись, Летописец Дворецких, Летопись Самовидца. Это – по большей части свидетельства очевидцев описанных в них событий. Но все же они уступают своим

информационным потенциалом другой группе нарративов, относящихся к более позднему периоду – к концу XVII в. – 1730-м гг.: Летописи Величко, Летописи Грабянки [2], Краткому описанию Малоросии. В их основе лежит широкое использование текстов польских авторов XVI–XVII вв., а также документальных материалов. Эти произведения являются попыткой систематического изложения истории Гетманщины. Летопись Грабянки и Краткое описание Малоросии получили широкое распространение в рукописных списках, входивших в состав исторических сборников, которые в условиях отсутствия печатных аналогов выступали главным инструментом трансфера исторической информации [3]. Для реконструкции интересующих нас территориальных представлений необходимо также привлекать документы – гетманские универсалы, переписку, материалы договорных статей, – поскольку идеи, нашедшие в них свое отражение, могли оказывать влияние и на содержание нарративов. Важно проследить присутствие таких территориальных представлений в разных видах источников. Кроме того, оба вида текстов – нарративы и документы, – как правило, являются интеллектуальным продуктом «войсковых канцеляристов» / служащих Генеральной Войсковой канцелярии, высшего административного учреждения Гетманщины. Они выступали основными продуцентами и ретрансляторами знаний о прошлом, авторами исторических сочинений, документов, копиистами и составителями исторических сборников.

«Предковечная отчизна»

Автор Летописи Грабянки конструирует обширный диалог, который якобы состоялся в 1654 г. между гетманом Богданом Хмельницким и крымским ханом Ислам-Гиреем. Его основу составляют взаимные претензии в нарушении договорных обязательств. В ход вступают исторические аргументы: хан угрожает применить военную силу против казаков, напоминая о Батыевом завоевании Руси. В ответ Хмельницкий упрекает хана в вероломстве по отношению к своим предкам – «праотцам племени нашего козарам», которых татары *«жестокими бранми в конец погубивши»*. По сути, он выдвигает Гирею территориальные претензии, обвиняя татар в захвате «земли предков», хазар: *«на их земле и доднесь в Криму обретае»* [4]. Основанием для подобных претензий стал здесь хазарский этногенетический миф, изложенный в начале летописи [5]. Он ретранслирован на более поздний период, имея целью утвердить континуитет «своей» истории с древнейших времен. В соответствии с этим мифом прародиной «козар», а значит, и «малороссийского народа», является ареал северного Приазовья и Причерноморья, а также Крым, откуда они впоследствии начали свою экспансию, расселившись по берегам Дона на восток и вверх по Днепру, а также в Паннонию, на берега Волги и Каспийского моря [6].

Следует отметить, что «хазарский миф» и, в частности, его географическая составляющая, несколько разнятся в версиях краткой и пространной редакций Летописи Грабянки. В обеих хазары не фигурируют как коренные жители этой территории. В краткой редакции говорится, что они получили свое имя от реки «Козары», а их исконные земли лежат «над озером Меотийским» [7]. В пространной же редакции изначальная локализация хазар представлена более подробно. Здесь у них двойная номинация – «аляно-козары» – от «Алянских гор» и все той же реки «Козары, текущей чрез Бухарскую землю в Хвалынское море». Существенно расходятся обе редакции и в важном для них вопросе о том, кто такие «цимбры» или «кимеры». В краткой редакции они прямо отождествлены с «козарами», так они *«от римлян нарицахуся»* [8]. В пространной же редакции «козары» вытеснили «цимбров / кимеров» – предков «литвы», «жмуди», «швен» – и *«сядоше на их землях»*. Там же упомянута Таврика / Крым – *«крепчайшая твердыня и убежище козар»*. При этом Крым, согласно летописному тексту, *«здравле нарицаешся Козария»*. Автор подробно описывает природу Крыма, его естественные географические границы и богатейшие природные ресурсы полуострова. Крым назван основным источником благосостояния и военного могущества хазар: *«Тими изобилии Каган воинство сильное собирал и у себя держал и богатился оттуда зело»* [9].

Сюжет о прародине «козар», который, кроме двух редакций Летописи Грабянки, присутствует в таком виде также в Житиях св. Мефодия и Константина авторства Дмитрия Ростовского (Туптало) [10], является своеобразной переработкой сюжета об этногенезе европейских народов из «Хроники польской, литовской жмойтийской и всея Руси» Мацея Стрыйковского. В ней, впрочем, хазары не значатся предками казаков. О хазарах Стрыйковский упоминает лишь единожды как о «народе руском» [11], которому платили дань остальные русичи [12]. Стрыйковский перечисляет потомков двух сыновей Яфета – Гомера и Мосоха, – а именно кимеров, аланов, сасов, гепидов, германцев, готов и др., «объединенных в одну силу»; некогда они начали свое движение из Малой Азии на север. Их пристанищем на некоторое время стали на этом пути берега Меотийского озера, откуда каждый из народов продолжил свой собственный исторический путь [13].

В Летописи Грабянки и упомянутых выше Житиях св. Мефодия и Константина в этот сюжет экстраполированы хазары как предки «малороссийского народа» [14]; Крым, Приазовье и Причерноморье стали на какое-то время их новой родиной, оттуда они потом продолжили свое расселение. Именно здесь, согласно анализируемым нарративам, заканчивается история собственно «козар». Их владения сузились до территории, где затем оформилось новое этнокультурное сообщество: «...а козаров нарицаные малоросийстии воины, пременившие мало, козары во козаки именуются посем» [15].

Дальнейшее развитие и адаптацию хазарского мифа в контексте казацких представлений о прародине мы наблюдаем в двух других нарративах – Конституции Филиппа Орлика (1710) и Летописи Величко (1720-е). В первом упомянуты «валечный стародавний козацкий народ, прежде сего именованный козарский» и его «обширные владения» [16]. Их рубежи не конкретизированы. И все же содержание сюжета позволяет предполагать его заимствование из текста краткой редакции Летописи Грабянки. Заимствования можно зафиксировать и в Летописи Величко. Здесь предки «малороссийского козацкого народа» – «козары», родственные «кимврам» / «цимбрам», а «своя» земля – Малая Росия, отождествлена со «старовечной истой козарской отчизной» [17]. В Летописи Величко представление о пределах «предковечной отчизны» несколько расширилось за счет включения в нее значительной части киеворусской территории. Так, далекое прошлое руси становится неотъемлемой частью ее исторической легитимации. Притом в Летописи Величко хазарский миф уживается с сарматским: предками казаков признаны здесь и хазары, и сарматы. Определенно это – свидетельство влияния польского этногенетического конструкта. Величко использовал сарматский миф для доказательства общего происхождения поляков и «козако-русского народа»: «Вольный шляхетский савроматийский козакоруский народ и другой народ сарматийский – полский... от нас Савроматов и Русов уродившихся и изшедши, и сами власною братиею нашою Савроматами и Русами с початку бывши» [18]. Это родство должно было уравнивать оба народа, соответственно – подтвердить неправомотность польских претензий на русские земли. Общее родство давало казакам «право» претендовать на территории, гораздо более обширные, чем воображаемые исконные земли хазар: «...истинные з древних веков земли и провинции наши Сарматийские Козакоруские, от Подоля и Волох по Вислу и аж до самого Вилня и Смоленска долгие и обширные границы свои имущи, а именно: Киевскую, Галицкую, Львовскую, Хелминскую, Белзскую, Подолскую, Волинскую, Премислскую, Мстиславскую, Витепскую и Полоцкую» [19].

Летописец называет поляков предателями и уподобляет их, притесняющих «единокровных братьев», ветхозаветному Каину. Когда-то «от сопребывания з продками нашими древних оних веков отделилися, и иное именование (еже есть Ляхи и Поляки) себе учинивши, а за Вислу заволокиши, на чуждих кгрунтах и землях там между знаменитыми реками Европейскими Одрою и Вислою осели» [20]. Река Висла здесь – крайний западный рубеж «своей» земли, а топоним «за Вислой» символизирует «чужую» землю.

Какие последствия имели, однако, эти поиски прародины для дальнейших идеологических конструкций и территориальных притязаний казаков?

Низовья Днепра – изначальная территория хазар – в некоторых казацких летописях это центр казачества [21], элита «малороссийского народа», «*корень и утверждение чести и векопомной славы*» (так у С. Величко [22]). Закрепление этих земель за казаками связывают с реформами Стефана Батория (1576–1586), который даровал их казакам, а также признал их самих равными шляхте и утвердил их права и привилегии, учредил герб и административную структуру [23]. Запорожье, казацкие владения, считавшиеся обособленным от Гетманщины территориально-политическим образованием, а также южные районы Гетманщины выступают в Летописи Величко истоком казачества, их «предковечной отчизной» [24].

О саморепрезентации запорожцев, в частности, речь идет и во встроеном в нарратив письме Ивана Сирка к крымскому хану, где тот отстаивает свои права на казацкие владения, в которые вторглись татары. При этом запорожский кошевой, как и Хмельницкий в Летописи Грабянки, апеллирует к историческому прошлому, «древнейшим и славнопамятным вождям нашим козацким», которые «*не тилко Цариграду, но и всему царству Греческому были страхом*» [25]. Из приведенной цитаты не ясно, кто подразумевается под «древнейшими вождями нашими». Однако можно предположить, что автор имел в виду именно хазар.

Хазарский миф получил позднее свое развитие. Так, бывший казак Запорожской Сечи Никита Корж (1731–1835) вспоминал в 1828–1831 гг.: «*По устному преданию чрез прадеда, деда и отца моего дошло до меня сведение, что оные запорожцы в древние времена назывались козарами. Поелику их главное место жительство было над Днепром пониже порогов, то и названы уже после того, чрез гетмана Богдана Хмелницкого, запорожцами*» [26].

Представления о прародине казаков, а с ними и «малороссийского народа» корелировали с этногенетическими мифами в их нарративах. Так, хазарский миф был инструментализирован в целях исторической легитимации казацких прав на занимаемые ими земли.

«Своя земля»: древнее русское наследие

Самийло Величко, описывая обстоятельства заключения Переяславских соглашений 1654 г., особо отметил отношение московского царя к этому событию: «*Радостен был, же так значная часть земли малороссийской, в православии грекоруском зостававшей, к нему православному монарху, без жадной войны и кровопролития добровольне приклоняется*» [27]. Здесь Величко представляет земли, принявшие царский протекторат, как часть целого – Малоросии, а не некую административную территорию с аналогичным названием. По поводу Белоцерковского универсала 1648 г. [28] Величко напоминает, что копии этого документа были разосланы «*по обеих берегах Днепра*», «*выражаючи в них обширность границ русских*», и далее говорит применительно к ним как о «вселенной малороссийской». Она для Величко имеет свои пределы: «*По обоих сторонах реки Днепра зостающую; сягнувши ними по одной стороне, то есть от Белои Церкви аж до Полонного, до Лвова и до Камянца Подолского; а по другой стороне Днепра, от Переяславля сягнувши нимиж до Чернигова, Стародуба, Гомля и за Днепр аж до Борисова и далее, до Бихова теж, Могилева и далее*» [29]. Малоросия у него примерно очерчена границами Киевской митрополии и «русских» земель в составе Речи Посполитой. Однако далее Величко редуцирует Малоросию до собственно Гетманщины, преимущественно левобережной ее части, просуществовавшей до 1783 г.

Два уровня трактовки границ Малоросии – широкий и узкий – в Летописи Величко разведены хронологически. Широкая трактовка «малороссийских границ» и «вселенной малороссийской» относится исключительно ко времени Богдана Хмельницкого. Мы не встретим ее в других казацких нарративах – лишь в Летописи Величко. Не исключено, что ее автор, служивший в Генеральной Войсковой канцелярии и Генеральном суде, имел доступ к документам середины XVII в., где подобная пространственная концепция Малоросии нашла свое отражение.

Попробуем на основе документальных материалов середины – второй половины XVII в. проследить ее возможные истоки.

Прежде всего, следует отметить, что понятие «Малая Росия», по мнению ряда историков, имеет византийское происхождение и связано оно с образованием в начале XIV в. Галицкой митрополии. Для обозначения новой церковной структуры в канцелярии константинопольского патриарха стали использовать название «Малая Росия» – Μικρὴ Ρωσία [30]. В дальнейшем оно вышло за рамки церковного и обрело территориально-политическую коннотацию. Так стали называть Галицко-Волынское княжество. В титулатуре его правителей звучало “*Rusiae Minoris*”. После присоединения княжества к Польскому королевству галицкие бояре именовали короля Казимира III «королем Ляхии и Малой Росии» [31]. Впоследствии в результате политических потрясений, сказавшихся и на церковной структуре в землях бывшей Руси, изменилось и семантическое наполнение понятия «Малая Росия». Оно разошлось с изначальным [32].

Поиски протекции московского царя вновь актуализировали в середине XVII в. идею Малой Росии. Этот хороним во времена Хмельницкого использовали в официальном делопроизводстве и переписке с Москвой, и практически не употребляли «для внутренних нужд» [33].

В 1653 г. гетман написал царю Алексею Михайловичу с просьбой помочь в борьбе с поляками, вознамерившимися «погубити веру православную и народ христианский из Малой всей Росии» [34]. Годом позже в речи нежинского протопопа Максима Филимоновича, адресованной царю, Малоросия фигурирует как «истинная земля руская, восточное дедичество Царского Величества», включающая в себя «Лвовскую землю, Подолскую, Покутскую, Полескую, Белорускую» [35]. Таким образом, Хмельницкий и его окружение понимали под Малоросией земли, которые в общих своих границах примерно совпадали с территорией Киевской митрополии. Именно эту территорию Величко определял как «вселенную малоросийскую». То есть его, Величко, представления о «своей» земле опирались на идеи и концепции, оставившие свой след в документальных материалах середины XVII в., задолго до его летописи.

Нельзя обойти вниманием и тот факт, что наряду с понятием «Малая Росия», под которым подразумевали земли бывшей Руси, в документах середины XVII в. мы найдем и понятие «Белая Росия», имевшее то же самое семантическое наполнение. Его употребление мы фиксируем в документах Гетманщины лишь во времена гетманств Хмельницкого и Выговского. В исторических нарративах, созданных через полвека, «Белая Русь» обозначает земли ВКЛ, сегодня относящиеся к Беларуси, или звучит среди прочих в царской титулатуре. Впрочем, вполне вероятно, что «Белая Русь» – всего лишь результат простого перевода / трансформации понятия «Малая Росия» в палатах московских приказов, если принять во внимание происхождение цитируемых ниже документов. Так, статейный список 1649 г. московского посла Григория Унковского к Богдану Хмельницкому содержит пересказ речи гетмана, в которой тот, в частности, делится своими планами: «Уступили бы мне [поляки] и Войску Запороскому всей Белой Руси по тем границам, как владели благочестивые великие князи» [36]. Г. Унковский цитирует и другое высказывание гетмана: «И в какой стороне Войско Запороское и вся Белая Русь будет, та сторона сильна всем неприятелем будет» [37]. По свидетельству московского посла, про себя гетман был следующего мнения: «Изволением Божиим последнему в человецех мне повелено над Войском Запороским и всей Белой Русью в войне сей начальником быть» [38].

Тогдашняя трактовка понятий «Малая Росия» и «Белая Росия», где «малая» и «белая» – это определения, а Росия – историческое наименование отчизны, является примером рецепции древнего русского наследия в Украине XVII в. Однако в нарративных текстах второй половины XVII – начала XVIII в. случаи подобной рецепции нередки, они не ограничиваются лишь образом Малой Росии. В Летописи Величко, например, киеворусское прошлое спроецировано на «сарматскую предковечную отчизну» [39]. Территория давней Руси выходит в ней за рамки привычных в XVII в. границ. Так, в одном из своих сюжетов Величко сравнивает военный талант Хмельницкого и доблесть казацкого войска со славой Одоакра, положившего конец Западной

Римской империи. Он рассказывает читателю о *«валечних Русах з Ругии от Помория Балтицкого албо Немецкого собранием, за предводителством князя их Одонацера, року по рождестве Господнем 470, был взятий и чотиринадцять лет обладаемый; то нам теперь, кшталтом оним древних Русов, продков наших, кто может возбранити делности войнственной и уменьшити отваги рицерской»* [40].

В Летописи Грабянки и Кратком описании Малоросии говорится о раздробленности Руси после смерти князя Владимира. Летописцы сравнивают ее с децентрализацией Гетманщины [41]. Сочинитель политического трактата «Пересторога Украине» (1670-е) ассоциирует современную ему Украину-Гетманщину с Русью времен Владимира, а залог ее процветания усматривает в протекции московского государя: *«А гды-бы при цари московском Украина зостала, не за другой бы час во всем обфитовала и вишеляким народам, яко за св(я)таго Владимира страшны бы была и корысти и славы великой бы мевала»* [42].

Что же лежало в основе проецирования территориального образа древней Руси на представления о «своей» земле в XVII–XVIII вв.? Какие маркеры для этого использовали?

Наиболее частым маркером, к которому прибегали авторы рассматриваемых нами нарративов, обращаясь к концепту «русь / Русь» являлось православие – *«вера греческая руская древняя»*. Территория Киевской митрополии была для них «своей» землей, там проживали люди «благочестивые», исповедующие одну с ними веру [43]. Еще одним маркером, который закреплен в некоторых других документах, является язык русский, точнее область его распространения. В 1659 г. преемник Хмельницкого гетман Иван Выговский заключил Гадячский договор с Речью Посполитой, согласно которому было признано Великое Княжество Руское. Этот договор, кроме прочего, определял границы, в которых должны были быть гарантированы все права православных, – *«докуда язык народа русского достигает»* [44]. Готтард Велинг, шведский посланник на переговорах с Богданом Хмельницким, сообщал в донесении Карлу X о претензиях гетмана на *«всю старую Украину или Роксоланию, где есть греческая вера и существует их язык аж до Вислы»* [45]. А в 1672 г. коронный гетман и будущий польский король Ян Собеский поставил Сейм в известность о стремлении гетмана Петра Дорошенко установить границы «русскому краю» *«по Люблин и Краков, куда заходят имена и церкви руские»*. По его словам, Дорошенко претендовал на территорию *«этой стороной от Вислы просто на Казимеж, от Казимежа через Литву аж на Белую Русь до Жмуди, взявши до Смоленска, этой стороной Днепра»* [46]. Неизвестно, однако, что в данном случае подразумевали под «языком» канцеляристы – собственно язык или этнос. Так или иначе, «имена руские» следует понимать во втором значении.

В целом память о древнем русском прошлом легла в основу представлений казацких летописцев о широких, воображаемых границах «своей» земли. Под ней они понимали территорию бывшей Руси, сердцевину которой составляли в XVII в. земли Киевской митрополии. Для обозначения этого пространства использовали понятия «Русь», «Малая Русь», «Белая Русь», географическое наполнение которых менялось со временем. Главными маркерами, допускавшими их отождествление со «своей» землей, для интеллектуалов Гетманщины было православие, выступавшее основой этнокультурной общности «русский народ», проживавшей в ней, а также общая история этих земель и язык как еще один важный коррелят этой общности.

«Своя» земля: реальная

Представления казацких авторов о прародине и ранней Руси как «своей земле» не совпадали с границами той территории, где они жили. Последняя, в отличие от двух первых уровней ментальной географии, не нуждалась в этногенетическом мифе или глубоких исторических аналогиях для своего обоснования. Она была обусловлена политической реальностью и закреплена международными договорами и была меньше первых двух.

В ряде документов гетмана Богдана Хмельницкого и его преемников, а также в исторических нарративах второй половины XVII – XVIII в. реальная территория была ограничена юрисдикцией украинской автономии, что соответствовало в совокупности территории трех воеводств накануне войны – Черниговского, Брацлавского и Киевского, – т. е. части «русских» территорий Речи Посполитой [47]. В политическом дискурсе, а также в традиции историописания XVI–XVII вв. за ними закрепилось название «Украинные воеводства», или Украина. Хмельниччина, по словам Франка Сысина, объединила значительную их часть, тем самым обозначив новые политические границы [48].

Впервые это произошло в рамках Зборовских соглашений 1649 г. Их заключению предшествовали требования Войска Запорожского, переданные королю Яну Казимиру. Казаки претендовали на следующие земли: *«Начав от Днестра, Берлинцев, Бар, по Старый Константинов, по Случ и за Случ, впадающий в Припять, по Днепр, а от Днепра, начав от Любеча до Стародуба и аж до московской границы с Трубецким»* [49]. Конфигурация этих рубежей была закреплена польской стороной. Именно в этих границах и была принята впоследствии протекция московского царя [50].

За рубежами реальной «своей» земли во второй половине XVII в. оставалась значительная часть исторической отчизны. В тогдашних документах притязания на нее часто пересматривали и актуализировали в связи с перспективами заключения договоров или же военными планами, и др. Речь идет в основном о западных территориях – Подолии и Галичине, входивших в состав Польской Короны [51]. Авторы казацких нарративов уделяли этому вопросу сравнительно немного внимания. И все же некоторые размышления о перспективах расширения западных пределов Гетманщины мы в них найдем. Так, по версии Летописи Величко, крайний западный рубеж Гетманщины должен проходить по реке Висле: согласно канцеляристу, именно такие намерения гетмана Хмельницкого озвучили его послы в Стамбуле во время аудиенции у султана [52].

Летопись Грабянки касается территориального вопроса после Зборовских и Переяславских соглашений. В инструкции послам от 1655 г. Хмельницкий требует от них отстаивать на переговорах с польской стороной территорию *«от устья Днепра до верховья Горыни, от Горыни по Припять до Быхова. От Быхова чрез Днепр понад рекою Сожем до уезду Смоленского под Рославль. Також от Черного моря от устья Днестра на Очаков до лиману»* [53]. В этих границах летописец, очевидно, воображает себе «свою» землю. Это своего рода промежуточный вариант между представлениями об исторической Руси, Киевской митрополии и реальной территорией Гетманщины, согласно Зборовскому договору. В его основе, видимо, лежали планы по расширению казацкой юрисдикции за счет белорусских земель и созданию там казацкой администрации. Это привело тогда к конфликту между царскими и казацкими властями за право управления новыми территориями [54].

Однако этот фрагмент из Летописи Грабянки, скорее, исключение, так как в казацких нарративах реальные контуры «своей» земли, как правило, довольно неконкретны. Так, ее западная граница в трех казацких летописях – Самовидца, Грабянки и Величко – ограничена реками Случь и Горынь. А в Нежинской летописи ее пределы после Зборовского мира и вовсе обозначены запоминающимся эмоциональным: *«Смотри ж, ляше, по Случ наше. Назад не обертайся, а жить уже тут не сподевайся»* [55]. Те же самые границы «отчизны нашей» и в Конституции Филиппа Орлика (1710): *«Яко всякое панство цілостію границь ненарушимою состоится и утверждается, так и Малая Росія, отчизна наша, жебы в своих границях, пактами от Річи Посполитой полской, от наяснійшой Порты и от гдрства Московского ствержженных, найбарзій в тих, которые по ріку Случь, за гетманства славной памяти Богдана Хмелницкого, от тоей же Річи Посполитой полской, області гетманской и войскової поступлены, вічне отданы и пактами обварованы zostали, не была зкзвалчена и нарушена»* [56].

Основное название «своей» земли в этих границах – Украина. Наряду с единичными случаями обозначения исторической территории, совпадающей с ранней Русью, Украина в казацких нарративах в основном обозначает земли казацкой автономии. В Летописи Самовидца это единственно употребляемое в отношении нее название. Оно преобладает и в Летописце Дворецких. Но в более поздних текстах синонимична ему «Малоросия».

Основное название могло быть дополнено определениями, как то: «Украина малороссийская», «Украина козацкая» или «отчизна малороссийская», «отчизна украино-малороссийская» [57]. Нередко также мы встретим в текстах «Правобережную» и «Левобережную» Украину или «тогобочную» и «сегобочную». Понятиями, которые символизировали единство «своей» земли, выступали «наш край украинский» [58], «по обоим сторонах Днепра сущая Украина» [59].

В анализируемых текстах наравне с Украиной как некой надрегиональной этнокультурной общностью сосуществовали и другие, региональные, например: «на Волини и Украине уния начала гору брати» [60], «войска вышли на границу украинскую и подольскую» [61]; «Поляки, в Украину впадиши, Кальник, Немиров, Бушу взяли» [62] (т. е. подольские города). Во Львовской летописи и Летописи Грабянки отдельно упомянуты Волинь, Полесье, «руское Подолье», которые стоят особняком по отношению к хоронимам «Украина» и «Польша». Параллельное бытование в текстах названий надрегиональных (Украина) и региональных (Полесье, Подолье, Волинь, Сиверщина) может свидетельствовать о еще не оформившейся окончательно надрегиональной этнокультурной общности.

Как уже было отмечено выше, в казацких нарративах реальная территория «своей» земли не совпадает с идеальной. Земли к западу от казацкого государства воспринимались в них как польские вопреки тому, что Львов, Броды, Каменец-Подольский, Збараж, Константинов и др. в текстах часто предстают «рускими», населенными «руским народом» [63]. Тот же Величко называл эти города «*полскими, близкими от Украины*» [64]. Он нередко разделял, отграничивал землю «свою» (Украину) и «чужую» (Польшу), к которой относил, в частности, ряд подольских городов и земли Руского воеводства. Впрочем, однажды-таки он называет Львов, Броды, Жовкву «городами малороссийскими». Но при этом отмечает, что сделал это «*не из своего мнения*», а цитируя Скарбницу черниговского архимандрита Иоаникия Галятовского, «*где [он] ясно грады нареченные Малою называет Росиею*» [65].

То же самое и в Летописи Самовидца: «*тянул Хмельницкий с Украины к польским городам, где притяг под Пилявци, не доходя Константинова*», «*рушили на Украину от Камянца*», «*Бар и иние города Польши*» [66]. По другую сторону границы представления о том, какие земли входят в Украину, в целом были схожими. Так, львовский мещанин Петр Кунащак – автор хроники-дневника второй половины XVII в., – ездил по делам в Киев, «в Украину», а одного из своих сыновей послал с торговой миссией «*со Львова в Польшу*» [67]. То есть Львов в его представлении не являлся ни Украиной, ни Польшей. Польшу, очевидно, он воспринимал в ее исконных пределах – без новообретенных в XIV в. русских земель. Еще в одном произведении, написанном «по другую сторону границы», – Львовской летописи православного мещанина Михаила Гунашевского, – в качестве главных территориальных образований выступают Польша и Украина. Описывая поход Богдана Хмельницкого на Львов в 1649 г. и осаду Львова, Гунашевский указывает, что гетман и его войско после этого вернулись в Украину. Туда же направились и отряды польские, мобилизованные на борьбу с восставшими [68].

В подобном же контексте в ряде исторических нарративов Гетманщины представлены Волинь и Полесье. Несмотря на то что они входили в идеальные представления казаков о «своей» земле, в реальном измерении они фигурируют как польская территория. Наиболее показателен в этой связи эпизод из Летописи Величко о нападении татарской орды, вторгшейся «*аж по реки полские Припять и Пину*» и опустошившей Полесье и Луцк [69].

В казацких нарративах Гетманщина описана в т. ч. на уровне основной ее административно-территориальной единицы – полка с его главным полковым городом. Так – у Грабянки и Величко,

так – в Кратком описании Малоросии. Наглядное отражение такое устройство «своей» земли нашло в картине, известной как «Хмельницкий с полками» (ил. 1) [70]. Здесь в ногах гетмана условная карта Гетманщины обоих берегов Днепра, разделенная на административные единицы, – полки, каждый из которых обозначен булавой. На карте нет границ как таковых, что может указывать на отсутствие сложившегося визуального образа «своей» территории, пределы которой были бы закреплены географически [71]. В то же время это уникальный образец визуализации «своей» земли.

* * *

Каждый из приведенных выше уровней восприятия «своей» земли базировался на определенных пространственных представлениях: от небольшого приморского ареала – прародины «козар» – до макротерритории бывшей «большой» Руси. Эти границы проживания «малороссийского козацкого народа» в конечном итоге зависели от того, какое пространство – историческое или реальное – они легитимировали. Хазарский миф не только конституировал «исторические корни» казаков, но и закрепил за ними занимаемую территорию как их прародину. Таким образом, создатели этого мифа вписали «малороссийский народ» в общий контекст европейского нациогенеза. Отдельные элементы этого мифа мы найдем также в более поздних нарративах Гетманщины.

В казацких летописях замалчивается киеворусская история как таковая. Но память о ней сохранена в первую очередь для обоснования притязаний казаков на территорию их автономии. Категория «русский народ» в текстах имеет амбивалентное значение. С одной стороны, это конфессионим, маркирующий православное население бывшей Руси как «своей» земли. Это – *Rex Orthodoxa*, где проживают единоверцы. С другой, Русь понята здесь как историческое пространство. Для авторов XVII–XVIII вв. «русский народ», часто в нарративах выступающий как синоним «украинского / малороссийского / козацкого народа», – преемник традиций киевской Руси. Память о ней актуализирована в нарративах через концепт «прав и вольностей», заложенных еще в ранней Руси / дарованных «нашими» князьями русскими. Признание последних «своими» означало и признание киевской Руси «своей».

А в реальности «своя» земля – на нее распространялась юрисдикция новосозданного государства – ассоциировалась в казацких нарративах с «Украиной», «Малоросией», «отчизной». Этот уровень представлений о «своем» был детерминирован актуальными политическими раскладами. Именно они определяли на исторической и ментальной карте Европы место новой этнокультурной общности – «малороссийский козацкий народ».

[1] Яковенко Н. Вибір імені versus вибір шляху. Назви української території між кінцем XVI і кінцем XVII ст. // Міжкультурний діалог. Т. 1: Ідентичність. К., 2009. С. 58.

[2] Летопись Грабянки известна в двух редакциях, разнящихся содержанием и временем составления. Краткая редакция составлена, вероятно, в конце XVII в. Она охватывает период с древнейших времен до середины XVII в. Один из списков этой редакции опубликован: Гисторія Г. Граб'янки / упоряд. В. Мойсієнко. Житомир, 2000. Пространная редакция создана не ранее 1718 г. и доведена до 1709 г. См. ее первую публикацию: Летопись Григория Грабянки. К., 1854. См. текстологический анализ разных редакций летописи: Бовгиря А. «Літопис Граб'янки»: питання першооснови // Український історичний журнал. 2003. № 4. С. 75–88.

[3] На сегодня известны 64 списка Летописи Грабянки обеих редакций и 35 списков Краткого описания Малоросии. О распространении списков исторических нарративов в рукописных сборниках см.: Апанович Е. Рукописная светская книга в Украине XVII в.: исторические сборники. К., 1983; Бовгиря А. Козацьке історіописання в рукописній традиції XVIII ст.: списки та редакції творів. К., 2012.

[4] Летопись Григория Грабянки. К., 1854. С. 142.

- [5] Бовгуля А. «Хозары во козаки именуются посем»: этногенетические концепты в украинских текстах XVII–XVIII вв. // Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства / отв. сост., отв. ред. серии А. В. Доронин. (= Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени). М., 2017. С. 291–307.
- [6] Летопись Григория Грабянки. С. 3–4.
- [7] Гисторія Г. Граб'янки. С. 40.
- [8] Гисторія Г. Граб'янки. С. 40.
- [9] Летопись Григория Грабянки. С. 5–6.
- [10] [Дмитрий Ростовский (Туптало)] Книга житий святых во славу Святых Животворящих Троицы на три месяца – март, апрель, май. К.: [Типография Киево–Печерской лавры], 1700. С. 541.
- [11] Отождествление хазар с «людьми народа руского» впервые в исторических текстах периода Гетманщины мы фиксируем в предисловии к Скарбнице (1675) Иоаникия Галятовського, см.: Галятовський І. Ключ розуміння. К., 1985. С. 345.
- [12] Strykowski M. Kronika polska, litewska, zmódzka i wszyskiej Rusi. Warszawa, 1846. Т. I. S. 121.
- [13] Ibid. S. 21–22.
- [14] В Хронике Софоновича (1670-е) также есть фрагмент о хазарах, но без упоминания об их родстве с «русью» или «казаками/малоросиянами». Феодосий Софонович пишет о них как «*народе рицерском з народу готского и цемберского, з которого литва и ятвяже пошли*». Их географическая локация совпадает со сведениями Летописи Грабянки и Житий св. Мефодия и Константина – «*над озером Меотис, названным и над Черным морем*», см.: Софонович Ф. Хроніка з літописців стародавніх / підгот. до друку, передмова, коментарі Ю. Мицика, В. Кравченка. К., 1992. С. 57. Гипотетически этот текст мог быть посредником между Хроникой Стрыйковского и Житиями св. Мефодия и Константина, откуда сюжет о хазарах, не исключено, заимствован автором краткой редакции Летописи Грабянки.
- [15] Гисторія Г. Граб'янки. С. 45.
- [16] Договори і постанови / упоряд. О. Алфьоров. К., 2010. С. 21.
- [17] Летопись событий в Юго-Западной России в XVII-м веке, составил Самоил Величко, бывший канцелярист канцелярии Войска Запорожского, 1720. К., 1851. Т. 2. С. 345.
- [18] Летопись событий в Юго-Западной России в XVII-м веке. 1851. Т. 2. С. 32, 81–82.
- [19] Там же. С. 82.
- [20] Там же. С. 81.
- [21] Летопись Григория Грабянки. С. 18.
- [22] Летопись событий в Юго-Западной России в XVII-м веке. К., 1848. Т. I. С. 307.
- [23] Там же. С. 20–21. См. также: Летопись Григория Грабянки. С. 21–22.
- [24] Летопись событий в Юго-Западной России в XVII-м веке. Т. 1. С. 83. Сечь в документах конца XVII в. иногда именовали «*столицей козацкой*», «*столицей нашей запорожской, откуда предки наши здобували славу*», см.: Універсали українських гетьманів від Івана Виговського до Івана Самойловича (1657–1687). К.; Львів, 2004. С. 302; Акты относящиеся к истории Южной и Западной России. Т. 5. С. 145.
- [25] Летопись событий в Юго-Западной Руси в XVII-м веке. Т. 2. С. 381.
- [26] Устное повествование бывшего запорожца Никиты Леонтьевича Коржа. Одесса, 1842. С. 10.
- [27] Летопись событий в Юго-Западной России в XVII-м веке. Т. 1. С. 173.
- [28] Белоцерковский универсал, в котором Хмельницкий обращается к «народу украино-малоросийскому», объясняя причины своего выступления против поляков, не аутентичный текст. Он сочинен самим С. Величко и стилизован под гетманский универсал середины XVII в.
- [29] Летопись событий в Юго-Западной России в XVII-м веке. Т. I. С. 90.

- [30] Грушевський М. Велика, Мала і Біла Русь // Український історичний журнал. 1991. № 2. С. 80. Яковенко Н. Вибір імені versus вибір шляху. Назви української території між кінцем XVI і кінцем XVII ст. С. 76.
- [31] Грушевський М. Велика, Мала і Біла Русь. С. 80.
- [32] Шевченко І. Україна між Заходом і Сходом. Львів, 2014. С. 92–98.
- [33] Яковенко Н. Вибір імені versus вибір шляху. Назви української території між кінцем XVI і кінцем XVII ст. С. 80.
- [34] Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы в трех томах. М., 1953. Т. 2. С. 365.
- [35] См.: Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. СПб., 1889. Т. XIV. С. 176–177. Более ранние примеры инструментализации русского прошлого для конструирования в Украине образа «своей» земли можно найти в документальных источниках, относящихся к началу Хмельниччины. Так, в 1648 г. в письме к турецкому султану Богдан Хмельницкий, которого уже тогда именовали «русским князем», определяя территориальные притязания Гетманщины, писал: *«Господь Бог в награду за наши обиды, позволил взять нам под свою власть большую часть Польского королевства, Украину, Белую Русь, Волынь, Подолье со всей Русью аж по Вислу»*, см.: Документи Богдана Хмельницького. 1648–1657 / упоряд. І. Крип'якевич. К., 1961. С. 627. По мнению Зенона Когути, представление Хмельницкого о бывшей Руси в контексте перспектив расширения Гетманщины было составной частью его «русского / рутенского проекта», от которого он вынужден был отказаться после Берестецкого поражения в 1651 г., см.: Kohut Z. Mazepa's Ukraine: Understanding Cossack Territorial Vistas // Harvard Ukrainian Studies. Vol. 31. No 1/4. P. 3–4.
- [36] Воссоединение Украины с Россией. Т. 2. С. 154.
- [37] Там же. С. 152.
- [38] Там же. С. 154.
- [39] Летопись событий в Юго-Западной России в XVII-м веке. Т. I. С. 80–81.
- [40] Там же. С. 89. Очевидно, этот сюжет был заимствован из Стрыйковского, где без географической привязки со ссылкой на Длугоша упомянут «Одоноцер – русский князь», который захватил Рим и правил там 14 лет, см.: Strykowski M. Kronika polska, litewska, zmódzka i wszyskiej Rusi. T. I. S. 111.
- [41] Летопись Григория Грабянки. С. 17; Короткий опис Малоросії (1340–1776) / упоряд. А. Бовгиря. К., 2012. С. 30.
- [42] Мицик Ю. А. Перший український історико-політичний трактат // Український історичний журнал. 1991. № 5. С. 135.
- [43] В проекте договора Петра Дорошенко с Османской империей от 1669 г. границы этой «своей» земли также обусловлены этноконфессиональным фактором – ареалом проживания «русского народа», который прямо ассоциируется здесь с казаками. *«А занеже русский народ нине разделился в различные страны людей, а держат едину и ту ж веру со Греки, не токмо в сих странах, но и в иных пределах и по границах. Сиречь из единыя страны Перемишля, Самбора и от града Киева и далее даже на двенадесят миль из другия страны, из реки Вислы, и из иныя третия страны, сиречь от Мемна, и из четвертыя страны от Севска и Путивля, вси суть казаки»*, см.: Універсали українських гетьманів від Івана Виговського до Івана Самойловича (1657–1687). С. 381.
- [44] См.: Універсали українських гетьманів від Івана Виговського до Івана Самойловича (1657–1687). С. 40.
- [45] Смолій В., Степанков В. Українська державна ідея XVII–XVIII ст.: проблеми формування, еволюції, реалізації. К., 1997. С. 92.
- [46] Там же. С. 159.
- [47] Kohut Z. Mazepa's Ukraine: Understanding Cossack Territorial Vistas. P. 2.

- [48] Sysyn F. Fatherland in Early Eighteenth-Century Ukrainian Political Culture // Mazepa e il suo tempo. Storia, cultura, societa, a cura di Giovanna Siedina. Alessandria, 2004. P. 47.
- [49] См.: Документи Богдана Хмельницького. С. 130; Універсали Богдана Хмельницького (1648–1657). К., 1998. С. 56. О «Зборовской границе Украины» говорится также в письме гетмана Юрия Хмельницкого к царю Алексею Михайловичу, см.: Источники малороссийской истории, собранные Д. Н. Бантыш-Каменским. М., 1858. С.123–124.
- [50] Таурова-Яковлева Т. Представления о границах Украинского Гетманства у казацкой старшины середины XVII века // Canadian-American Slavic Studies. Vol. 49 (2015). Is. 2–3. P. 295.
- [51] По свидетельству королевского посланника В. Мяковского, в 1648 г. гетман очертил еще одну конфигурацию «своей» территории, намереваясь освободить «из-под лядской неволи весь народ русский»: «...за границу не пойду, досить нам на Украйни Подоли и Волыни. Тепер досить достатку в земли и князстве своем по Львов, Хелм и Галыч, а ставши над Вислой, скажу ляхам – сидить и мовчить ляхи!», см.: Воссоединение Украины с Россией. Т. 2. С. 118. После подписания Переяславских соглашений, закрепивших за Гетманщиной статус автономии в составе Московского царства, в 1656 г. Богдан Хмельницкий в письме к царю аргументировал свою позицию по границам Гетманщины с Речью Посполитой. По мнению гетмана, они должны проходить по Висле и «венгерской границе», см.: Документи Богдана Хмельницького. С. 502. Вопрос о границе «по Вислу» обсуждался также во время посольства нежинского полковника Василия Золотаренко в Москву в 1660 г., см.: Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. Т. V. С. 15. Один из преемников Хмельницкого – гетман Петр Дорошенко, принявший протекторат турецкого султана, – в одном из вариантов договора представляет собственное видение границ, в которых проживает «русский народ». Это территория от Путивля и Севска на востоке и до Вислы на западе, см.: Універсали українських гетьманів від Івана Виговського до Івана Самойловича (1657–1687). С. 381.
- [52] Летопись событий в Юго-Западной России в XVII-м веке. Т. II. С. 127.
- [53] Летопись Григория Грабянки. С. 145.
- [54] См. подробнее о конфликте за белорусские земли между гетманской и царской администрациями: Таурова-Яковлева Т. Инкорпорация. Россия и Украина после Переяславской рады (1654–1658). К., 2017. С. 181–306.
- [55] Інститут рукопису Національної бібліотеки України. Ф. 310. № 34. АрКиїв 155.
- [56] Договори і постанови. С. 41.
- [57] Тема «отчизны» / *patria* выходит за рамки данного исследования. На этот счет см. подробнее, напр.: Sysyn F. Fatherland in Early Eighteenth-century Ukrainian Political Culture. P. 39–53; Таурова-Яковлева Т. «Отечество» в представлениях украинской казацкой старшины конца XVII – начала XVIII веков // Journal of Ukrainian Studies. 2009. Vol. 34. P. 453–459; Багро С. Вітчизна Григорія Грабянки: міркування про поширення поняття козацької вітчизни в Гетьманщині у кінці XVII – першій половині XVIII ст. // Сіверщина в історії України: Зб. наук. пр. К.; Глухів, 2013. Вип. 6. С. 188–191.
- [58] Летопись Григория Грабянки. С. 139.
- [59] Летопись событий в Юго-Западной России в XVII-м веке. Т. I. С. 106.
- [60] Літопис Самовидця. С. 46.
- [61] Летопись событий в Юго-Западной России в XVII-м веке. Т. I. С. 157.
- [62] Там же. С. 208.
- [63] В письме к осажденным жителям Львова Богдан Хмельницкий писал в 1655 г. о своем стремлении «освободить Украину свою рускую», соответственно рассматривал Львов как ее неотъемлемую часть, см.: Документи Богдана Хмельницького. С. 457.
- [64] Летопись событий в Юго-Западной России в XVII-м веке. Т. 1. С. 105.
- [65] Там же. Т. 2. С. 375.
- [66] Літопис Самовидця. С. 53, 70, 82.

- [67] *Кануцак П.* Родинна хроніка XVII ст. // Жовтень. 1987. № 4. С. 90–96.
- [68] *Бевзо О.* Львівський літопис і Острозький літописець. К., 1971. С. 122–124.
- [69] *Летопись событий в Юго-Западной Руси в XVII-м веке.* Т. I. С. 164.
- [70] По мнению ряда исследователей, картина, возможно, служила декорацией к пьесе «Милость Божия», поставленной студентами Киево-Могилянской академии в 1728 г. в ознаменование 80-й годовщины с начала войны Хмельницкого, см.: *Ковалевська О.* Зображення крізь віки: іконографія козацької старшини XVII–XVIII ст. В 2 ч. Ч. 1. К., 2014. С. 60–66; К портрету Хмельницкого // *Киевская старина.* 1882. № 1. С. 230; *Жолтовський П.* Український живопис XVII–XVIII століть. К., 1978. С. 303.
- [71] *Багро С.* Уявляючи козацьку вітчизну: територіальний аспект поняття (друга половина XVII – початок XVIII ст.) // *Наукові записки НаУКМА. Історичні науки.* 2015. Т. 169. С. 4–6.



Ил. 1. «Богдан Хмельницкий с полками» (картина начала XVIII в.)

Каталог украинских древностей коллекции В. В. Тарнавского. К., 1898. № 723

Славянский мир в Синописе: от Ноя до начал града Киева

Общей задачей авторов этого сборника является проследить, как в раннее Новое время складывались новые надрегиональные идентичности восточных славян – новые надрегионализмы, на фундаменте которых могли выстраивать (в дальнейшем) здания современных наций. Наше особое внимание приковано к разным историческим концепциям восточных славян и их трансформации.

Складывание новых идентичностей неизменно завязано на легитимацию современного через прошлое, на осмысление «своего», в т. ч. на основе исторических аргументов.

Масштабы этого осмысления задают три основных фактора:

- привязка к средневековым преданиям и нашедшему в них отражение христианскому мировидению;
- интенция Ренессанса увязать собственную историю с античностью и встроить в нее элементы, в т. ч. выходящие за рамки иудейско-христианской традиции;
- адаптация истории под заданные или же идеально воображаемые политические, территориальные, социальные и религиозные отношения.

Самым важным комплексом источников для верификации рассматриваемого нами процесса складывания идентичностей в результате развития исторических концепций являются исторические сочинения, эндо-свидетельства восточнославянского происхождения. В качестве объектов исследования все эти тексты равноценны. Их значение с сегодняшней точки зрения мы можем определить, исходя из разных критериев: значимы ли они, потому что вносят существенный вклад в адекватную реконструкцию прошлого? или являются значимыми, потому что многократно и по-разному были реципированы, а предложенную в них интерпретацию истории долгое время воспринимали как верную? Последнее касается и источника, которому посвящена моя статья.

Когда я впервые взял в руки новое издание Синописа 2006 г. – прежде, чем смог обстоятельно вчитаться в него, – то испытал настоящий восторг: 1-я глава Синописа, как и Повесть временных лет (ПВЛ), начинается с раздела мира между сыновьями Ноя. Этот сюжет в ПВЛ основывается на славянском переводе всемирной хроники Георгия Амартола. Однако в то время как Амартол описывает лишь земли, известные древним авторам, ПВЛ включает в эту картину мира, наряду с народами Востока, Юга и Запада (как у Амартола), также народы Севера. Таким образом, Русь оказывается интегрированной в ойкумену в духе Слова о законе и благодати митрополита Илариона [1].

Но я увидел в Синописе и нечто совершенно новое: Ной распределил между сыновьями не только континенты, но и функции: Симу назначил «сан Священства» и Европу, Хаму – «иго работы» и Африку, Иафету – «достояние Царско» и Европу.

По мере погружения в тему, я осознал, что между ПВЛ и Синописом никакой прямой связи нет и что текстологические отношения между ними гораздо более сложные. И хотя существует несколько исследовательских линий, важных именно для интерпретации 1-й главы Синописа, они между собой практически не связаны. Я имею в виду 1) историю лето- и историописания восточных славян; 2) источники, повествующие о возникновении народов и языков; 3) в конце концов, мотив функционального разделения вселенной.

Синопис: содержание (издательские версии 1681 и 1674 гг.)

Хотя в своей статье я сосредоточусь на первых главах Синописа, кратко представлю содержание этого памятника в целом, опираясь на версию издания 2006 г., которое в свою очередь воспроизводит издание 1836 г. [2], повторяющее 3-е оригинальное издание Синописа (1681) [3].

Основные разделы Синописа издания 1681 г.:

- славяне в мировой истории времен Ветхого завета и античности (гл. 1–11);
- Киевская Русь (главы 12–70) с акцентом на правление св. кн. Владимира (гл. 29–47);
- разорение Печерского монастыря ханом Батыем, Русь под властью Золотой Орды до битвы на Куликовом поле (главы 71–74);
- подробный рассказ о вел. князе Дмитрие Донском и событиях до и во время Куликовской битвы (главы 75–103) [4];
- Даниловичи и начала Львова; Батый в Венгрии; другие Рюриковичи этого времени (глава 103);
- переезд митрополита в Москву (глава 105);
- Киев под властью Литвы и Польши до правления воеводы Адама Киселя (главы 106–109) с экскурсом в основание Московского патриархата «аки в третьем Риме, вместо Папы ветхаго Рима» (глава 108);
- о переходе Киева под власть царя Алексея Михайловича и его богатых вкладах в Печерский монастырь (1 марта 1654 г.); Киев при Федоре Алексеевиче (глава 110);
- сражения с турками 1677–1678 гг. с акцентом на оборону Печерского монастыря в 1679 г. (главы 111–116).

Я остановился на общем содержании этой более поздней версии Синописиса потому, что именно она надолго обеспечила этому сочинению известность и влияние в историко-политическом смысле. 3-е оригинальное издание Синописиса имеет важные (в сравнении с первой и второй его версиями) дополнения, вносящие коррективы в осмысление истории *русского*. В данном случае я имею в виду не только то, что там дописаны события 1677–1679 гг., о которых идет речь в главах 111–116.

Есть в нем и другие новации:

- так, лишь в 3-м издании Синописиса после привязанных к ветхозаветной истории 1-й и 2-й глав появляется новая глава – «*О свободе или волноте славенской*», якобы дарованной Александром Македонским и подкрепленной императором Августом;
- глава 11 «*О Половцах, Печенегах, Ятвигах и Цимбрах*» переработана и расширена, а ее название сокращено до «*О Цимбрах*» [5];
- новыми являются и главы 60–62 (по нумерации издания 2006 г.) [6], где подробно говорится о князе Ярополке Мономаховиче и его войнах с польским королем Болеславом Кривоустом;
- только в этом издании мы найдем главы 75–103, в центре которых Дмитрий Донской в трактовке, очень близкой к его трактовке в Задонщине [7];
- дополнением является и рассказ южнославянского происхождения о победе венгров над татарским ханом Батыем (см. гл. 104) [8];
- впервые в этом издании представлен также сюжет о сосуществовании двух митрополий – Киевской и Московской – и основании Московского патриархата (см. гл. 107–108) [9].

Таким образом, переплетение истории Рутении и Московского государства в 3-м издании Синописиса передано гораздо более выпукло, чем в предыдущих. В 1-м (1674) и 2-м (1678) изданиях Синописиса рассказчик сфокусирован преимущественно на Рутении, в центре его внимания – Киев. Так или иначе, однако и первые два издания о Брестской унии умалчивают, а переход Киева под власть московского царя (стилизованный и интерпретированный как воссоздание Киевского государства, основанного Владимиром Святым) в них оценен позитивно. 2-е издание отличается от 1-го лишь тем, что оно (1678 г.!) прославляет также правление Федора Михайловича (см. гл. 110) и дополнено 111-й главой [10].

Синописис и его источники

Для не совсем непосвященного читателя с первого взгляда ясно, что Синописис с самого начала задуман как компиляция и базируется на разных источниках. Важнейший из них – вышедшая в Кенигсберге в 1582 г. «*Kronika polska, litewska, żmúdzka i Wszystkéj Rusi*» Мацея Стрыйковского

(1547–1593) [11]. Ссылаясь также на других «западных» авторов, Гизель, однако, черпает свои аргументы почти исключительно из Стрыйковского. Х. Роте приходит к выводу, что «источники Синописа сводятся к одному главному, Стрыйковскому, дополненному Гваньини и несколькими в основном неопубликованными русскими» [12]. В 3-м издании Синописа московского материала значительно больше – он почерпнут в Задонщине.

Даже древнерусские тексты зачастую опосредованы в Синописе Стрыйковским. Сам же Стрыйковский, в свою очередь, опирается на материал древнерусских летописей в пересказе Яна Длугоша [13] и других польских хронистов, а также Герберштейна, к которому он обращается довольно часто [14]. Через Гизеля этот материал, можно сказать, вернулся туда, где был создан. В отдельных деталях он был впоследствии скорректирован на основе более ранних кириллических памятников [15].

Гизель, родом из кенигсбергской лютеранской семьи, уже в силу своей биографии был человеком, раздвигающим границы. Посредством Синописа он решительным образом содействовал преодолению отчуждения между письменными дискурсами – латинским и кириллическим. Уже хотя бы по причине двойной датировки событий – от Рождества Христова и от Сотворения мира, – принятой в нем, Синопис был адресован одновременно обеим этим аудиториям.

Предложенный Риккардо Пиккио в отношении метода описания событий, характерного для древнерусской литературы, понятие *Compilation and composition* [16] вполне можно применить и к сочинениям раннего Нового времени, подобным Хронике Стрыйковского и Синопису Гизеля. Именно Стрыйковский открыто признает эту стратегию: чем больше он может привести авторитетных мнений, пусть даже противоречащих друг другу, тем более ученым будет его труд. Эти противоречия не мешают ему, он просто фиксирует их.

И Гизель тоже уже в первых главах своего сочинения указывает на расхождения во мнениях, используемых им авторов. Но главным авторитетом для него остается Стрыйковский (см. маргиналии Гизеля) [17]. При этом метод и интенция Гизеля иные: многое из того, что сообщают ему источники, он игнорирует как иррелевантное для его рассказа. Этот рассказ намного более концентрированный, он подчинен четкому замыслу, заявленному уже на титульной странице сочинения, а именно поведать:

- о началах славеноросского народа;
- о началах града Киева;
- о жизни св. Владимира и его потомков вплоть до Алексея Михайловича [18] (во 2-м и 3-м изданиях – до Федора Алексеевича) [19].

На том, как скомпонован рассказ Гизеля в главах, посвященных периоду до основания града Киева (т. е. в 1–11 главах, знакомящих нас в первую очередь с «*началами славеноросского народа*»), я и хочу остановиться в дальнейшем. Но не деконструировать текст, чтобы выявить его образцы и исходные составные, а показать, насколько систематически выстраивает композицию своего сочинения Гизель, переводя свои источники с польского, и выступает в качестве самостоятельного автора в стремлении представить гомогенную картину видимой достоверности.

Структура глав 1–11

Мы вправе утверждать, что если не принимать во внимание дополнения, внесенные в 3-ю главу, а также переработанную и расширенную 11-ю главу, то описание событий от начала времен до крещения кн. Владимира Святого остается неизменным во всех трех изданиях. И мы можем предположить, что центральный, если не единственный, источник для всех этих глав – Хроника Стрыйковского.

Каждая из глав с 1-й по 11-ю посвящена своей собственной теме, вынесенной в заголовок. За исключением (более поздней) 3-й главы заголовок предполагает объяснение имени народа или

географического названия. В главе 4-й «О трех частях света» есть подразделы, где речь идет о каждом из трех континентов.

За исключением 3-й главы, все остальные выстроены весьма схоже: они предлагают этимологию имени; в них приведена информация о некоторых событиях и нравах; очерчено некое географическое пространство. Руководствуясь их общей структурой, содержание этих глав можно представить в виде таблицы [20]. Она опровергает кажущуюся запутанность Синописа.

В рассказе о разделе трех континентов между тремя сыновьями Ноя (см. 1-ю главу) Гизель следует за Стрыйковским, вообще за древней традицией. Но потом он ступает на самостоятельный путь: колено Иафетово расселилось не только в западном и северном направлениях, но и в восточном, «и оттуду ведати подобает, яко Славеноросский Христианский народ имат начало свойственного родства от Афета». Таким образом, Гизель связывает «Славеноросский Христианский народ» с Востоком Европы. О Юге Европы Гизель не упоминает.

Функциональное деление мироздания

Сообщение о распределении функций между тремя сыновьями Ноя, о чем я уже говорил раньше, Гизель заимствовал у Стрыйковского. Стрыйковский приводит эту формулу еще и на латыни: “*Tu Sem ora, Cham labora, Japhet rege et protege*” [21]. Для нас в данном случае важно, что Гизель считает это заслуживающим упоминания: переводя эту формулу на русский, он включает ее в свой текст [22]. Если в толковании Стрыйковского Иафет должен защитить своих братьев на правах короля и шляхтича и расширить их границы, то у Гизеля смысл изменен: «Афету достояние Царско, храбрость воинственну, и расширение племени по имени его (Афет бо толкуется расширение или расширителен)». Гизель заимствует эту ложную этимологию у Стрыйковского, но вместо сословных функций (как у Стрыйковского) он делает акцент на природных свойствах народов, в данном случае Славенского!

Стрыйковский же, упоминая о распределении функциональных ролей между сыновьями Ноя, возможно, следует за своим современником, польским хронистом Марцином Бельским (1495–1575) [23], или же оба они знают какой-то другой источник на этот счет. Так или иначе, это сообщение оказывается встроено в модель тройственного функционального деления общества, как это нам знакомо по западной средневековой традиции с начала XI в., наиболее ярко отразившейся в формуле Адальберта Лаонского: *oratores, bellatores et laboratores* [24]. Однако ни в одном из средневековых текстов это тройственное функциональное деление, насколько мне известно, не было связано с именами сыновей Ноя.

Впрочем, схожее социальное разделение мы обнаружим в памятниках древнерусской литературы, например в «Памяти и похвале князю русскому Владимиру» монаха Иакова, датированной концом XI в. В ней Владимир распоряжается во время пира накрыть стол отдельно для себя, отдельно – для бояр и их дружины, еще один – для представителей духовенства, наконец, четвертый – для бедных [25].

История «славеноросского народа» (главы 2–11)

2-я глава Синописа посвящена имени и языку славянскому: славяне расселились повсюду, они стали так зваться за свои воинские доблести (славные = славяне); славянский язык – один из 72 языков, известных еще со времен Вавилонского столпотворения. Господь жаловал этот язык колену Иафетову, а название самого языка пошло от имени народа – от его славной истории [26]. Народ славянский имеет три опоры своей идентичности: он происходит от Иафета, отмечен своими славными деяниями и имеет собственный, от Бога, язык. А Гизель дополняет: российские князья давали своим сыновьям имена, составной частью которых «слава» является.

Благодаря 3-й главе, впервые включенной в издание 1681 г., в поле зрения читателей попадают античные персонажи. Так, в 310 г. до н. э. славяне якобы получили от Александра Великого привилегию, а император Август позже подтвердил ее: впредь она предписывала отказаться от

войны со славянами [27]. Опосредованно или непосредственно базируясь на Стрыйковском [28], Гизель сообщает, что «князь некий Славеноросский Одонацер» 13 лет правил Римом (в действительности – 17). Уже Стрыйковский упоминает *Odonacer(a)* / Одоакра со ссылкой на Длугоша, называя его вслед за Длугошем *xiażę Ruskie*. Однако в отличие от Гизеля у Стрыйковского мы найдем сомнения в правдивости этого предания.

Далее Гизель указывает, что славяне расселились по разным землям и «разными именами прозвашася». А затем объявляет, что поведаст о трех частях света, где какие народы живут, но прежде всего «Славяне Русь и прочая».

4-я глава начинается с описания трех частей света. В ней мы найдем лишь незначительные совпадения с ПВЛ. Она расходится и с текстом Стрыйковского, если не иметь в виду перечисления земель, которое мы найдем и у польского хрониста тоже. В то время как ПВЛ приводит расселение народов по сторонам света, Синописис – строго по континентам. Каждый континент кратко охарактеризован во введении. Наряду с названиями, известными еще из античности, здесь появляются новые. И среди них – «Храбрый Царь и Великий Князь Московский Иоанн Васильевич», распространивший свою власть также на Азию. Перечисление европейских земель начинается в Синописисе в следующем порядке: «В ней Греция, Фракия, идеже Константинополь, Таврика, идеже Татары Перекопские, Славяне, Русь, Москва, Польша, Литва...» Всего 48 земель. Османская империя при этом не упоминается, лишь некоторые земли, в нее входящие [29]. В этом списке мы найдем как «Ерманию или Немецкую землю», так и некоторые отдельные ее княжества, например Баварию.

4-я глава заканчивается сообщением об открытии Америки, «яже Новый свет нарицается». В ряду европейских земель обращает на себя внимание, что «Славяне, Русь» – название народа и название земли – приведены каждое самостоятельно, но рядом. Притом, вероятно, Русь здесь синоним Рутении, дабы отграничить ее от Москвы.

Далее, в 5-й главе, Гизель поясняет свою концепцию «славеноросского народа»: «Русские или паче Российские народы тыиже суть Славяне», т. е. для Гизеля это синонимы. Как и у Стрыйковского [30], «россы» происходят у Гизеля от «россеяния» из-за их широкого ареала расселения. Но ему известны и иные этимологии, возводящие «россов» к:

- городу Русе (т. е. Старой Руссе) под Новгородом;
- реке Рось;
- русым волосам, «с яковыми и ныне везде много суть Руси»;
- «Росу», ветхозаветному князю, фигурирующему наряду с Месехом, «от пророчества Иезекиилева в главе 39» [31].

Гизель определенно придерживается мнения о «россах» как «россеянных по миру» и описывает в общих чертах то огромное пространство, которое занимают на географической карте восточные славяне и Русь. Синонимичность имен позволяет ему говорить о «Славеноросском» или «Славноросском» народе.

Гизель принимает к сведению и воспроизводит весь известный ему арсенал названий земель, даже если при этом возникают противоречия в его тексте. Так, в 6-й главе он заявляет, что было две *Sarmacii* (или *Sauromacii*): одна там, где сегодня обитают скифы и татары, а другая – где теперь «Москва, Русь, Поляки, Литва, Прусы и прочая». Но в отличие от Мацея Меховского [32], который различает *Sarmatia Europaea* и *Sarmatia Asiatica*, он утверждает, что вся Сарматия относится к Европе, «жребию Афетову». Гизель предлагает этимологию имени «сарматы» выводить из греческого – от *sauros* («ехидна», «змея») и *отта* («око»).

Как сообщает Гизель, некоторые хронисты видели в сарматах потомков Асармофа, праправнука Арфаксада [33] (соответственно, прапраправнука, Сима), другие – потомков одного из сыновей Рифата (сына Гомера, соответственно, внука Иафета) [34]. Гизель примиряет оба этих толкования: колена Асармофа и Рифата жили вместе, рядом. А потому «все прародители наши

Славенороссийский, Москва, Россы, Поляки, Литва, Поморане, Волынцы и прочая» известны под одним именем «сарматов».

В главе 7-й Гизель обращается к другому известному с древних времен народу – роксоланам: «От тех же Сарматских и Славяноросских осад тойже народ Росский изыйде». От него же и «Россы», и Аланы, отсюда – «роксоланы». Но после этого умозаключения роксоланы пропадают из его рассказа. «Народы Славенороссийский» приумножились, расселились повсюду и взяли себе разные имена, происходящие «от рек, лесов, приметов, поль, от дел, и от Князей своих имен и наречий». Далее следует перечисление региональных групп славянского населения, этимология имен которых это предположение якобы оправдывает: «якоже Болгары и Волынцы от реки Волги» и т. д. В этом списке (единственный раз в Синописе) упомянуты и «Козаки от славнаго своего древняго некоего вожда прозвищем Козака».

Перечисление всех этих «сарматских» народов затрагивает у Гизеля всю сегодняшнюю Восточную и Центрально-Восточную Европу вплоть до Польши и Богемии и включает в себя не только славянские народы, но и татар, и литовцев. А завершает этот перечень «Москва народ от Мосоха праотца своего и всех Славенороссов, сына Афетова».

В 8-й главе Мосох назван шестым сыном Иафета. От него, «отца Славенороссийскаго», согласно Гизелю, происходит не только «народ Москва великий, но и вся Русь или Россия», да и все, кто говорит по-славянски. Эксплицитно сюда вошли поляки, волыняне, чехи, болгары, сербы и хорваты [35]. Согласно Гизелю, Мосох со своим потомством расселился спустя 131 год после потопа к северу от Черного (Понтийского) моря, откуда и пришли московиты. Славяне тесно встроены здесь в ветхозаветные генеалогии (см. приложение 2) [36].

Глава 9-я Синописа посвящена имени «Москва», производному от Мешеха / Мосоха. Когда-то, как сообщает Синопис, три варяжских князя, затем княгиня Ольга-Елена, первый самодержец Владимир и Владимир Мономах «Россиею облада и “Россами” или Русаками звахуся». Москва была в то время мало кому знакомым, выстроенным из дерева городом, и лишь после того как престол княжеский переместился из Владимира в Москву в годы правления князя Ивана Даниловича [37], она стала широко известна, а имя предка Мосоха за счет этого «в народе Российском обновися». Здесь Гизель коротко останавливается также на деяниях четырех московских чудотворцев.

В очень краткой 10-й главе – сообщение «О Козарах»: их усмирил Святослав Игоревич.

Наконец, весь этот ряд поименованных в Синописе народов венчают в главе 11-й «О Цимбрах» кимвры [38]. Они происходят от первого сына Иафета Гомера, к нему и восходит их имя (первоначально – «гоморы»). Отталкиваясь от названий рек и местностей, Гизель приписывает кимврам в качестве территории их обитания просторы сегодняшнего запада России, Украины, Беларуси, Литвы. Литовский народ, как это следует понимать из главы 11-й Синописа, ведет свое происхождение от кимвров, среди потомков которых мы найдем и «готов, гепидов, половцев, ятвигов (именно ятвигов записывают в предки литовцев. – Л. Ш.) и печенегов». Из-за того, что их (лежащие на севере Европы) земли были неплодородны, кимвры поначалу переселились во Францию и Испанию, но в конце концов – в Италию. А после того как римлянин Марий победил их, они вновь ушли к северу и обосновались там на реках Дон, Волга и Буг; некоторые из них стали христианами, другие остались язычниками.

Глава 11-я в издании 1674 г. была значительно короче [39] и называлась иначе: «О Половцах, Печенегах, Ятвигах и Цимбрах». Все это – народы Иафета. Здесь еще нет ни слова о его сыне Гомере и о происхождении литовцев. Описание мест обитания кимвров, включая Литву, совпадает с описанием из издания 1681 г.

11-я глава занимает в общей концепции произведения особое место, – все равно, идет ли речь о ранних или поздних изданиях Синописа, ведь о славянах в ней ничего не сказано. Но она необходима, с точки зрения Гизеля, поскольку через сведения о кимврах может пополнить этническое описание пространств на востоке Европы и в младшем, третьем, издании объясняет

происхождение соседнего народа – литовцев. В согласии с языковыми реалиями Гизель не причисляет их к «славенороссам», но их судьба определенно исторически тесно связана со славянами.

Начиная с главы 12-й, мы погружаемся в знакомый нам мир Киевской Руси, хотя и несколько чужой, поскольку он в значительной мере опосредован Стрыйковским и композиционными акцентами самого Гизеля. (В данном случае рассказ сконцентрирован главным образом на св. вел. кн. Владимире.) Но именно глава 12-я не имеет параллелей с трудом Стрыйковского в части пребывания апостола Андрея на Киевских холмах и его пророчества об основании там града. Поскольку это пророчество слово в слово повторяет ПВЛ, следует предположить, что источником Гизеля в данном случае был памятник кириллической традиции [40].

Заключение

Итак, какое же значение имеют главы 1–11 для общей концепции Синописа?

Гизель укореняет «славеноросский народ» в ветхозаветной истории и встраивает его в историческую карту Восточной Европы в древности. Он проясняет связь новых (на этой карте) имен народов и местностей Восточной Европы с известными издревле этнонимами и топонимами. Однако само понятие «славеноросский народ» имеет у него разные толкования: в зависимости от контекста это либо всеславянская общность, либо только Москва и Русь (Русь в смысле Рутения), т. е. в современной терминологии восточные славяне.

Мы можем задаться вопросом, предполагал ли сам Гизель реконструировать прошлое на основе историографических канонов своего времени? Что касается когнитивных компонентов культуры историописания, его сочинение по меркам XVII в. нельзя отнести к образцовым, исполненным мастерски. Но не в этом заключается значение его труда в истории историографии. Он чрезвычайно важен и интересен в своих историко-политических составляющих. Гизель и его окружение в переломный момент политической истории Восточной Европы предложили новые ориентиры и возможности самоидентификации, и те оказались неожиданно весьма действенными. Кроме того, Киево-Печерский монастырь обрел свое историческое место в новых политических конstellациях.

Согласно Х. Роте, Синописис вообще не был историческим сочинением: он имел целью защитить интересы Киево-Печерского монастыря в новом государстве [41]. Я позволю себе не согласиться в этом с коллегой, поскольку в повествовании монастырю не отводится важной роли. О его истории здесь сказано мало, а аргументы в защиту его особого статуса найти в тексте непросто. Скорее, текст служил самоидентификации монастыря в изменившихся реалиях. Да сам почин составления такого рода текста (особенно 3-го его издания) можно рассматривать как изъявление лояльности новому государю.

Однако, поскольку это сочинение создано архимандритом Киево-Печерского монастыря, который рассматривает включение Киева в Московское государство как возвращение царства к своим корням, что подразумевает изначальное единство «славеноросского народа», мы вправе рассматривать Гизеля как представителя интересов введомого им монастыря в новых политических раскладах.

Из анализа 1–11 глав Синописа ясно, на какие сознательные упрощения идет Гизель в сравнении со своими образцами и насколько стремится к максимально возможной недвусмысленности, хотя его источники настойчиво предлагают ему разные версии и толкования. Несмотря на это Синописис определенно является отголоском традиции гуманистического историописания, опосредованной польскими хронистами.

И самое главное: Гизель оказался чрезвычайно востребованным автором, если судить по многообразию вариантов рецепции его идеологием и количеству тиражей Синописа. На него опирался, в частности, М. В. Ломоносов в своей Древней Российской истории [42].

Экскурс: Синописис в традиции «Вавилонского столпотворения»

Разумеется, Синописис в своих первых главах воспроизводит известные мотивы традиции о Вавилонском столпотворении. Я сошлюсь здесь на одноименный («Вавилонское столпотворение») объемный, вышедший в 1958–1963 гг. труд Арно Борста. Он имеет подзаголовок «История мнений о происхождении и разнообразии народов и языков» [43]. С дохристианских иудейских традиций А. Борст исследует различные толкования топоса о 72 языках. Он оперирует широким материалом от античности через Средневековье до раннего Нового времени с отдельными экскурсами в XIX и даже XX в. С Ветхого завета топос о разделении языков тесно связан с представлениями о делении мира. Притом А. Борста интересуют, как он сам заявляет об этом во введении, не только литературные линии преемственности, но и обстоятельства, под влиянием которых толкование топоса менялось и развивалось [44].

В работе Борста мельком упомянуты и «Повесть временных лет», и «Русский хронограф» 1512 г. [45] Но линию рецепции топоса в Восточной Европе А. Борст доводит лишь до позднего Средневековья, до Я. Длугоша [46]. Ему неизвестны ни Бельский, ни Стрыйковский, не говоря уже о Гизеле. А значит, А. Борст ничего не знает и об озвученной Бельским, Стрыйковским и Гизелем связи между разделом мира между сыновьями Ноя и функциональным тройственным делением Старого Света, т. е. о концепции, которая в его работе не находит аналогов. После всего сказанного выше нам следует рассматривать Синописис не только как авторитетное и оказавшее в дальнейшем существенное влияние на историографические концепции в отношении истории Руси сочинение, но и как памятник, утверждающий тройственное функциональное мироустройство, а также поздний вариант предания о «Вавилонском столпотворении».

[1] Однажды я уже обращался к этой теме, см.: *Steindorff Ludwig*. Bilder vom Norden in der Geschichte Altrusslands // Norden und Nördlichkeit. Darstellungen vom Eigenen und Fremden / hg. von Dennis Hormuth, Maike Schmidt. Frankfurt am Main, 2010 (= Imaginatio borealis, 21). S. 13–30, здесь S. 13–17; *Штайндорф Людвиг*. Север в космографии «Повести временных лет» // Вестник Тверского государственного университета. Серия: «История». 2014. № 3. С. 153–158.

[2] Мечта о русском единстве. Киевский синописис (1674) / предисл. и подгот. текста О. Я. Сапожникова и И. Ю. Сапожниковой. М., 2006. С. 39 (далее цит. Синописис 1681). В титуле этого издания фигурирует 1674 г., но в действительности перед нами издание 1681 г. См. украинский перевод Синописиса, подготовленный И. В. Жиленко: Синописис Київський / пер. И. В. Жилэнко. К., 2002. Он сделан по изданию 1674 г.

[3] Только титульная страница издания 1836 г. отличается от издания 1681 г., см. факсимильное издание Синописиса 1681 г.: *Sinopsis, Kiev 1681. Facsimile mit einer Einleitung von Hans Rothe*. Köln; Wien, 1983. S. 141.

[4] См.: *Parppei Kati*. The Battle of Kulikovo Refought. “The First National Feat”. Leiden; Boston: Brill, 2017 (=Russian History and Culture, 17). P. 102–108. Кэти Пэрппай посвящает этому разделу Синописиса целую главу этой своей книги – “The Kievan Sinopsis – The First History Textbook”.

[5] Ср. об этом ниже.

[6] Нумерация глав здесь второстепенна. Она отсутствует в издании 1681 г. Нумерация глав, которую Х. Роте использует в своем введении, иная. Заголовок и отдельные абзацы гл. 4 издания 2005 г. у него фигурируют как главы 4–7.

[7] См.: *Rothe Hans*. Einleitung // *Sinopsis, Kiev 1681*. S. 1–140, здесь S. 48, 69, 115; Синописис Київський. С. 9 (введение И. В. Жиленко).

[8] Согласно Х. Роте, здесь тот же мотив южнославянского происхождения, что и в Никоновской летописи, см.: *Rothe H*. Einleitung. S. 123–125.

- [9] Я опираюсь здесь на Х. Роте, см.: *Rothe H.* Einleitung zur Faksimile-Edition der Ausgabe von 1681. S. 48. Х. Роте не указывает на отмеченные мной изменения (в сравнении с предыдущими изданиями) в гл. 11.
- [10] *Rothe H.* Einleitung. S. 71.
- [11] Х. Роте цитирует по этому изданию, см.: *Rothe H.* Einleitung. S. 73, Anm. 201. А мне было доступно новое издание, см.: *Strykowski Maciej.* Kronika polska, litewska, żmúdzka i Wszystkéj Rusi. Warszawa: Nakłada Gustawa Leona Glücksberga, 1846, см.: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=njp.32101074393784;view=1up;seq=17> О переводах этого труда М. Стрыйковского при дворе Алексея Михайловича см.: *Watson Christine.* Tradition and Translation. Maciej Strykowski's Polish Chronicle in Seventeenth – Century Russian Manuscripts. Uppsala, 2012 (= *Studia Slavica Upsaliensia* 46). P. 22. Она указывает на более широкую рецепцию Стрыйковского в Рутении, прежде всего благодаря именно Гизелю.
- [12] *Rothe H.* Einleitung. S. 76, по поводу русскоязычных источников Синописиса см. здесь S. 75. См. также: *Сычева М. Б.* Иностранные источники «Синописиса Киевского» // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. Серия 2. 2009. Вып. 4. С. 70–77. М. Б. Сычева полагает, что Гизель, помимо Стрыйковского, опирался также на Дж. Ботеро, М. Бельского и, возможно, М. Кромера и А. Гваньини, но не использовал труды Я. Длугоша, М. Меховского и Ц. Барония. Она, однако, не знакома с работой Х. Роте. Вопрос об источниках – прежде всего, о том, какие традиционные русскоязычные летописные материалы из церковных запасников привлекал и задействовал Гизель и как соотносится между собой информация, почерпнутая им из латинских и кириллических источников, – в рамках данной статьи иррелевантна.
- [13] Ср.: *Wojtkowiak Zbysław, Maciej Strykowski –* Dziejopis Wielkiego Księstwa Litewskiego. Kalendarium życia i działalności. Poznań: UAM, 1990. Здесь на с. 235–238 мы найдем список всех нарративных источников, которыми пользовался Стрыйковский, а на с. 236 указаны также все (опосредованные хроникой Длугоша) заимствования из русских летописей.
- [14] А. С. Мыльников установил, что уже Длугош, а позднее и Герберштейн, привлекали русские летописи, см.: *Мыльников А. С.* Картина славянского мира: Взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации и этничности XVI – начала XVIII века. СПб., 1999. С. Герберштейн многократно открыто упомянут у Стрыйковского в качестве источника, ср.: *Strykowski Maciej.* Kronika. S. 39, 122, 133, 188, 366.
- [15] *Rothe H.* Einleitung. S. 74.
- [16] *Picchio Riccardo.* Compilation and Composition: Two Levels of Authorship in the Orthodox Slavic Tradition // *Cyrrillomethodianum*, 5 (1981). P. 1–14.
- [17] Это можно понять из факсимильного издания Синописиса, воспроизведенного Х. Роте. Издание 2006 г., как, вероятно, и его образец, эти маргиналии опускает. Дополнения от 1681 г. изначально не сопровождали указания на источники, ср.: *Rothe H.* Einleitung. S. 71.
- [18] Синописис Київський. С. 41.
- [19] *Sinopsis.* Kiev 1681. S. 141. Заголовок издания 2006 г. отличается от оригинального заголовка издания 1681 г., но воспроизводит заголовок издания 1836 г. (см. примеч. 3).
- [20] См. таблицу в приложении 1.
- [21] *Strykowski M.* Kronika. S. 7–8: “Ty Japhet rządź i broń tych dwu, jako Król i szlachcic, a granice ich rozszerzaj”.
- [22] Вероятно, опираясь на Стрыйковского, перенимает этот мотив и Густынская летопись: «Нецыи [...] глаголют, яко богъ презъ Ноя зде три стапы людей устави: иерея, царя и раба...». Далее хронист добавляет, что, вероятно, сам дьявол заповедал каждому из трех братьев какое-то нечестивое качество, в частности Иафет «властеле и или воине немилосердъ и грабитель буди» (ПСРЛ. 40 (Густынская летопись) / ред. В. А. Кучкин. СПб., 2003. С. 9).
- [23] *Tazbir Janosz.* Między marzeniem a rezygnacją. W kręgu utopijnych oraz biblijnych legend XVI wieku // *Odrodzenie i reformacje w Polsce.* 24 (1979). S. 43–64, здесь S. 55 (он называет сначала

- Стрыйковского – его Хроника была напечатана в 1582 г.). Источником для Стрыйковского стал, по мнению Я. Тазбира, Марцин Бельский, см.: *Bielski M. Kronika to jest historia świata*. Kraków, 1564. Fol. 6.
- [24] *Le Goff Jacques*. Bemerkungen zur dreigeteilten Gesellschaft, monarchischen Ideologie und wirtschaftlichen Erneuerung in der Christenheit vom 9. bis ins 12. Jahrhundert (1977) // *Ideologie und Herrschaft im Mittelalter* / hg. von Max Kerner. Darmstadt, 1982. S. 408–420; *Oexle Otto Gerhard*. Die funktionale Dreiteilung der Gesellschaft bei Adalbero von Laon. Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit als Gegenstand historischer Forschung // *Frühmittelalterliche Studien*. 12 (1978). S. 1–54, см. особенно S. 16–33.
- [25] *Steindorff Ludwig*. Memoria in Altrußland. Studien zur den Formen christlicher Totensorge. Stuttgart: Franz Steiner, 1994. S. 138. См. также: Память и похвала Владимиру монаха Иакова // *Голубинский Е. Е.* История русской церкви. Т. I, 1. М., 1900. С. 238–245, здесь С. 242–243.
- [26] [] Также из Стрыйковского, см.: *Strykowski M. Kronika*. S. 103. В свою очередь, Стрыйковский следует здесь за Марцином Кромером, ср.: *Rothe H. Einleitung*. S. 78.
- [27] О привилегии Александра славянам см.: *Rothe H. Einleitung*. S. 79. У Стрыйковского подтверждение Августом привилегии Александра касается не славян, а сарматов, см.: *Strykowski M. Kronika*. S. 106.
- [28] Синописис 1681. С. 51: «Обретається в летописех Польских». Х. Роте считает, что в данном случае прямое заимствование из Стрыйковского (см.: *Strykowski M. Kronika*, S. 111) маловероятно, иначе бы Гизель процитировал его дословно, см.: *Rothe H. Einleitung*. S. 113.
- [29] В этом ряду И. В. Жиленко прочла Romania как Румынія, см.: Синописис Київський. С. 154, примеч. 359. Определенно эта интерпретация ошибочна, это анахронизм. Скорее всего, речь в данном случае идет об итальянской Романье.
- [30] *Strykowski M. Kronika*. S. 111.
- [31] В «Книге пророка Иезекииля» (38,2 и 39,1) греческой Септуагинты и ее церковнославянского перевода рядом с Месехом мы найдем князя Роша. Но это недоразумение – князя ни в еврейском оригинале, ни в латинской Вульгате нет, см.: *Schaeder Hildegard*. Moskau. Das Dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slawischen Welt. Darmstadt, 1957. S. 41. Возможно, Гизель в данном случае следует за Густынской летописью, см.: Густынская летопись. С. 27 (Л. 25 об.).
- [32] *Miechow Mathias de*. Tractatus de duabus Sarmatiis Asiana et Europiana et de contentis in eis // *Матвей Меховский*. Трактат о двух Сарматиях. Введение, перевод и комментарии С. А. Аннинского. М.; Л., 1936. С. 125–198, здесь С. 129 (I. I.1), перевод С. 47.
- [33] См.: Бытие. 10.22 и 10.26.
- [34] Бытие. 10.2.
- [35] Гизель следует здесь за М. Стрыйковским, см.: *Strykowski M. Kronika*. S. 107.
- [36] Разные версии происхождения славян см.: *Kohut Zenon E*. From Japhet to Moscow: Narrating Biblical and Ethnic Origins of the Slavs in Polish, Ukrainian, and Russian Historiography (Sixteenth–Eighteenth Centuries) // *Tentorium Honorum: Essays Presented to Frank E. Sysin on his sixtieth birthday* / ed. Olga A. Andriewsky, Zenon E. Kohut, Serhii Plokhly and Larry Wolff. Edmonton; Toronto, 2010. P. 279–292. В древе, которое мы встретим здесь в “Appendix. Biblical Ancestors of the Slavic Peoples According to Various Early Modern Authors” (P. 292), бросается в глаза сколь серьезная, столь и досадная ошибка – отцом Мешеха / Мосоха и всех его братьев назван не Иафет, а Хам. Кохут по большей части опирается не на оригинальные тексты источников, а на работы А. С. Мыльникова. О Мосохе-Москве ср.: *Доронин А. В.* Русские земли на карте немецких гуманистов, 1490–1530 гг. // *Европейское Возрождение и русская культура XV–XVII в. Контакты и взаимное восприятие (= Культура Возрождения)* / отв. ред. О. Ф. Кудрявцев. М., 2013. С. 117–128, здесь С. 120, 123.

- [37] Павлу Алеппскому рассказывали (или он так это понял), что св. митр. московский Петр был современником св. кн. Владимира, ср.: Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским, М., 2005. С. 299 (VIII, 11).
- [38] Вероятно, эта глава Синописиса в редакции 1681 г. базируется не на Стрыйковском. Но у Стрыйковского схоже, притом подробнее, см.: *Strykowski M.* Kronika. S. 35. О возвращении кимвров на земли, где они обитали изначально, у Стрыйковского речь не идет.
- [39] Здесь я использую издание Синописиса 1674 г. в переводе И. В. Жиленко: Синописис Київський. С. 45. X. Роте не отмечает этой разницы.
- [40] См.: *Rothe H.* Einleitung. S. 77–78, 95. X. Роте, который не единожды подчеркивает очевидную зависимость Синописиса от труда Стрыйковского, что касается Киевской Руси, не обращает внимания на тот факт, что 12-я глава стоит в этом смысле особняком.
- [41] См.: *Rothe H.* Einleitung. S. 130. О политических взглядах автора Синописиса ср.: *Plokhy Serhii.* The Symbol of Little Russia: The Pokrova Icon and Early Modern Ukrainian Political Ideology // *Journal of Ukrainian Studies.* 1992. No 17. P. 171–188, здесь P. 171, 173.
- [42] См.: *Doronin Andrej.* “Russland hält dem Vergleich zu allen anderen europäischen Nationen stand”: Lomonossow als Historiker // *Europa und die Moderne im langen 18. Jahrhundert* / hg. von Olaf Asbach (= *Europa und Moderne*, Bd. 2). Hannover: Wehrhahn Verlag, 2014. S. 219–244, здесь S. 225.
- [43] *Borst Arno.* Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Völker und Sprachen. Bd. I–IV. Stuttgart, 1958–1963 [Nachdruck 1995].
- [44] Ibid. S. 5.
- [45] Ibid. S. 317–320.
- [46] Ibid. S. 1043–1044.

Приложение 1

Содержание глав 1–11 Синописа в табличном виде (на основе текста из 1681 г.)

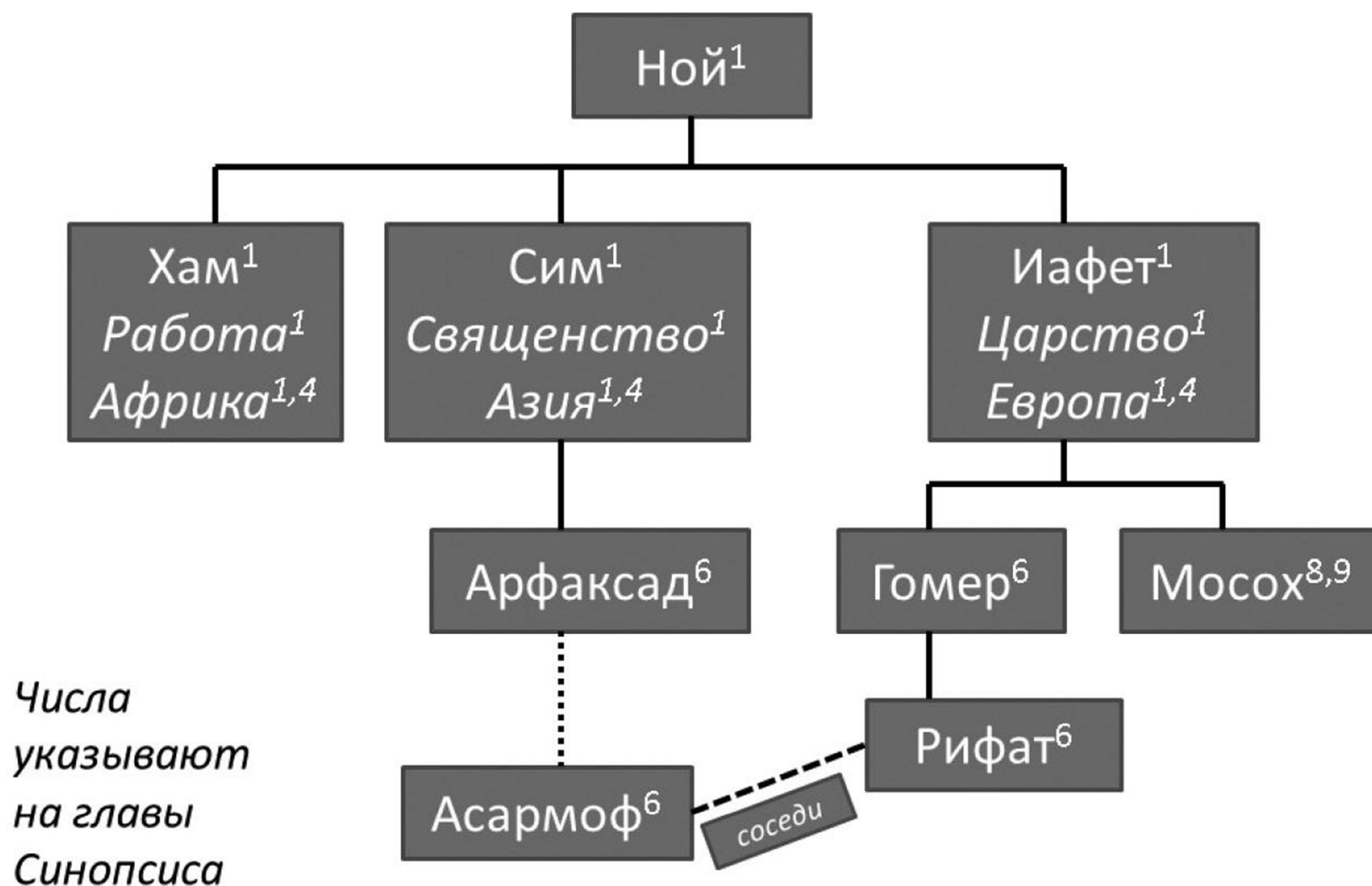
Глава	Тема	Этимология	Сведения	Пространство
1	О начале древняго Славенскаго народа			
	Сим		«сан Священства»	Азия
	Хам		«иго работы»	Африка
	Афет	Афет = «разширение»	– «достояние Царско»; – «прародитель в Европе обитающих народов»; – «славеноросский Христианский народ от Афета, сына Ноя»	Европа
2	О имени и о языке Славенском	славяне < слава	– «расширение» на юг, восток, север, запад; – мужество и храбрость	
3	О свободе или вольности Славенской		– привилегия Александра Великого, подтвержденная затем императором Августом; – «князь Славеноросский Одонацер держаше Рим под властью своею лет тринадцать»	Мир греческий и римский
4	О трех частех света			
4.1	О Азии		– в ней Христос родился, оттуда ароматы; – царства Астраханское и Казанское под властью государства Московского	Азия по народам или странам
4.2	О Африце	Африка 1. < Афр из племени Авраама 2. = «отверзтая»		Африка по странам

4.3	О Европе		«преславные государства, к обитанию здрава и добра»	Европа по странам или народам
4.4	Америка – Новый Свет		«четвертая часть вселенная, ново изобретена, мало что ключима»	Америка
5	О народе русском или свойственнее Российском, и о наречии, или названии его	1. < «россеяние» 2. < г. Руса 3. < река Рось 4. < русые волосы 5. < Рос, князь «от пророчества Иезекиилева в гл. 39»	– российские народы = Славяне > Славенороссийский народ; – «живут рассеяно»	Пространство восточных славян: имена «от рек, лесов, приметов, поль, от дел...»
6	О народе Сарматском и о наречии его	«Савромация или Сармация»: 1. < греч. «саврос» [«ехидна (змея)»] и «омма» [«око»] 2. < Асармоф, прапраправнук Сима	– вся в Европе; «сугуба» (первая – Скифы и Татары; вторая – Москва, Русь и т. д.); – праотец Сарматов Асармоф (праправнук Арфаксада, сына Симова) и праотец Сарматов Рифат (внук Афета); – «Асармофа и Рифата племя» купно обиташе»; – «под именем Сарматским все прародители Славенороссийский»	Восток Европы по народам или странам
7	О народе Роксоланстем и о наречии его	роксоланы < россы и аланы	– «народ росский из Сарматских и Славяноросских осад»; – название или Россы, или Аланы; – «по различным местам вселяющиеся, имена от рек, лесов, приметов, поль, от дел, и от Князей своих имен и наречий прозваны быша»	Пространство восточных и западных славян по местному населению или народам

Глава	Тема	Этимология	Сведения	Пространство
8	О Мосохе, прародителе Славенороссийском и о племени его	Мосох < евр. « <i>вытягивающий</i> » Афет = « <i>разширение</i> »	– Мосох, сын Афетов, внук Ноя – праотец славян; – «из Вавилона до Черного моря, в полунощные страны за Черное море»	Пространство славянских народов
9	О наречии Москвы народа и Царственного града	Москва < Мосох	– «киевские князя <i>Россами</i> или <i>Русаками</i> звахуся»; – «Москва бо город над рекою Москвою, из древа, незначен до Великого Князя Иоанна Даниловича»; – престол перенесен из Владимира в Москву; – «имя Мосоха в народе Российском обновися»; – «цветущи силой и мужеством православным Царей, наипаче великими чудесы Святых Российских Московских Чудотворцев»	Пространство восточнославянских народов по княжествам
10	О Козарех		«их Вел. Кн. Светослав Игоревич под свою власть подби»	
11	О Цимбрах	<i>цимбы</i> < гр. <i>кимеры</i> или <i>цимблеры</i> < <i>гоморы</i> < Гомор	– праотец Гомор, первый сын Афета: «От него различные народы: Литовский народ, Готы и т. д. на востоке Европы»; – переселение из полунощных стран (Литва, Прусы, Шведы) до Франции и Испании, война с вождем римским Марием; – возвращение в полунощные страны; – «инии Христиане, инии погане оставше»	Пространство восточных славян и Литвы по рекам и регионам Франция, Испания, «Волохы или Римляны»

Приложение 2

Ветхозаветная генеалогия в Синописе



М. В. Дмитриев, А. М. Шпирт

Идентичность Руси и «руси» в письменных памятниках украинско-белорусской православной культуры XV–XVII вв.: историографические заметки [1]

Предмет настоящих заметок – то, как в современных исследованиях изучают и трактуют понятия «Русь», «русь» и их производные в памятниках украинско-белорусской православной культуры XV–XVII вв., а также содержание в них дискурсов «восточнославянского» единства и не-единства. Данную тему мы рассматриваем в контексте основного направления начатого ГИИМ и А. В. Дорониным проекта о дискурсах «единой» / «не-единой» Руси. Подчеркнем, что нас интересует историческая память именно *православной* части общества Польско-Литовского государства.

В первой части статьи мы даем обзор тех исследований, которые своим специальным предметом имеют «протонациональное», «национальное» или «этническое» самосознание православных подданных Великого княжества Литовского и Польского королевства и трактуют при этом вопрос о наполнении понятий «русский народ» и «Русь» в этой культуре. Публикаций, посвященных развитию русского, украинского, украинско-белорусского, «общерусского» самосознания в Восточной Европе в XVI–XVII вв., очень много. Однако число собственно исследовательских работ весьма невелико. Именно на них мы сосредоточимся в первой части статьи. Нас будет интересовать, какие именно вопросы в связи с этим поставлены в данных работах, какие источники использованы и какие результаты получены.

Во второй части статьи мы обратимся к опыту изучения тех дискурсов, которые постулировали существование единой Руси и, соответственно, единого «русского народа», в состав которого входили православные подданные и польских королей, и московских правителей.

Понятие «идентичность» использовано нами и вынесено в название статьи, главным образом потому, что его стали очень часто употреблять в русскоязычных научных работах. Применительно к истории Украины, Московской Руси и Беларуси в частности в резонансной книге С. Н. Плохия, на которую нам еще предстоит отозваться. Во избежание недоразумений мы будем понимать под «идентичностью» то же, что и С. Н. Плохий. Свой подход к идентичности он называет «мягким» в том смысле, в каком эту «мягкость» понимают Р. Брубэйкер и Ф. Купер [2], и под идентичностью понимает феномен, который проявляет себя в коллективном и индивидуальном» [3]. При этом идентичность есть «ситуативный» и постоянно меняющийся конструкт, «порождаемый взаимодействием ряда дискурсов» [4]. Принципиальным для своего подхода С. Н. Плохий считает постулат, что «каждая этническая или национальная общность должна быть носителем коллективной идентичности, чтобы иметь статус или этноса, или нации» [5]. Этничность и «национальность» переплетены в истории, поэтому оправдана терминология «этнонационального», а «предмодерные» сообщества (С. Н. Плохий ведет речь об этнонациональных сообществах) – «это те, которые приобрели многие, хотя и не все черты современных наций» [6].

Поскольку приходится употреблять понятия «этнос» и «этническое», необходимо пояснить, что под ними имеется в виду самое распространенное и прочно устоявшееся в нашем языке представление о том, что этнос – это «осознанная культурно-языковая общность» [7]; «этнический [от греч. *ethnikos* племенной, народный] – связанный с принадлежностью к какому-либо народу, относящийся к нему, например «этническая группа», «этнический состав населения» [8]. 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. [9]

Нас будет интересовать, как именно вопрос о «предмодерной» (XV–XVII вв.) этнической (или этнонациональной) идентичности «русских», «русинов», «украинцев», «белорусов» решает современная историография и какое место в этих исследованиях занимает проблема «общерусской» идентичности.

В этой области существует одно значительное затруднение методологического свойства. На пути к тому, что «было на самом деле», мы сталкиваемся с фактом, который пока с трудом прокладывает путь в наш научный обиход, а именно: в восточноевропейской православной средневековой культуре преобладал такой тип построения протонациональных представлений, в котором дискурс этноса, т. е. «народа» / «народов», которые по своим существенным культурным характеристикам, по своей культурной идентичности был/и бы отличны от других народов, такая дискурсивная конструкция или отсутствовала вовсе, или была большой редкостью. В Московской Руси ситуация оставалась именно такой вплоть до второй половины XVII в. То, что могло бы стать основой коллективного «этнического» самосознания православного населения Московской Руси, было практически полностью растворено в представлениях о принадлежности к государству московских правителей, «православному царству» и христианской вере. В этом отношении средневековая Русь и Московская Русь глубоко отличались от обществ западной, католической или протестантской культуры. Во второй половине XVII в. – и не раньше! – происходят кардинальные, как нам представляется, перемены, и связаны они главным образом с украинско-белорусскими влияниями на конструирование исторической памяти в русской культуре.

Кажется, что и православная культура украинско-белорусских земель в значительной степени была отмечена тем же феноменом: наряду с понятными и привычными для нас представлениями о руськом / русинском / рутенском / русском народе, в ней были распространены и такие

представления о протонациональной идентичности, которые, как и в московской культуре, как бы отторгали саму возможность определять культурную идентичность православного населения Речи Посполитой в «этнических» категориях.

За этими утверждениями, касающимися православной культуры Польско-Литовской и Московской Руси стоят первые результаты осуществления международного исследовательского проекта “*Confessiones et nationes*” [10].

Состояние исследований

До 1917 г. не было проведено никаких специальных исследований, которые были бы посвящены «национальному» самосознанию в культуре украинско-белорусских земель XV–XVII вв. Тем не менее те или иные высказывания звучали в публицистике, обзорах по истории России и исследовательских очерках в связи с темой «русского», «великорусского», «малороссийского», «украинского», «белорусского», «литовско-русского». Отдельного внимания заслуживают работы деятелей украинского национального движения XIX–XX вв., в первую очередь М. Грушевского и В. Липинского, предложивших самостоятельные схемы национальной истории, в которых особое место занимали XVI–XVII вв., время «первого культурно-национального возрождения» [11].

Подход М. Грушевского, отрицавший общее древнерусское наследие и искавший корни украинского народа в Киевской Руси, был впоследствии признан «буржуазно-националистическим», однако его взгляд на восточнославянское население Украины как отдельную и самостоятельную общность был усвоен советскими историками 1920-х гг. и позднее.

Кризис 1917–1920 гг., а впоследствии – вступление Украины и Белоруссии (как самостоятельных государств) в состав СССР, привел к рождению темы «древнерусской народности», ее разделения на три братских народа [12]. Концепция их складывания, начиная с XIV в., стала догмой и обязательным положением школьных и вузовских учебных курсов [13]. Под народностями понимали объективно существующие и отличные друг от друга «этнические» общности, чья «особость», индивидуальность не могла не выражаться и, якобы, выражалась в самосознании членов этих народностей. То есть речь шла о современных идентичностях, хотя само это понятие, разумеется, тогда не употребляли.

На этот же вопрос о соотношении русского, украинского и белорусского в культуре XV–XVII вв. в публицистических и научных работах откликнулась русская эмиграция [14]. Уже в межвоенный период, и много чаще после 1945 г. научные публикации на этот счет стали появляться и в западной историографии [15].

В 1945 г. Д. С. Лихачев опубликовал небольшую книгу, посвященную национальному самосознанию Древней Руси, но вопрос об Украине и Беларуси в ней был обойден [16].

Одним из часто обсуждаемых и спорных стал вопрос о наполнении понятий «Русь», «Русская земля», «Россия», с которыми тесно переплеталась тема идентичности и самосознания украинско-белорусского общества в XIV–XVII вв. А. В. Соловьев [17] и М. Н. Тихомиров [18] опубликовали ряд статей об истории понятий «Русь», «Россия», «Великая» и «Малая Россия» и их производных.

С другой стороны, празднование 300-летия Переяславской Рады, публикация специальных тезисов ЦК ВКП(б) по этому поводу [19] окончательно «канонизировали» утверждение о трех народностях, существовавших, согласно официальной точке зрения, начиная с XIV в.

Но и в этих условиях случались «девиации» от установленной идеологической нормы. Некоторые украинские историки высказывали мнение, что зарождение и формирование украинского народа происходило в XII–XIII вв., т. е. прежде создания русского народа в соответствии со схемой советских историков. В одной из своих работ К. Гуслистый писал, что древнерусская народность не стала крепкой этнической общностью и «в недрах древнерусской народности» сохранились племенные культурные и языковые особенности. Он также не соглашался «с теми советскими учеными, которые отодвигают начало перехода украинской народности в буржуазную нацию на 100–150 лет позднее российской» [20].

Определенный интерес представляет и небольшая статья ученика М. Грушевского И. Крипякевича об украинском национальном сознании в XVI–XVII вв. В ней он обратил внимание на появление в источниках этого периода таких новых понятий, как «русский народ», «русская нация», «отчизна», понимание которых отличалось от того, что вкладывали в них в московской книжности [21]. Эта заметка стала одной среди прочих о месте национального сознания в антифеодальной борьбе, которые публиковали в «Украинском историческом журнале» в 1965–1966 гг. [22]

Одной из первых работ, исследовавшей идентичность украинско-белорусских земель в виде отдельной монографии, стало исследование Т. Хинчевской-Хеннель «Национальное самосознание украинской шляхты и казачества с конца XVI до середины XVII вв.» [23]. Опираясь на труды польских социологов, анализировавших отношения личности и общества в XIX–XX вв., автор изучила нарративные (летописи, полемическую литературу и литературные памятники) и актовые (посольские *lauda* и сеймовые *vota*, фундационные записи и завещания) источники конца XVI – первой половины XVII в. Оставив за рамками своего исследования самосознание православного городского населения, Т. Хинчевска-Хеннель обратилась к казацкой идентичности, хотя, по ее словам, казаки практически не оставили после себя каких-либо источников, отражавших их этнонациональные представления. Объединяя казачество и шляхту, автор следовала за В. Липинским, который в отличие от М. Грушевского именно в самосознании военных сословий видел основу украинской национальной идеи.

В центре внимания Хинчевской-Хеннель языковая общность (желание волынской и киевской шляхты вести документацию на русском языке) и исторические традиции («древние права и обычаи»), защита религиозных требований и связь с православием, а также предполагаемый уже в это время культ народных героев (Константина Острожского, Петра Сагайдачного и Петра Могилы) – все то, что позволило ей говорить о наличии у элиты православного общества Речи Посполитой национального самосознания. Точкой ее отсчета стала Брестская уния, которая привела к расколу украинского общества и появлению многочисленных текстов, авторы которых апеллировали к категории русского как маркеру их идентичности. В четвертой главе своей монографии Хинчевска-Хеннель анализирует понятия «русский» / «руський народ», «отчизна», «Русь» и «Украина». Эти размытые и со временем меняющиеся понятия, тем не менее, по мнению польского историка, отражали общие для шляхты, казачества и горожан представления о религиозной и культурно-исторической общности. Она также обращает внимание на эволюцию понимания «отчизны»: от ее обычного отождествления с Польшей или Речью Посполитой к «русской земле» (впервые, по мнению Хинчевской-Хеннель, в Защите верификации у М. Смотрицкого) [24]. Констатируя, что под «народом» в Речи Посполитой понимали только шляхту, автор отмечает, что в «русский народ» иногда включали горожан и казаков, но в этом случае следует говорить не о политическом, а о религиозном ситуативном сообществе, ориентированном на решение текущих религиозных задач. Под влиянием В. Липинского она предлагает устаревшее и во многом идеологизированное понимание выражения «Малая Россия» как конструкта, созданного в московских кругах на рубеже XVI–XVII вв. Украинская шляхта осознавала свою политическую и культурную обособленность от Московской Руси, хотя православное духовенство неоднократно обращалось за помощью к царю и апеллировало к кровной и конфессиональной близости с русским населением Московского государства. В этом контексте она цитирует известное письмо Ипатия Потия Константину Острожскому: «Кто же не знает, какое великое грубиянство, упрямство и суеверия суть в народе Московском» [25].

Книга Т. Хинчевской-Хеннель была резко встречена критической рецензией С. Гавляса и И. Грали, на которую Хинчевская-Хеннель дала пространный ответ, породивший еще более подробную реплику со стороны рецензентов [26]. Они упрекнули автора в многочисленных фактических ошибках, искажении источников и научной литературы, игнорировании других важных источников (например, «Дневников» Иоахима Ерлича) и даже недостаточном знании

языка украинской письменности XVII в. Кроме того, с их стороны был признан несостоятельным тезис Т. Хинчевской-Хеннель, согласно которому уже в конце XVI – первой половине XVII в. понятие «Русь» обозначало лишь украинские воеводства Речи Посполитой, ибо, ограничившись изучением только православной шляхты и казаков, Хинчевская-Хеннель упустила из виду конфессиональные идентичности униатов, протестантов и католиков, также считавших себя русинами. Рецензенты также обратили внимание на размытую религиозную идентичность («конфессиональные меандры») русской шляхты, которая в своих завещаниях оказывала финансовую поддержку не только православным храмам и даже просила хоронить их не обязательно строго согласно их конфессиональной принадлежности [27].

Проблема самоидентификации украинского общества XVI–XVII вв. является главной темой монографии П. М. Саса. Так же, как и польская исследовательница, историк сводит целый комплекс дискурсов идентичности православного населения Речи Посполитой к дискурсам национального самосознания. По его мнению, переход от этнической общности к нации сопровождается разбуженным политическим сознанием широких социальных слоев. Появление нового сообщества, основанного на социальной солидарности и общих стратегических интересах, было вызвано не только Брестской унией, но также социальными и политическими конфликтами, отражением которых стал вопрос о статусе казачества. В отличие от шляхты и городского населения, казачество не было консервативным или патриархальным сословием, поэтому сыграло решающую роль в создании нового типа сообщества и особой формы государственности. Для Саса важно подчеркнуть, что «русский народ» в украинских источниках того времени не может и не должен быть понят исключительно как религиозное сообщество [28].

«Руський народ» в первой половине XVII в. – это «социально-структурированный этнос», который включал в себя шляхту, духовенство, казаков, а также непривилегированные слои и ограничивался территорией украинских воеводств [29]. Кроме того, «руський народ», по мнению П. М. Саса, мог включать в себя людей и неправославного вероисповедания.

Внеконфессиональное восприятие этого понятия не вызывает удивления, если мы говорим о среде православной шляхты, однако такое же восприятие его, по мнению П. М. Саса, могла разделять и казацкая старшина. Так, в 1632 г. гетман Иван Петражицкий Кулага писал на волынский реляционный сеймик о том, что будет до конца бороться за религиозные права «русского народа» и выразил надежду, что и шляхтичи, которым «мила добродетель и свобода, и все те, кто родился на русских землях», будут заботиться о том, чтобы «наш русский народ ни в чем не потерпел никакого унижения». На основании этого небольшого текста историк делает вывод о том, что для казацкого гетмана и его окружения все шляхтичи независимо от своего вероисповедания были соотечественниками и имели общую родину – «русские земли». Таким образом, по мнению П. М. Саса, запорожский гетман апеллировал к чувству локального патриотизма добродетельных людей, чей долг заботиться о том, чтобы «русский народ» чувствовал себя на своей земле духовно свободным и защищенным [30].

В связи с темой надсословности «русского народа» следует обратить внимание на статью американского историка Д. Алтоена, в которой он пересматривает устоявшееся в научной литературе понятие «польская нация» как политическая и сословная общность, представленная только шляхтой – надэтнической и надконфессиональной корпорацией. По его мнению, это понимание «шляхетского народа» сложилось лишь в XIX в. во время конструирования «большой польской нации», в то время как в XVI–XVII вв. «народ» понимали как языковую и культурную общность, состоящую из людей не только благородного происхождения [31].

Как нам представляется, говоря о надэтничности и надконфессиональности «русского народа», П. М. Сас невольно проецирует на украинское общество XVII в. историографические и идеологические конструкты XIX–XX вв., о которых писал Д. Алтоен.

Согласно П. М. Сасу, в Речи Посполитой уже в первой половине XVII в. якобы существовала «этнополитическая и ментальная обособленность» «руси» Украины от русинов Великого

княжества Литовского и «русских людей» Московской Руси; жители Украины воспринимали последних как иностранцев. По мнению украинского историка, эти отличия подтверждаются участием казаков на стороне польско-литовского войска в событиях периода Смуты, экономической конкуренцией между киевскими и московскими купцами в Киеве (см. петицию киевских горожан Томашу Замойскому), а также воспоминаниями Павла Алеппского [32]. Говоря о различиях между православным населением Московской Руси и Речи Посполитой, П. М. Сас не обходит стороной комплекс обращений жителей Украины к московским царям и патриархам. Он предлагает рассматривать их в жанровом контексте прошений, отразивших ситуативные и корпоративные интересы братчиков, казаков и духовенства, их узкое и субъективное восприятие событий. Так, в послании 1592 г. на имя Федора Ивановича львовские братчики апеллировали к исторической традиции, но не к общности происхождения («многоплеменный род российский» – не более чем православная общность, объединенная крещением Владимира). Царь Федор наследует власть от князя Владимира лишь в моральном аспекте царской власти. Протестация Борецкого 1621 г. и его обращение к Михаилу Федоровичу от 1624 г. с очевидными мотивами общности веры и исторического происхождения прочитаны историком в контексте защиты «Феофанова поставления», а также в жанре прошения, требующего соблюдения определенных риторических стереотипов. Апелляцию Борецкого к идее религиозной и этнической близости с Московской Русью также следует интерпретировать в риторическом контексте. Обвиняя казаков в сотрудничестве с Турцией, православный митрополит заявлял, что вероятнее было бы патриарху и нам, и казакам быть на стороне Москвы, с которой у нас одна вера, обряд, род, язык и обычай; при этом в одном ряду с православными русинами оказался и грек Феофан. Послания Исаии Копинского истолкованы историком как личные просьбы о помощи [33].

Вместе с тем, как указывает П. М. Сас, представления «о высокой степени исторической близости православных русских народов Речи Посполитой и Московского государства» были реальностью, характерной не только для иерархов киевской церкви, но и для низших слоев населения. В особе московского царя Борецкий ждал нового властителя если не для всего русского народа Речи Посполитой, то, по крайней мере, для себя лично и подчиненных ему епископов и запорожцев (миссия Исаакия Борисовича). В свою очередь, казаки смотрели на Москву как на естественного союзника и убежище в случае провала в войне с поляками. Эта точка зрения ранее была высказана М. Грушевским. Ссылаясь на Б. Н. Флорю, П. М. Сас цитирует «расспросные речи» начала 1620-х гг., когда запорожские казаки сообщали о своей готовности из-за религиозных притеснений изменить польскому королю и перейти в подданство другому монарху, при этом указывали, что «будут и татарова братья, не токмо что Москва» [34], из чего видно, что апелляция к Москве была лишь данью религиозно-политической конъюнктуры.

Схожую трактовку идеологического сопровождения украинско-московских контактов дает в своей книге Т. Ходана [35]. В прочтении польского историка царь мог бы стать защитником и наставником русинского народа, занимая в литургическом плане (здесь Т. Ходана ссылается на работы А. Наумова об образе правителя в византийском богословии) место правоверного монарха. Общее происхождение и близкие связи двух народов, однако, служат не идеологическому обоснованию воссоединения Украины с Россией – такой идеологии в конце XVI – начале XVII в. еще не существовало. «Этнический» аргумент лежит в более важной для отправителей и получателей послания сакральной плоскости: Москва должна поддерживать Киев прежде всего потому, что именно с берега Днепра вышло все восточное славянство, в т. ч. предки царя, именно из Киева славяне получили святую веру и дар крещения – небесную основу земного могущества Великой России. Киевская церковь – купель Московского царства и ее церкви, а ее сыновья, православные русины, – братья московского монарха [36]. Отношения с Москвой не отмечены идеологическим энтузиазмом, каковой ему приписывали сторонники «воссоединения». В действиях и письмах Борецкого нельзя найти проявления «общерусского сознания». И хотя его

младший сын, Андрей, был направлен в Москву, другой сын, Стефан, служил при дворе кальвиниста Кшиштофа Радзивилла [37].

Интересно отметить, что точно такое же символическое значение Я. В. Затылюк приписывает встрече митрополита Сильвестра Косова с посольством Бутурлина, приехавшим в Киев, чтобы принять присягу от горожан и украинского духовенства после Переяславской рады 1654 г. Киевский митрополит никак не отреагировал на недавние события в Переяславе, но подчеркнул прошлое Киева как «первопрестольного града» русских князей и приветствовал московского воеводу от лица главных героев киевской истории – апостола Андрея, князя Владимира и святых Киево-Печерского монастыря. В сложной игре барочных ассоциаций и смыслов можно найти тонкий намек на уникальный статус Киевской митрополии и на то, что древнейшая истинная церковь Руси находится не в Москве, а в Киеве – столичном граде исторических предков царя. Уникальность Киева как сакрального центра и его заглавное место в исторических традициях русского православия впервые были показаны Захарией Копыстенским и развиты в могилянский период в образе Киева как Нового Иерусалима. Отныне традиции «устной» полемики с униатами и католиками будут использованы в государственно-политической плоскости [38].

В своей книге Т. Ходана полемизирует с Б. Н. Флорей и М. В. Дмитриевым о степени влияния и интенсивности контактов между православным духовенством Речи Посполитой и московскими церковными и светскими властями. Отношения с Москвой, по его мнению, не были статичными, но в целом носили прагматичный и меркантильный характер. В соседнем государстве русины видели своих единоверцев; московский царь представлялся им покровителем и потенциальным защитником православной веры. Кроме того, Москву они рассматривали как место хранения древних и подлинных манускриптов (Герасим Смотрицкий, Исаия Каменчанин), образец благочестия (Иван Вишенский и Захария Копыстенский). Вместе с тем это не означало, что русины считали жителей Москвы единым с ними народом. В «Предисловии» к Острожской Библии Герасим Смотрицкий строго различает «народ» и «род»; «род», видимо, означал у него общеславянскую христианскую общность [39]. В Послании львовских братчиков Федору Ивановичу от 1592 г. речь идет о духовном родстве православных народов; потомками «рода российского» здесь названы также жившие во Львове греки, как впоследствии в Протестации Борецкого среди них окажется патриарх Феофан. А власть царя Федора распространяется только на северную часть территории Восточной Европы, заселенную православным «российским родом» [40].

Опыт столкновения с московской действительностью XVI–XVII вв., по мнению Т. Ходаны, показал, что Москва не могла гарантировать интеллектуальной поддержки и стать эталоном ортодоксии. Рассказывая о неудачном опыте Лаврентия Зизании, польский историк ссылается на В. М. Живова, который видел в его случае пример отношения к православным выходцам из Речи Посполитой как этнически чуждым («иноверство превращается в инородство»). А Т. А. Опарина предпочитает говорить в этой связи о московской подозрительности по отношению ко всем православным, находившимся под властью иноверцев [41].

Острее всего разрыв ощущался в годы, когда киевским митрополитом был Петр Могила. В это время интеллектуальные круги киевской митрополии реформировали церковную жизнь, опираясь на латино-польские модели. Считая себя лояльными гражданами Речи Посполитой, они, тем не менее, выстраивали локальный «патриотизм» и подчеркивали автономию «русского народа греческой религии» как по отношению к своим инославным согражданам, так и к единоверцам из Московского государства [42].

По словам Т. Ходаны, отношение православных жителей (преимущественно духовенства) Речи Посполитой к Москве и московскому православию отличалось «поразительным напряжением» между этноконфессиональной общностью и принадлежностью к другому государству с иной, чем в Московском царстве, социально-политической системой и интеллектуальной культурой. Т. Ходана указывает на «цивилизационные» различия между православными культурами Украины и

России: участие иноверцев в деле защиты православия (т. е. в религиозной полемике с католиками и униатами) в Украине, частные типографии, не зависимые от церковной иерархии братства, т. е. все это объясняется гуманистическими и реформационными влияниями [43]. Он также указывает на польско-латинское или католическое влияние на украинскую православную литургию, обрядовую жизнь и школьное образование. Внешние западные заимствования на византийско-православную основу создавали невольное противопоставление между цивилизацией и культурой, с одной стороны, и конфессией и религией – с другой [44]. При этом киевское православие, впоследствии ставшее базой украинской современной национальной идентичности, названо «локальной традицией». Заметно при этом, что в выстраиваемых Т. Ходаной схемах очень много умозрительного [45].

Проблемам идентичности украинско-белорусского общества Речи Посполитой посвящен ряд публикаций Ф. Сысина. На основе летописей и исторических сочинений конца XVI – XVII в. (Львовской, Густынской, хроники Софоновича и Синописиса Гизеля) Ф. Сысин исследует представления о «Руси», «России», «Украине» и «русском» населении этих территорий. Так, сравнивая сочинения Софоновича и Гизеля, он отмечает, что в первой хронике редко упоминаются «Россия», «Малая Россия», но есть «русь», «русское панство», «русская вера» и «русская нация», в то время как в Синописисе все чаще звучат «российский», «малороссийский», «великороссийский», «запорожский». По мере того как «Россия» начинает обозначать Московское царство, все чаще в лето- и историописании этого времени мы встретим «Малую Россию», «малороссийский», «великороссийский». Что касается «Украины», то это прежде узко региональное понятие, обозначавшее Приднепровье, распространяется на земли Левобережной Украины и ассоциируется с Гетманщиной [46]. Различия между «русью» Украины и Литвы в летописях не отмечены. Киев, Львов и Вильно принадлежали к одному культурному полю [47].

По наблюдениям историка, в украинских летописях (за исключением Синописиса) нет какого-либо интереса к истории Московской Руси. Одновременно с этим в Густынской летописи (ее авторство или приписывают Захарии Копыстенскому, или относят к более позднему времени – второй половине XVII в.) можно встретить констатацию древнерусского единства. Расселившиеся в Восточной Европе (Сармации) славяне «различно презывахуся: Поляне, Древляне, Севери, Кривичи и проч. Но обаче аще и различие есть во именовании волостямъ, но вестно есть всемъ, яко сии все единокровни и единораслы, се бе суть и ныне все общеединым именем Русь нарицаются» [48]. Вместе с тем автор летописи отделяет «русь» от Москвы (скорее, как политонима) [49]. Русины осознавали свое религиозное, культурное и даже этническое родство с жителями Москвы, но отделяли себя от них, как от подданных другого монарха, с другой церковной юрисдикцией. Для столь разного круга православных авторов, как Иван Вишенский и Мелетий Смотрицкий, «русский народ» Речи Посполитой отличен от жителей Москвы, вместе они исповедуют одну веру или составляют надэтническое единство, основой для которого является религия, а отличительной чертой – «обрядово-языковая традиция» (язык литургии) [50].

Как отмечает Ф. Сысин, понятие «народ» используется летописцами для обозначения «русской» общности с общими вероисповеданием и историей, но приписывать этой общности национальное самосознание до конца XVII в. было бы преждевременным. Вместе с тем историк отмечает большое влияние польской литературной и историографической традиции на возникновение и развитие национальных представлений и понятий в украинских текстах [51].

По мнению Ф. Сысина, понятия *natio* и *patria* обретают современную национальную окраску только в результате создания Гетманщины – в «казацких хрониках» – на рубеже XVII–XVIII вв. Тогда происходит более глубокое осознание различий между «украинцами» и «русскими», которые уже не заслонить прежними «теориями о династических правах и историческом происхождении» [52]. Для новой политической, социальной и культурной реальности нужны новые «национальные имена» – Малороссия, казацкая Украина, «сарматоказацкая» Малороссия,

«казакорусский» народ и др. В этом отношении Ф. Сысин следует за работами З. Когута, который показывает, что казацкие хроники Г. Грабянки и С. Величко представляют собой отличный от церковного и во многом противостоящий ему исторический нарратив. Казацкие авторы ведут историю украинских земель не от сотворения мира или образования древнерусского государства, но от восстания Богдана Хмельницкого. Они предлагают иную, чем в монастырских летописях, историю происхождения казачества, выводя его либо из хазар, либо из сарматов. В их текстах Малая Русь отделена от Великой России. Обе они объединены под властью одного царя на условиях добровольного договора, подобного тем, какие прежде были заключены с польскими королями. Как и короли Польши, русские цари должны соблюдать права и вольности казацкого войска [53].

Как констатирует Ф. Сысин, мотивов, в которых можно увидеть выражение этнонационального самосознания украинцев, не так уж много в источниках времен Хмельницкого [54]. Интерпретация восстания как национального движения была предложена значительно позднее – в летописях Г. Грабянки и С. Величко в начале XVIII в. Участник польско-украинских переговоров зимы 1649 г. львовский подсудок Войчех Мясковский приписывал Б. Хмельницкому желание стать правителем русских земель, границы которых будут простираться «до Холма, Галича и Львова» [55]. В этих словах якобы прочитывается стремление гетмана встать во главе воссозданного древнерусского государства. Составленные при жизни Хмельницкого панегирики также сравнивают украинского гетмана с князем Владимиром. Кроме того, гетман якобы заявил, что в отличие от Литвы Русь никогда не заключала договоров с Польшей [56].

Ф. Сысин предлагает искать зачатки национального самосознания, т. е. представления о некоей политике, основанной на традициях «русского народа», в шляхетском региональном партикуляризме – в том, что в польской историографии изучал А. Зайончковский [57]. В этом смысле понятие «русского народа» по аналогии со «шляхетским народом» является надэтнической и надконфессиональной категорией [58]. Героем книги Сысина стал православный магнат Адам Кисель с его неразрешимой дилеммой – политической лояльностью к «сарматской» нации Речи Посполитой, которая все больше становилась католической, и верностью древней «Руси» [59]. По мнению Сысина, идея «русской политики», отдельной как от польской, так и от московской политических систем, нашла свое отражение в Зборовском договоре, а затем в Гадячском проекте [60].

Ту же проблематику, что и Ф. Сысин, рассматривает в своей диссертации и ряде статей Д. Ю. Степанов. Он анализирует сосуществование в источниках третьей четверти XVII в. разных взглядов на соотношение малороссов и великороссов, определяя эти взгляды как «общерусский» и «малороссийский». В первом случае Д. Ю. Степанов выделяет три важных мотива, присутствовавших как в украинских, так и московских источниках середины и второй половины XVII в.: единство «русского поколения», объединявшего население Великой и Малой России; конфессиональная общность (единство крещения); преемственность династии Романовых от князя Владимира Святославовича и «благочестивых князей российских». Не только духовенство, но и казацкая старшина трактовала Переяславские статьи 1654 г. как «воссоединение» «всероссийских сынов» под скипетром русского царя. Одновременно с этим существовали представления, отделявшие население Украины от жителей Московской Руси («хазарская легенда»), и даже в Синописе «российский народ» не является чем-то цельным и однородным [61]. По мнению исследователя, этнонациональные идентичности украинского населения в середине и во второй половине XVII в. находились только на стадии зарождения и включали в себя различные модели и трактовки.

О влиянии церковных идей об этнической близости великороссов и малороссов на светскую часть украинского общества во второй половине XVII в. писал К. А. Кочегаров. Он же указывал на конкуренцию между взглядами на прошлое и отношения с Москвой между киевским духовенством и казацкой старшиной [62].

Заключения Д. Ю. Степанова и К. А. Кочегарова не совпадают с выводами Т. Г. Таировой-Яковлевой о том, что к 1654 г. и позднее у казацкой старшины уже существовало сложившееся национальное самосознание в виде идеи о политическом суверенитете и разделенности «русского» и «московского» [63]. Так, Д. Ю. Степанов отмечает, что представления об «отчизне» в казацкой среде второй половины XVII в., вопреки мнению Т. Г. Таировой-Яковлевой, оставались все еще весьма размытыми и более понятные казакам религиозные мотивы стояли выше неясной идеи о «национальной» родине. Так, Б. Хмельницкий заявлял: «Хороша нам земля наша отчая, но вера врожденная милее должна быть, за которую мы всегда умирали с готовностью» [64].

Ряд важных исследований по проблематике национальных представлений в культуре Украины и Белоруссии посвятил Б. Н. Флоря [65]. В одной из своих статей он проводит ревизию теории складывания трех народностей в позднее Средневековье. В частности, на основе ряда польских источников XVI в. Б. Н. Флоря показывает распространенность представлений о религиозном, языковом и даже этническом единстве восточных славян [66]. Как предполагает историк, польский взгляд на единство «руси», возможно, отражал представления восточнославянской среды Польско-Литовского королевства, поскольку польские авторы были совершенно не заинтересованы подчеркивать ее единство, тем самым косвенно признавая справедливость посягательств Москвы на «древнерусское наследство» [67]. При этом этницизированные концепции единства православных жителей Речи Посполитой и Московской Руси в ученой киевской среде были впервые озвучены только в 1621 г. Речь идет о двух ветвях «Иафето-Росского поколения» в Палинодии Захарии Копыстенского, которое дало основание могущественному древнерусскому государству [68].

Представления о соотношении московской «руси» и «руси» украинско-белорусских земель в польской ученой культуре стали меняться в последней четверти XVI в. В Хронике М. Стрыйковского предложена модификация знаменитой легенды о трех братьях, к которым примкнул брат Москва; Русь и Москва – разные народы, хотя Ростов и Рязань – «русские города», а «счастливый русский монарх» Иван III правит «русскими княжествами» [69].

Традиция различения «русских» Речи Посполитой и москвитян укореняется только после Брестской унии как в униатской, так и в православной среде. Примерами могут служить процитированные выше слова Ипатия Потeya, а также сочинение “*Sowita wina*” («обращая внимание на то, что по одному из спорных вопросов совпадают мнения «русских» и «московских» летописей, автор констатировал, что это мнение, видимо, соответствует истине, так как здесь соглашаются между собой «писатели двух наций, с давних времен между собой не согласных») [70].

По мнению Б. Н. Флори, церковные понятия «Великая Русь» и «Малая Русь» также следует рассматривать как одно из существенных проявлений представлений о том, что восточные славяне России и Речи Посполитой – это два разных общества и два разных народа, хотя и тесно связанные части некоего целого [71].

В то же время те же самые авторы в других высказываниях и при других обстоятельствах могли говорить о близости, если не о единстве восточных славян. Автор “*Sowita wina*”, Иосиф Вениамин Рутский, сообщал итальянцам, что «Россия» – это не только Волынь, Подолия и другие восточнославянские земли Речи Посполитой, но и «сама Московская империя», и в прошлом вся Русь подчинялась киевскому митрополиту. Жители Московии называют русских из Речи Посполитой «своими братьями». Литературный язык у них совершенно одинаков, а разговорный отличается как язык жителей Рима от языка жителей Бергамо [72].

Б. Н. Флоря констатирует, что процесс этнической дифференциации восточных славян в Речи Посполитой и России в конце XVI – первой половине XVII в. зашел достаточно далеко, но представления о единстве всех восточных славян играли все еще важную роль. Они получили свое развитие в годы Хмельнитчины. При заключении Переяславских соглашений 1654 г. обе

стороны апеллировали к временам князя Владимира. Например, нежинский протопоп Максим Филимонович в речи перед царем 27 сентября 1654 г. восхвалял Божий промысел, который побудил царя «дабы расточенных сынов русских злохитрием лятцким воедино собрал, разделенных составов тело русского великого княжения совокупил, ... дабы преславное имя русское в Малороссии уничтожено и гноищем насилствования ляцкого погребенное воскресил и в первое достояние привел» [73].

Б. Н. Флоря сделал очень важный шаг в изучении представлений о «русском» в низовых слоях украинско-белорусского общества. На основе сохранившихся в разных частях архива Разрядного приказа «расспросных речей» выходцев из Украины, среди которых были простые казаки, рядовые горожане, купцы, монахи, паломники и иностранцы, а также засланные в Речь Посполитую русские осведомители, Б. Н. Флоре удалось воссоздать взгляды на «русское» и «польское» в среде «простого» православного народа Речи Посполитой. В этих источниках, по его заключению, выражено «устойчивое представление, что мир состоит из многих народов, у каждого из которых есть своя вера. Такое положение вещей представлялось естественным. Католическая вера, как вера иного, польского народа, не вызывала какого-либо осуждения или враждебного отношения» [74]. Религиозный конфликт между православными, католиками и униатами люди того времени описывали в «этнических категориях». Обращение в унию и даже всего лишь подозрение в симпатиях к «латынской вере» служили достаточным основанием, чтобы посчитать, будто этот человек изменил «русской вере», соответственно, «русскости», и перешел в «польскую веру», «обляшившись». Одновременно тех, кто принял православие, называли «руси́нами», что совпадает с данными об отношении к крестившимся иноверцам в Московской Руси [75].

Выводы исследований Б. Н. Флори перекликаются с результатами работ О. Б. Неменского, который, анализируя полемическую письменность, порожденную Брестской унией, обнаруживает, что отказ от православия зачастую рассматривали как разрыв связей с «русским народом», родовое отпадение; униаты, с точки зрения их противников, переставали быть частью «русского народа» и, соответственно, не имели права говорить от лица «руси» [76]. Этничность и религиозная принадлежность воспринимались православными авторами как неразрывно связанные. Как выражается О. Б. Неменский, в глазах Захарии Копыстенского «конфессия имеет народную привязку, а не сепаратно людскую» [77]. В этом отношении присущие католическим и униатским авторам представления о «русском народе» как народе, который мог включать в себя и православных, и католиков, и протестантов, серьезно отличались от представлений о «русском народе», распространенных среди православного духовенства и не-шляхетского православного населения Речи Посполитой. В полемических произведениях того времени нашли свое отражение и драматическая раздвоенность «руси» после 1596 г., и попытки ее преодоления. В низовом же сознании, у казачества и части братчиков, конфликт униатов и православных представлялся исключительно как борьба между «русью» и «ляхами», «русской» и «ляшской» «верой» [78].

С другой стороны, в «Верификации невинности» Мелетия Смотрицкого мы встречаем редкую отсылку к «крови» как критерию этничности: «Ведь не вера русина русином, поляка поляком, литвина литвином делает, но происхождение и кровь русская, польская и литовская». Однако, как устанавливает О. Б. Неменский, в более поздних своих текстах к понятию русской «крови» М. Смотрицкий уже не возвращался [79]. По мнению Д. Фрика, хотя упоминание «крови» используется им как маркер этнической общности; последняя выступает одновременно религиозной группой, следовательно, «кровь» лишь усиливает аргумент в пользу того, что религия делает народ народом, и она его главный атрибут. Адресатом М. Смотрицкого в данном сочинении являются униаты – отступники от православной веры; он взывает к их «крови», т. е. к их «православию» [80]. Столь тесное переплетение этнического и конфессионального Д. Фрик называет «постреформационным кодом» [81].

По мнению О. Б. Неменского, апелляция к «русской вере» и «славенскому» народу, в составе которого оказываются «русские» по обе стороны московско-польской границы, и у Захарии Копыстенского, и в последующих православных церковных сочинениях является отражением «общерусского» сознания, в котором тесно переплетены этнические (общая историческая память) и конфессиональные начала. Вместе с тем, как показывает автор на примере Палинодии Захарии Копыстенского, «русскость» была многозначным понятием. «Русский народ» одновременно принадлежал к нескольким «воображенным» сообществам: он тождествен русской церковной организации, он часть константинопольской патриархии, а также наследник постбиблейского «яфето-росского поколения». Русь могла включать в себя территории как одной лишь Киевской митрополии, «России» (и тогда «Москва» отлична от «России»), так и Московской Руси, Великой России [82].

Неубедительно, на наш взгляд, мнение Д. В. Боднарчука о том, что именно этническое, а не религиозное сознание играло существенную роль в русинской идентичности. Свою точку зрения автор оправдывает, в частности, цитатой из Защиты верификации М. Смотрицкого [83]. Д. В. Боднарчук считает, что «основным “маркером” “русской” идентичности в Руском воеводстве и окрестных “русских” землях было “русское происхождение”, т. е. принадлежность “по крови” к “русской” этнокультурной группе» [84].

Понятие этнонационального самосознания часто выступает в современных исследованиях зонтичным, им охватывается и политическая культура, и отношение к собственной «этической» общности и соседним народам, и историческая память, и язык. Многие из историков до сих пор апеллируют к национальным конструкциям историографии конца XIX – начала XX в., нашедших свое отражение, в частности, в работах М. Грушевского и В. Липинского, и считают национальный характер и язык маркерами этнической границы [85]. Для большинства исследователей «русский народ» Речи Посполитой это и протонациональная, и социальная (русская шляхта), и культурно-историческая (культурно-языковая), и религиозная общность. Те исследователи, которые находят в «руси» XV–XVII вв. выражение протонационального самосознания, обычно полагаются на работы примордиалистов, которые видят истоки современных наций в средневековых дискурсах идентичности и лояльности (Дж. Армстронг, А. Гастингс, Э. Смит и др.) [86]. Их противники, напротив, показывают, насколько сильно средневековые корпоративные общности отличались от современных наций и насколько слабо в их иерархии ценностей были развиты представления о собственной территории, культурной общности и исторической памяти [87].

Как правило, национальные историографии основаны не на сравнении, но противопоставлении, на создании односторонних идеологических форм, на стремлении увидеть унифицированные идентичности и лояльности, поэтому игнорируют или с подозрением относятся к каким-либо множественным, переходным, незавершенным или гибридным формам. Не согласная с таким подходом Д. Броджи-Беркофф, отталкиваясь от невозможности выделить какие-либо «национальные» особенности восточноевропейских культур XVI–XVII вв., предлагает выработать новый функциональный и интертекстуальный подход к культурным исследованиям в данной области. Обращаясь к украинской культуре XVII в., она указывает на ее плюрализм, культурный синкретизм, многосоставность, восприимчивость к внешним влияниям [88]. При этом Д. Броджи-Беркофф пишет о культурной и религиозной преемственности между православной культурой Речи Посполитой и культурой Киевской Руси (гомилетика, экзегеза), видя в этой преемственности то, что отличает украинское православие от религиозной культуры Московской Руси.

Еще более радикальный вариант такого критического подхода был предложен Д. Фриком в статье о Лазаре Барановиче. В ней он указал на незавершенность конфессионализации украинского общества XVII в. и невозможность определения украинского проповедника не только как «поляка», «русского», «украинца», но и как «православного» и «католика» [89].

Исходя из тех же посылок, что и Броджи-Беркофф, Н. Н. Яковенко обосновывает взгляд на проблему украинской идентичности XVI–XVII вв. как многосоставную и иерархичную. Она выделяет несколько «проектов» русской идентичности Речи Посполитой. Один из них – «роксоланский», где доминируют социокультурные начала, клиентальные лояльности и дискурс надконфессиональной идентичности народа-шляхты. Другой проект – «русский», или «российский», он отразил православную идентичность львовских братчиков, оказавшихся под влиянием греческих патриархов еще до заключения Брестской унии. Третий тип – смешанный, в котором совместились и латинский «роксоланский», и антилатинский «российский» тренды; этот тип идентичности распространился в могилянский период. Из культурной идентичности восточнославянского общества Речи Посполитой практически полностью исключена какая-либо связь с Московской Русью [90].

Отдельное внимание Н. Н. Яковенко уделяет циклу панегириков в честь Константина Острожского. В этом отношении она поддерживает наблюдение Т. Хинчевской-Хеннель о выдающейся роли Константина Острожского в формировании «национально-политической» русинской идентичности. Род Острожских назван в панегириках потомками киевских князей; рядом с Владимиром и галицко-волыньскими князьями появляется фигура «прадеда» Руса, при этом его удел – территория только коронных земель Речи Посполитой, т. е. Подолии, Волыни, Киевщины и Галицкой Руси, а значит, в него не входят славянские земли Великого княжества Литовского [91].

Вместе с тем любопытно отметить, как Н. Н. Яковенко «национализует» отмеченный Д. Броджи-Беркофф кросскультурный ландшафт восточнославянских земель Речи Посполитой. Так, по ее мнению, различать украинские и белорусские земли начали раньше, чем думает большинство исследователей [92], а «могилянская» традиция употребления имени «Россия» в большинстве случаев имеет в виду не столько земли Киевской митрополии, сколько их польскую (украинскую) часть. Кроме того, по ее мнению, идея общности западных и центральных украинских земель в представлениях современников, не исключено, могла быть выражена сильнее, чем это полагали прежде [93].

В пространной рецензии на книгу С. Н. Плохия о казачестве [94] “*Cossacks and religion*” Н. Н. Яковенко выступила против укоренившейся в историографии связки казачества и «русского» народа Речи Посполитой, отметив, что между казаками и жителями, например, Волыни никогда не было чувства социальной солидарности и во время их восстаний казаки представлялись городским жителям враждебной силой. Н. Н. Яковенко убеждена, что «православно-казацкая нация» – не более чем сконструированная в головах обиженных православных иерархов фикция. С другой стороны, она предостерегает от абсолютизации религиозных мотиваций и экстраполяции полемического накала на социальную жизнь региона. Ссылаясь на исследование М. Довбищенко, Н. Н. Яковенко отмечает мирный характер распространения унии на Волыни и отношений между униатами и православными соответственно. Как она предполагает, «идентичность православных и униатов (как шляхты, так и городского простонародья) не была контрастной, так как опиралась на более прочную основу, чем ту, которую декларировали иерархи разделенных церквей, и этой основой, следует думать, служила традиционная этническая культура – аморфная, невербализованная, но, тем не менее, необычайно устойчивая и неизменная» [95]. Остается не совсем ясно, однако, что Н. Н. Яковенко имеет в виду под «этнической культурой», не зависимой от религиозной пропаганды и ставшей «скрытой структурой украинского прошлого».

Новые исследовательские результаты может дать транснациональный подход, например, при изучении военного и культурного пограничья, отношений центра и периферии [96]. Так, Л. Бережная отмечает чрезвычайное разнообразие пограничных зон Речи Посполитой в различных сферах жизни. На этих территориях параллельно шли процессы сегрегации и ассимиляции,

религиозной диверсификации и конфессионализации; это были зоны и взаимного культурного обмена, и конфликтов.

Монография С. Н. Плохия «Происхождение славянских наций» предлагает обобщенный обзор данных из области истории идентичностей православных обществ Восточной Европы. Она охватывает длительный период от Киевской Руси до XVIII в. и сосредотачивается на проблеме возникновения восточнославянских «национальных» идентичностей в раннее Новое время. С. Н. Плохий подчеркивает конструктивистский характер религиозной и этнической идентичностей и допускает, что представления, выработанные церковными и светскими элитами, проложили путь в сознание «безмолвствующего большинства». Так же, как и Н. Н. Яковенко, С. Н. Плохий говорит о целом ряде дискурсов «русских» идентичностей, дополнявших друг друга и конкурировавших между собой: индивидуальных (например, М. Смотрицкий) и коллективных; ренессансных и региональных (панегирики роду Острожских и идея «русского княжества»); светских (шляхта и казаки) и церковных. Историк обращает также внимание на роль Константинопольского патриархата и греческого духовенства в создании дискурсов «русской» идентичности православного населения Речи Посполитой. В годы правления Петра Могилы в Киевской митрополии и политики религиозной терпимости при Владиславе IV, по мнению С. Н. Плохия, сложился новый инклюзивный проект русинской идентичности «примиренной нации». Он считает, что «русская национальная идея» не была монополизирована шляхтой, так как видно, что религиозные и национальные вопросы присутствовали в сознании широких кругов населения [97].

С. Н. Плохий много места уделяет сравнению дискурсов «русской» идентичности Речи Посполитой и Московской Руси. По его мнению, они различались по происхождению и по структуре. В Московском государстве они вырабатывались при царском и митрополичьем дворах, в то время как в Речи Посполитой создавались широким кругом светских и духовных лиц, имевших доступ к типографиям. Что касается структурных различий, то здесь С. Н. Плохий говорит о предполагаемой культурной монолитности Московии и культурно-религиозном разнообразии Речи Посполитой, патримониальном характере власти в Москве и совершенно иной системе публично-правовых отношений в Польско-Литовском государстве. Соответственно, если в Московской Руси идентичность строилась вокруг династии и патримониального режима, то в Речи Посполитой – вокруг религии и этничности [98].

Согласно выводам С. Н. Плохия, несмотря на общую с Московской Русью терминологическую номенклатуру и обращение к общему историческому наследию и теме религиозного единства, воображаемое «русское» сообщество Речи Посполитой не включало в себя жителей Московского государства [99]. С. Н. Плохий объясняет этот факт обстановкой после Брестской унии и полемикой, которую уния породила. Прежние представления ряда православных авторов о «большой Руси», включавшей в себя также Московию, исчезли, и после 1596 г. речь шла только о Руси, чьи воображаемые границы совпадали с границами Киевской митрополии. После войн 1648–1667 гг. в новых политических условиях идея единения русинов и москвитов в рамках «славено-российского» народа, тем не менее, станет революционным нововведением автора Синописа [100]. Однако труд Гизеля следует рассматривать только как отражение лишь одной из конкурирующих идеологических стратегий последних десятилетий XVII в.

С. Н. Плохий несколько раз отметил при этом, что процесс конфессионализации, нивелировавший многие из отличий между идентичностями Москвы и Речи Посполитой, порождал изменения в идейных ориентациях, вследствие чего религиозная лояльность становилась определяющей.

«Руськое» и «общерусское» в дискурсах протонациональной идентичности украинско-белорусских земель

Зададимся вопросом, какое именно место в изучаемых историками дискурсах протонациональной идентичности восточнославянского населения Европы XV–XVII вв. занимали мотивы особой идентичности «русского» народа Речи Посполитой и «общерусской» идентичности православного населения обоих восточноевропейских государств – Польско-Литовского и Московского?

Разумеется, все, кто сколько-нибудь приобщен к этой области знаний, понимают, что в источниках XV–XVII вв. об украинцах и белорусах как двух отдельных народах в современном смысле и речи не шло. Но вот хоронимы «Русь» и «русские» («руськие», «русины», “*Rutheni*”) в Речи Посполитой широко употребляли. Что именно стояло за именем «русины» / «руський народ» в Польско-Литовском государстве? Вопреки широко распространенным и претендующим при этом на научную адекватность мнениям, утверждающим, что все более или менее выяснено, многое остается неясным.

С одной стороны, в украинско-белорусской культуре XVI–XVII вв., как и в культурах Западной и Центральной Европы, были распространены представления о том, что «руський народ» Речи Посполитой составляет одну из ее *nationes* и этот «народ» отличен от народа Московской Руси. С другой стороны, с конца XVI в. в сохранившихся источниках можно найти следы дискурса, предмет которого «российский православный народ» по обе стороны границы между Московским государством и Речью Посполитой (для ясности можно было бы говорить о дискурсах «общероссийского» или «общерусского» самосознания). Украинско-белорусские источники позволяют увидеть, как в конце XVI – первой половине XVII в. рождалось общерусское самосознание (дискурсы такового), т. е. представления о русских в таком варианте, который включает в себя православное население и Московской, и Польско-Литовской Руси.

Говоря о складывании (рождении) таких дискурсов, мы исходим из принятого мнения, что они как будто исчезли из культуры Литовско-Польской Руси или даже вообще с самого начала, с XIV в., были им чужды. Однако объективности ради нужно отметить, что внимательное чтение скудных источников XIV–XVI вв. заставляет не раз усомниться в справедливости мнения об отсутствии или забвении представлений об «общерусском единстве» в культуре украинско-белорусских земель в XIV–XVI вв.

Так или иначе, вплоть до конца XVI в. в православных источниках русского и украинско-белорусского происхождения мы не находим явно выраженных, эксплицитных и отрефлексированных представлений о том, что русские Московской Руси и русины Польско-Литовской Руси составляют один *народ*. Такого представления нет в постоянном, каждодневном обиходе книжной культуры и канцелярий (это не значит, что его нет где-то на заднем плане, в сусеках памяти и текстов) ни с русской (московской), ни с западнорусской (украинско-белорусской) стороны. А что есть?

Московская Русь устами и пером своих книжников, дьяков и части элит мыслит себя общностью, которая продолжает традиции Киевской Руси, но Литовско-Польская Русь остается при этом как бы за бортом «Русской земли».

Оказавшаяся в составе Речи Посполитой Юго-Западная и Западная Русь, в свою очередь, устами и пером своих книжников, канцеляристов и части элит заявляет себя руським, русинским народом внутри Речи Посполитой, притом Московская Русь для них чаще всего (хотя и далеко не всегда) – «Москва», московский народ, иной народ.

Подчеркнем: речь идет о доминирующих тенденциях в культуре Московской Руси и украинско-белорусских земель. Рядом с ними были, конечно, и не-доминирующие. В целом же можно согласиться, что вплоть до XVII в. дискурсы «общерусского» самосознания, скорее, отсутствуют,

чем присутствуют в украинско-белорусской культуре. Во второй половине XVII в., после присоединения части Украины к России, ситуация, как мы хорошо знаем, станет совсем иной.

Что произошло за этот столетний период? Это один из вопросов, в изучении которого сделаны лишь первые шаги и который, соответственно, еще предстоит изучать. Однако, как показывает состояние историографии, уже накоплены достаточные основания для гипотезы, что церковная и отчасти светская «интеллигенция» украинско-белорусских земель в конце XVI – начале XVII в. выработала тот дискурс, который лег в основу «общерусского» самосознания XVIII–XIX вв.

Собственно, первый исследовательский зондаж в этой области был предпринят еще другом Гоголя М. А. Максимовичем [101]. Он в свое время прямо заявил, что хочет отозваться на появившееся «толкование о том, будто Киевская и вся Западная *Русь* не называлась *Россией* до ее присоединения к Руси восточной; будто и название *Малой России* или *Малороссии* придано Киевской Руси уже по соединении ее с Русью Великой или Московскою. Чтобы уничтожить навсегда этот несправедливый и нерусский толк, надо обратить его на исторический вопрос: когда в Киеве и других западнорусских областях своенародные имена: *Русь*, *Русский*, начали заменять, по греческому происхождению их, именами *Россия*, *Российский*? (курсив здесь и далее мой. – М. Д.)» [102]. Изучив ряд релевантных текстов (предисловия к киевским и иным старопечатным изданиям, ряд официальных документов, переписку), Максимович пришел к выводу, что распространение имени «Россия» и понятия «российский» применительно к украинским землям начинается с 1590-х гг.

Как это ни неожиданно, но систематического изучения тех же текстов после Максимовича за полтора прошедших века никто не предпринял. В частности, пока еще не получено ответа на вопрос, стояли ли за этими дискурсами «российского» представления об «общерусской» идентичности или представления о польско-литовской Руси, чья идентичность отлична от идентичности Руси московской? Тем не менее это, как мы видели, не мешает циркуляции концепций, которые претендуют на обобщение сведений источников и накопленного историографического опыта.

Что же показывают источники, изучение которых начато Максимовичем? Никак не претендуя на сколько-нибудь окончательный ответ на поставленные вопросы, приведем ряд характерных примеров.

Написанное настоятелем Киево-Печерского монастыря Елисеем Плетенецким первое предисловие к Часослову 1616 г. содержало обращение к «православному роду Российскому, сыном Церкви Восточная» [103]. Идет ли речь о православных русинах одной лишь Речи Посполитой? Ответ дают иные тексты того же рода и того же времени.

Захария Копыстенский во втором предисловии к тому же Часослову 1616 г. обращается к читателю так: «...правоверный христианине, и всяк благоговейный читателю, от нарочитых мест в России кийовских, сиречь от Лаври Печерския Кийовския» [104]. Далее речь идет о поклонении на Восток, ибо там лежит «отечество наше райское», особом статусе Иерусалима в памяти православных верующих, о связи Иерусалима и Константинополя, который также лежит на Восток, и говорится: «Церкви же Константинопольской, матери своей, ей же мы Росси подлежим, непременно повнуемся», имея в виду, что она с «первородной иерусалимской» во всем «согласуется» [105].

В написанном в те же годы предисловии к изданному в 1616 г. в Евье «Евангелию Учительному» говорится о значении перевода «з кгрецкого и словенского языка на русский» [106]. В то время считалось, что автором составленных в XIV в. поучений был константинопольский патриарх Каллист, который в «казанях» на греческом языке «греческий народ свой учил», а те же «казаня» в переводе стали доступны «народови нашему словенскому». Однако «теперь» этот язык стал «малопожиточен», поэтому труд Каллиста «знову переложенеюм его на язык наш простой русский, якобы з мертвых воскрешон есть», «а выданем з друку на все широкии славного и старожитного народу росийского краины разослан будучи», поможет каждому верующему

противостоять ереси и пр., и «многим, албо рачей и всем руского языка, якоколвек оумеемым, потребен и пожиточен быти может» [107].

У нас нет решительно никаких оснований видеть в «славном старожитном народе российском» одних лишь украинско-белорусских русинов.

В первом предисловии к Анфологиону (службы избранным святым) от 1619 г. от лица Елисея Плетенецкого говорится о святых «от начала в церкви российстей, яже от вѣстока просвещеной, вѣсиавших» [108], и в число напечатанных служб внесены службы московским митрополитам Петру и Алексею, Федору Смоленскому и Ярославскому, чадам его Давиду и Константину.

Во втором предисловии к тому же изданию от лица всех иноков Киево-Печерского монастыря воздана хвала самой практике книгопечатания, ибо книги пользуют «христианский род в многих различных родех, и самем тем нашем российстем» [109].

В том же 1619 г. в Рохманове было издано «Учительное Евангелие» Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого, который в обращении к читателю писал, что «ревностию поревновал о спасении братии моей, рода моего российского» [110].

Десятью годами позже наместник Печерского монастыря Филофей Кизаревич, упоминая публикацию поучений аввы Дорофея, обращаясь к «благочестивому читателю», сообщал, что книга была издана «в общую пользу в благочестии светлосияющаго великаго и славнаго народа российского и прочих народов пресладчайшаго языка славенска, божественных писаний употребляющих, и в правоверии живущих» [111].

В изданных в 1624 г. Златоустовых «Беседах на деяния св. апостолов» [112] содержится обращение Елисея Плетенецкого к «пресветлому, правоверному и православному российскому родоу священного и мирскаго съсловия», в котором печерский архимандрит просит «пресветлый и православный роде яфетороссийский, священнии и мирскаго съслова сущий» принять публикуемую книгу [113]. В предисловии же, составленном Захарией Копыстенским, говорится о православной вере, дошедшей из Иерусалима, через 7 соборов, до Руси, которую «и до ныне якоже и Грекове ныне, и мы, Россове, с ними исповедующе неподвижно и непреложне съдержим»; в Иерусалиме пребывает непреложно православный патриарх и «ему же сполверны мы, россове» [114]. Говоря о Крещении Руси, Копыстенский пишет: «...по многих же летех благоволи Бог прийти томужде свету Евангелия Святого и в Россию», далее рассказывает об Андрее Первозванном, в лета «монархи российского преподобнии Отци, и просветиша Россию своим житием и чудодействы» [115].

«Ныне в России в типографиях (sic! – М. Д.) изобразуются книги, – продолжает Копыстенский, – и Дух Святой “оутеши паки народ славенороссийский” даровав нам книгу апостольских деяний, истолкованных Иоанном Златоустом. Пример апостолов подвигает “нас, Россов” на благоверную жизнь» [116]. Захария Копыстенский благодарит и восхваляет Константина Долмата, одного из дарителей монастыря и его типографии, и упоминает в связи с этим, что «оних лет княжата киевский и инии в России оумирали, которым наш Константин Долмат якобы природным ся стал и показал» [117], и «выславляет его и выхваляет весь народ православный российский миле и солодко» [118].

Говоря о значении Бесед, Копыстенский восклицает: «Приемлете его Иафетово племя Россове, и Славяне и Македонове; стяжите и Болгарове, Сербове и Босняне; облобызайте иж Истрове, Иллирикове и Далматове. Обрящете и Молдаване, Мултяне и Оугровлахове. Восприимете и вся широковластнаа Сарматиа възлюби и притяжи их. И все православнии сию святую... любезне приемлете книгу» [119]. Совершенно невозможно себе представить, чтобы, перечислив многие славянские «народы», Копыстенский забыл упомянуть русских из Московского государства. Следовательно, в «яфетово племя Россове», наряду с русинами Речи Посполитой, согласно такому взгляду на мир, входили и православные Московской Руси.

Мы ограничились лишь отдельными репрезентативными текстами, но перечень таких характерных примеров из украинско-белорусской православной письменности первой половины

XVII в. можно легко продолжить. Например, в заключении к первой половине «Книги о вере» (1620–1621), издатели, обращаясь к «чителнику правоверному», сообщали, что руководствовались «любовию Православных роду Российского церкви восточней власных сынов, для науки их» [120].

В январе 1626 г. члены Киевского братства обратились к московскому царю Михаилу Федоровичу с просьбой помочь содержать церковь и школу. Согласно риторике этого послания, Михаил Федорович – «*вся Московская земля, великия Россия и иных многих земель обладатель*» [121]; его прародители правили в Киеве, а «ныне же точию едва сень их обретающихся зрим, тяжце и неутешиме желяще [122], яко мы последний род сих зрети достигохом, на месте, идеже перве начало просвещением род российский истиннаго бога позна» [123].

Прекрасно известна формула из Протестации митр. Иова Борецкого (апрель 1621), поданная от имени «людей духовных и светских шляхетского и мещанского сословий народа русского», где употреблена формула: Москва, «с которой у нас одна вера и богослужение, одно род, язык и обычаи» [124].

Когда тот же Борецкий в окружной грамоте 1629 г. как «архиепископ Киевский и Галицкий и вся России» обращался ко «всем посполитом Росийского рода, как в короне Польской, яко и у великом князстве Литовском... людям» [125], ничто не предполагало, что «люди Российского рода» из Речи Посполитой не были частью «Российского рода вообще», разделенного польско-московской границей.

Поэтому, когда и в «Октоихе», изданном православными братчиками во Львове в 1630 г., в похвале Петру Могиле говорится, что его набожности «тешится не тылько Киев, але и вся Росийская земля», а в «Предсловии к читателю» указано, что это «братство церковное... в граде Леондополи, Малыя Россия, начало водружения приемши», «малороссийский дискурс» никак нельзя понимать как дискурс противопоставления Польско-Литовской Руси – Московской. И уж тем более как дискурс, который исключал бы православных жителей Московского государства из состава Руси и «русского народа». Яркое подтверждение именно такого прочтения нашего текста мы находим в пассаже, рассказывающем о подготовке Октоиха к печати. Тут сказано, что издатели опирались и на Октоих, изданный в Москве: «прежде же, со изводом Октоиха опасно исправленным в благоверном боголюбивом же и всесветлом царствии великороссийском в граде Москве... напечатаным... ему же и сей наш Октоих воследуя, вся тропари содержит» [126].

Из процитированных текстов однозначно следует, что «Малая» и «Великая» России составляют две части единого целого, подобно Великой и Малой Польше, Верхней, Нижней и «внутренней» Австрии и т. п.

Соответственно, до сих не изученные должным образом высказывания митр. Петра Могилы о России, «российской церкви» и «российском народе» [127] вовсе не обязательно имели в виду отдельный «народ», отличный от «народа» Московского государства. Такого рода высказывания знаменитого киевского церковного деятеля могут быть поняты как высказывания об одной из частей «русских» как православного этноконфессионального сообщества Восточной Европы.

Эти и им подобные украинско-белорусские источники первой половины XVII в. еще только предстоит подвергнуть фронтальному и систематическому внимательному прочтению. И тогда они создадут контекст для адекватного понимания посланий, направленных православным духовенством Речи Посполитой в Москву в эти же годы. Так, в декабре 1622 г. в послании Исая Копинского патриарху Филарету [128] он награждал последнего весьма странным титулом «преосвященного патриарха Великой и Малой Росии и до последних Великого океяну» [129]. самого себя в том же послании Исая Копинский называет «епископом и екзархом Малой Росии» [130]. Титулование царя Михаила Федоровича «государем царем и великим князем... вся Руси» [131] приобретало в таком идейном обрамлении субверсивный, «подрывной» характер.

Хорошо известно, что дискурсивная риторика «общерусского единства» расцветет при Богдане Хмельницком и далее во второй половине XVII в. Этот сюжет весьма хорошо изучен. Однако и тут систематическое изучение всех доступных источников с точки зрения того, как в них разворачивались дискурсы единства и «не-единства» Руси, – дело будущего.

Все названные и многочисленные иные примеры такого рода могут быть прочитаны в контексте других памятников, в которых «общерусская тема» звучит более или менее эксплицитно. И, видимо, обнаружится, что дискурсы «общерусской» идентичности стали формироваться (или лишь актуализироваться?) уже во второй половине XVI в., в эпоху «православного возрождения» в украинско-белорусских землях. Примером тому может служить предисловие Герасима Смотрицкого к Острожскому изданию Библии 1581 г. Там он обращается от имени Константина Острожского к «сынам восточной церкви» «в русском народе»: «Вам же, о Христе избранным прежде век по предуведению вечного Бога *в народе русском сыном церкви восточныя* и всем согласующимся языку словенскому и соединяющимся тояжде церкви православию, всяческого чина христоименитым людям» (курсив мой. – М. Д.) [132]. В помещенных там же стихотворениях Г. Смотрицкого говорится о «восточной церкви в русинском народе» и о том, что Владимир Великий «крещением просветил» и «благоразумием осветил» «всю землю рускую» и «свой народ» [133].

Эти высказывания подразумевают вполне современное, «этническое» и надконфессиональное восприятие понятия «русский народ», включающего в себя и «сыновей восточной церкви», и католиков, и, видимо, протестантов. Но нет никаких оснований считать, что этот «русский народ» пребывает в пределах одной лишь Речи Посполитой. Иными словами, «русские» Московского государства включены Г. Смотрицким в понятие «русский народ».

Подтверждение тому мы находим и в другом фрагменте того же предисловия. Г. Смотрицкий пишет, что «во всех странах роду нашего языка словенскаго» [134] не нашлось ни одного вполне исправного экземпляра Ветхого завета за исключением Московской Руси, откуда и была «испрошена» Библия для напечатания ее в Остроге. Эта Библия была переведена «на словенский» «еще за великаго Владимирера, крестившаго землю рускую» [135]. Ясно, что Московская Русь здесь понята как одна из «стран роду нашего», а наш род (народ) – «русский народ» (род), как видно из предшествующего фрагмента предисловия. Соответственно, народ Московского государства, говорящий на «славянском языке», Г. Смотрицкий рассматривает как часть «русского рода (народа)».

Вписывая наше частное наблюдение в общий историографический контекст, присмотримся к тому, как тот же самый источник интерпретирует С. Н. Плохий.

В пятой главе его книги («Сотворение русинской нации» / *“The making of the Ruthenian nation”*) предисловиям к Острожской Библии и сведениям об ученом кружке, сложившемся во владениях Константина Острожского, посвящен небольшой специальный раздел. Поставив под сомнение существование в XVI–XVII вв. «польской шляхетской нации» как идентичности одновременно католического и протестантского дворянства и поддержав тезис некоторых других историков о том, что в дворянской среде Речи Посполитой сложилась «русинская» идентичность, а также сославшись в связи с этим на высказывания одного лишь Ст. Ожеховского, историк обратился к нескольким польским авторам (львовскому епископу Д. Соликовскому, иезуитам П. Скарге и Б. Гербесту, историку М. Стрыйковскому и поэту С. Кленовичу), в итоге констатировал, что в их текстах речь идет об особой идентичности Руси и русинов, которая предстает (хотя и вовсе не всегда, как признает сам Плохий) как нечто отличное от идентичности Московского государства, «москвы» и «москвитов». Далее он кратко проанализировал тексты, созданные в Остроге в 1580-е гг. (раздел монографии под названием «Возвращение династии» / *“The return of the dynasty”*). Если верить автору книги, главной заботой тех, кто издал в Остроге Библию и ряд других книг, было обосновать особый статус рода Острожских и самого князя Константина Острожского как продолжателей династии Рюриковичей и лидеров «русинской нации». Но если до 1580-х гг.

Острог понимали как центр Волыни, здесь «локальная идентичность продолжала доминировать» [136], то в предисловии к Библии Острог предстает также как символ «новой и более широкой идентичности» [137]. Какой же? Из того же предисловия, согласно С. Н. Плохую, видно, что «книжники, собранные Острожским, видели в своем патроне не только волынского магната, но и потомка киевских Рюриковичей и законного правителя Руси» [138]. Панегирики и другие тексты устанавливали связь князя Константина с Рюриковичами (и даже сам факт получения текста славянской Библии из Москвы имел значение в том смысле, что Иван Грозный был «еще одним Рюриковичем») и подчеркивали иногда, что его предком был Владимир Святой. На основании этих кратких отсылок к текстам, Плохий приходит к громкому выводу, что «некоронованный король Руси предстал как законный преемник киевских князей. «В народе русском сыны церкви восточныя» [139], кому прежде всего и в первую очередь Острожский адресовал Библию, приобрели отныне легитимного династа, который желал защитить их церковь и, *in extenso*, их нацию» [140].

В этом отношении Г. Смотрицкий и его круг поддержали линию, сформированную польскими панегиристами Острожских. Они рассчитывали на поддержку Константином Острожским православной церкви и «рутенской нации» [141]. По словам С. Н. Плохия, издатели Острожской Библии «создали для Польско-Литовской Руси виртуальное пространство в центре *Slavia Orthodoxa* – конгломерата славяноязычных православных стран. Вместе с народом русинов это широкое сообщество было адресатом Острожской Библии». Не была забыта и Московская Русь, признает Плохий, упомянув, что текст Библии был получен от Ивана IV. Однако, «конечно же, Смотрицкий и другие острожские книжники не рассматривали Московию как часть их виртуального отечества, но усматривали в ней важную часть своей культурной идентичности». В итоге, как подчеркивает С. Н. Плохий, «в центре исторического пространства, сконструированного русинскими и польскими клиентами Острожских (несмотря на несомненные различия между ними), стоял, разумеется, княжеский род Острожских – наследников славных правителей Киевской Руси и некоронованных королей новой Руси» [142].

Как мы видим, С. Н. Плохий не замечает, что «русский народ» в текстах Г. Смотрицкого включает в себя и русских Московского государства и соответствует тому, что до недавнего времени принято было называть древнерусской народностью. Если вслед за С. Н. Плохиным использовать понятие «виртуальной родины», то непонятно, на чем основано его мнение, будто «Московия» из этой «виртуальной родины» была исключена. В текстах, сопровождавших Острожскую Библию 1581 г., мы находим как раз противоположное. Соответственно, не выдерживает критики и заключение, будто в названных текстах Острожского призывали стать «лидером сообщества нового, объединенного не границами подвластной правителю территории, но [границами]... этничности, языка, культуры и религии» [143], если подразумевать, что православные из Московского государства в это сообщество не входят.

Приведенный пример – предисловие к Острожской Библии, которое должно быть прочитано не иначе, как в непосредственном контексте идей и представлений острожского кружка православных книжников, – лишь небольшой фрагмент общей картины, которая со временем будет восстановлена. Ясно, однако, что вопрос о дискурсах идентичности Руси, присутствовавший в православной культуре украинско-белорусских земель конца XVI в., много сложнее, чем решение, предложенное С. Н. Плохиным в результате очень беглого анализа узкого круга памятников.

Другим примером вклада православного духовенства в формирование (или поддержание?) дискурсов «общерусского» единства могут служить несколько датированных 1592 г. посланий Львовского братства и находившегося при нем тырновского митрополита Дионисия в Москву к царю Федору Иоанновичу, царице Ирине, Борису Годунову и дьяку Щелкалову [144]. Стоит напомнить, как именно представлен московский царь в открывающем первое послание обращении: «Богоправительный, державнейший, в благочестии по вселенной светлосияющий

православный царю Феодоре Иоанновичу, великий княже самодержавный господарю северския страны великоименитаго рода Росийска и многоплеменитых язык крепкий властителю, варваров добропобедный прогонителю, церкви похвала и удобрение, стена и прибежище христианом, Богом соблюдаемо скипетро христоименитаго царства, истине ревнителю и изрядный поборниче апостолским и отеческим преданием, православныя веры опасный блюстителю!»

Что значит «самодержавный господарь... великоименитаго рода Росийска», «варваров добропобедный прогонитель», «стена и прибежище христианом»? Дальше – больше: «...тебе во многогороднем племени Росийском царя неподвижна от прародителей постави, и тебе многоразличных родов племени под нозе покори». А из последующего становится совершенно ясно, что и православные жители есть одно из племен российского рода (или один из родов российского племени), ибо как море не вбирает в себя воду рек, а, напротив, своей водой наполняет впадающие в него реки, так и «твое величество, царю, ничтоже от кого требуя, но всем по вселенной иже во благочестии и православии живущим прохладение еси и утешение, и окормление, паче же везде обретающимся от многоплеменитаго рода Росийскаго; от них же и мы, обретаемии во граде Львове духовнии, священници, дидаскалие, род Росийский и Греческий».

По мнению Т. Ходаны, контекст послания позволяет понимать эти высказывания как аллюзию на ветхозаветную тему многочадности и многочисленности избранного народа [145], а не как выражение идеи «большой русской нации». Однако во Львовском послании 1592 г. (в отличие, например, от послания Иова Борецкого в Москву в 1624 г.) нет ни ясно обозначенных ветхозаветных параллелей, ни темы «избранного народа». Как бы то ни было, речь идет о «Росийском роде», составленном и из русинов, и из русских Московского государства. Оснований для перевода выражения «многоплеменитый род Росийский» как “*licznyródrosyjski*” [146] в тексте послания нет.

Далее авторы Послания просят московское правительство помочь в восстановлении сгоревшей Успенской церкви, сравнивая царя с киевским князем Владимиром: «Да уподобишия, всесветлый царю, памяти святей честнаго ти царства прародителю великому Владимиру, просветившему весь род Росийский святым крещением и честными храмы святолепне землю Рускую даже дожде освятившему». Восстанавливаемый храм да превратится «во прибежище и спасение расточенаго стада братий наших Руска рода». С незначительными модификациями тот же мотив повторяется во втором послании, подписанном уже одним только митрополитом Дионисием.

Отрицая присутствие во Львовском послании идеи единого «Росийского рода», Т. Ходана утверждает [147], что в этом случае и греки оказались бы его частью и ссылается при этом на текст: «Мы, обретаемии во граде Львове духовнии, священници, дидаскалие, род Росийский и Греческий». Однако, во-первых, в самом тексте местоимение «мы» соотнесено также с предшествующей частью фразы («от них же и мы»), т. е. со «всеми по вселенной иже во благочестии и православии живущими», среди которых, разумеется, есть место и грекам. Во-вторых, далее в этом же фрагменте сказано, что в составе этого «мы» также «Росийский» и «Греческий» роды. Таким образом, упоминание греков никак не противоречит высказанной тут же идее единства «Росийского рода», охватывающего русинов и русских.

Пока у исследователей нет возможности с достоверностью сказать, что именно стояло за посланием Львовского братства в Москву [148]. Соответствующие источники, обстоятельства, контексты еще только предстоит изучить. В рукописных собраниях и архивах России, Украины, Белоруссии и других стран наверняка найдутся новые релевантные источники рубежа XVI–XVII вв. На это позволяет надеяться, в частности, находка, сделанная А. А. Туриловым. Он обнаружил в собрании Государственного исторического музея (ГИМ) в Москве послание князя Острожского патриарху Иову, привезенное в Москву в 1604 г. Посланцем Острожского выступил в данном случае, скорее всего, тот же Дионисий Ралли [149].

Мы знаем наверняка, что после 1596 г. идеи, высказанные авторами послания 1592 г., оказались более чем кстати. Из них, в частности, выростала концепция «общерусского единства» и «большой русской нации». Один из самых характерных примеров – послание Иова Борецкого от августа 1624 г. в Москву. Этот документ был опубликован еще П. Кулишом. К нему время от времени обращаются историки, однако его релевантность и значение, как нам кажется, до сих пор не оценены по достоинству.

Челобитную открывает обращение к «пресветлому и благочестивому, православному и всеславному, превеликому государу и *царю* (курсив здесь и далее мой. – М. Д.) милостию божиею великому князю Михаилу Федоровичу московскому, *всея Российския земли* владателю и самодержцу и многих иных государств и царств многодержавному *царю* государу и пообладателю, своему премилостивому владыце и благодетелю» [150]. Сразу же с неизбежностью возникает вопрос о наполнении понятий «вся Российская земля» и «царь». Зная заранее о том, какой смысл вкладывали в понятия «Россия», «российская земля», «российский род», как и о том, что титул «царь» обязывал православного иерарха очень ко многому, а в данном контексте он явственно обособлен от титула «великий князь московский», невозможно не признать заявленную в челобитной позицию остро противоречащей нормам польской политической жизни и представлениям о том, что литовско-польская Русь и «Московия» имеют разные «идентичности».

Сам Иов Борецкий выступает в челобитной как «архиепископ, митрополит киевский и галицкий» [151], отдающий «нижайший до пресветлых *царских* стоп» поклон «пресветлому *царскому* величеству». Стоит обратить внимание, что Борецкий отдавал себе отчет в том, что рядом с царем есть и патриарх «всея Руси», и, скорее всего, понимал, что царство и патриаршество с точки зрения той православной культуры, носителем которой был и сам Борецкий, неразделимы.

Обратившись еще раз к «пресветлому и богоукрашенному *царю*», Борецкий далее в развернутой многословной метафоре сравнивает Михаила Федоровича с библейским Иосифом, попавшем против своей воле «в чужду *краину*», Египет, и ставшем в изгнании «господином и владыкой» не только «всею Египту», но «в нем же начальник явися и *прочим странам и языком*, но и *самому роду, племени и братиям*, ими же продася». Борецкий напоминает, что Иосиф стал «вторым родителем и благодетелем» для своих же «единоотечных братьев» и, в частности, «благоутробне с слезами» принял «единоутробного Вениамина».

Далее вся эта метафора прямо и недвусмысленно проецируется на Московскую Русь и ее царя: «Тако и твое пресветлое царское величество, царь от царей сый, отрасль и племя великих всея Россия самодержцов, божиею волею и его всеильным мановением не в чужду заведен *краину*, но свою от заведения свобождая землю, десницею вышнего царскую восприял еси диадиму и Российская великая державы увенчеса венцем, и облечен бысть порфирию» [152]. Мотив, представляющий московских государей как «царей», и мотив «России», здесь, как видим, еще более усилены, а Московская Русь оказывается аналогом Египта, но тогда неясно, что значит «своя от заведения земля», которую московские самодержцы по праву «освобождают».

Далее Борецкий напоминает, что «держава твоя» «силою креста» была спасена от беды («силою креста ту без беды сотвориши») и в более или менее завуалированной форме призывает царя позаботиться («утешити царскими щедротами») о «роде и церкви православных», которые оказались «в плузе работы и злочестивых и безбожных агарян озлоблении». То есть здесь польская власть над православными Речи Посполитой приравнивается к власти безбожных «агарян».

Следующее за этим обращение Борецкого к царю уже лишено всякой иносказательности: «...последи же и о нас, росийскаго ти племени единоутробным людем державы ти и твоему самому царскому величеству родом плоти и родом духа единая, святоя соборная апостольския церкви людем же и градем, от них же банею паки бытия в прародителех ти языческую оттряс

слепоту, светом богоразумия пресветися... глаголю: последи же о святей родительниці церкви, в нас обретающейся, и о нас, юнейших ти братиях, да, памяствуеши, и хлебы прекормлением щедротами ти милости и промыслом о свободе обою, да родитель, тем благоволением Божиим явишися, о них же владыку Христа и твою пресветлую царскую державу... умильно молим, яко да хлебом державы ти препокоеши, возвеличим возвеличившаго тя имя бога нашего» [153]. В связи с этим «к пресветлому твоему и нищелюбивому царству» направлен Исакий Борискович, епископ Луцкий и Острожский, поставленный патриархом Феофаном. А ниже нарисована картина преследования православных «зде, в державе великого короля польского, государя богом поупущенного над нами».

В этом тексте очень много неожиданного, но, пожалуй, самым смелым и неожиданным являются уподобления Московской Руси – Египту, а Украины – Израилю, который Иосиф Прекрасный, он же царь Московский, должен освободить как «свою землю», населенную его «юнейшими братьями».

Приведенные источники, как отмечено выше, уже приняты во внимание историками. Они отражают те шаги и сажки, которыми украинско-белорусская «церковная интеллигенция» продвигалась в конце XVI – первой половине XVII в. к идее «славяно-русского народа» или, говоря современным языком, «большой русской нации». Кодификатором этой концепции во второй половине XVII в. стал, как хорошо известно, Иннокентий Гизель, а в XVIII в. она легла в основу представлений о «триедином русском народе».

* * *

В целом развитие протонационального самосознания православного населения Речи Посполитой является одним из наиболее дискуссионных вопросов в современной историографии, посвященной восточным славянам в раннее Новое время. В последние десятилетия историки исследуют национальные идентичности в т. ч. с точки зрения конструктивистского подхода. Они указывают на трудности в изучении «домодерных» идентичностей, отмечая, что между домодерными идентичностями и позднейшими модерными национальными нарративами XIX–XX вв. существуют глубокие разрывы. Исследователи отмечают неустойчивый характер зарождавшихся в XV–XVII вв. дискурсов современных наций, их вариативность, иерархичность, внешнюю и внутреннюю противоречивость.

Важные результаты были достигнуты в результате сравнительного изучения «низовых» форм надрегиональной самоидентификации (казаки, движение церковных «братств») и православной полемической литературы, в которой отразились взгляды привилегированных или наиболее образованных слоев православного населения (высшее духовенство, шляхта). В этом контексте поставлена проблема соотношения между «низовым сознанием», литературной традицией и социальной действительностью.

Один из центральных вопросов изучения самоидентификации православных жителей Речи Посполитой – проблема соотношения этнического и религиозного сознания. В какой степени эта тесная связь была обусловлена особенностями византийско-православной культуры или новыми постреформационными влияниями? В этом контексте важен вопрос об «общерусской» идентичности, соответственно взгляде на соотношение самосознания «русского» народа в Речи Посполитой и православных жителей Московской Руси. Признавали ли православные авторы Речи Посполитой не только свое религиозное, но и этническое единство с русским народом Московского царства? Осознавали ли политические, культурные и церковно-институциональные различия между двумя государствами? Этот вопрос становится особенно актуальным при обращении к интеллектуальной и политической истории украинских и белорусских земель во второй половине XVII в.

В науке также не решен вопрос о соотношении индивидуальных, региональных и групповых форм идентичностей. В какой степени взгляды Станислава Ожеховского, Мелетия Смотрицкого,

Иова Борецкого, Исаии Копинского отражали их личный выбор, предпочтения и вкусы? Или за ними стояла группа людей, определенная (конструируемая?) традиция, «воображаемое сообщество»?

Историки активно используют украинско-белорусские полемические и исторические сочинения XVII в. как важнейший источник по истории этноконфессионального самосознания в Речи Посполитой. Издавна изучают влияние на украинско-белорусскую общественную мысль польских и латинских исторических сочинений XVI–XVII вв. В последнее время в исторических нарративах XVII в. видят отражение новых форм исторического самосознания раннего Нового времени, «культуры памяти» (*Erinnerungskultur*), попытки создания собственной церковно-сакральной истории, наподобие той, что создали Цезарь Бароний для католической Европы или Лев Кревза для складывавшейся тогда исторической памяти Греко-католической церкви [154].

Наконец, в публикациях о самоидентификации православного общества Речи Посполитой стали часто поднимать вопрос о роли конфессионализации в становлении и развитии новых форм политической, региональной и религиозной лояльности. В украинско-белорусских условиях унификация религиозной культуры паствы и духовенства в середине и второй половине XVII в. происходила в условиях взаимодействия разнообразных культурных и конфессиональных традиций. Вопрос о завершенности или незавершенности этих процессов также становится одной из спорных тем современной историографии.

Очевидно также, что наши публицистика, журналистика, пропаганда (и в России, и в Украине) постоянно пренебрегают *научными* наработками, касающимися «национального» самосознания украинцев и русских в XVI–XVII вв. Но, как нам представляется, неадекватны источникам и многие мнения на этот счет, присутствующие в научной литературе. Часто это обусловлено вовсе не предвзятостью историков, а элементарной неизученностью данной темы.

[1] В данной работе использованы результаты проекта «“Центры” и “периферии” в средневековой Европе», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2017 г.

[2] *Brubaker R., Cooper F. Beyond identity // Theory and Society. Vol. 29. 2000. P. 1–47* (см. русский перевод: *Брубейкер Р., Купер Ф. За рамками идентичности // Ab Imperio. 2002. № 3. С. 65–112.*

[3] *Plokhy S. The Origins of the Slavic Nations. Premodern Identities in Russia, Ukraine and Belarus. Cambridge, 2006. P. 5.: “Thus I understand identity as a phenomenon that manifests itself in collective and individual consciousness and action”.*

[4] *Ibid. P. 5: «a “situationist” phenomenon, constantly changing construct “produced by the interaction of a number of discourses”».*

[5] *Ibid: “Crucial to my approach, as noted above, is the assumption that every ethnic or national community must have a common identity for the status of either ethnicity or nation”.*

[6] *Ibid: “I use this term to denote premodern communities that acquired many but not all of characteristics of the modern nation”.*

[7] *Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А. Народы. Расы. Культуры. Изд. 2-е, доп. М., 1985. С. 29.*

[8] *Словарь иностранных слов. Изд. 18-е, стер. М., 1989. С. 608.*

[9] *Смирнов Ю. И. Язык, фольклор и культура // Язык. Культура. Этнос / под ред. М. Б. Ешич и др. М., 1994. С. 99.*

[10] См. информацию на сайте Центра украинистики и белорусистики МГУ: <http://www.hist.msu.ru/Labs/UkrBel/index1.htm> [21.05.2018].

[11] *Грушевський М. Історія України-Руси. К.; Львів, 1907. Т. 6. С. 412–600; Z dziejów Ukrainy / pod red. Wacława Lipińskiego. K., 1912. S. 157–328, 514–617.*

[12] *Юсова Н. Генезис концепції давньоруської народності в історичній науці СРСР (1930-ті – перша половина 1940-х рр.). Вінниця, 2005.*

- [13] См., напр.: *Державин Н. С.* Происхождение русского народа. М., 1945; *Мавродин В. В.* Образование древнерусского государства и формирование древнерусской народности. М., 1971; *он же.* Проблема развития национального самосознания на Руси в конце 12 – начале 15 вв. // *Польша и Русь.* М., 1974. С. 165–171; *он же.* Происхождение русского народа. Л., 1978; *он же.* Образование Древнерусского государства. Л., 1945; *он же.* Происхождение названий «Русь», «русский», «Россия». Л., 1958; *Черепнин Л. В.* Условия формирования русской народности до конца XV века // *Вопросы формирования русской народности и нации:* Сб. ст. М., 1958. С. 7–105.
- [14] См., напр.: *Ланно И. И.* Идея единства русского народа в Юго-Западной Руси в эпоху присоединения Малороссии к Московскому государству. Прага, 1929; *он же.* Происхождение украинской идеологии Нового времени. Ужгород, 1926.
- [15] *Stupperich R.* Kiev – das zweite Jerusalem. Ein Beitrag zur Geschichte des ukrainisch-russischen Nationalbewusstseins // *Zeitschrift für slavische Philologie.* Bd. 12. 1935. S. 332–354; *Cherniavsky M.* Russia // *National Consciousness, History, and Political Culture in Early-Modern Europe* / ed. by O. Ranum (= The Johns Hopkins Symposia in Comparative History). Philadelphia, 1975. P. 118–143; *Miller D.* The Velikie Minei Chetii and the Stepennaia Kniga of Metropolitan Makarii and the Origins of Russian National Consciousness // *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte.* Bd. 26. 1979. S. 263–382; *Halperin Ch.* The Concept of *Russkaja zemlja* and Medieval National Consciousness from the Tenth to the Fifteenth Centuries // *Nationalities papers.* Vol. 8. 1981. No 1 (Spring 1981). P. 75–86; *Raba J.* Von Russkaja zemlja zu Rossijskoe gosudarstvo – Wandlungen des Begriffs in der altrussischen Reiseliteratur // *Geschichte Altrusslands in der Begriffswelt ihrer Quellen.* Festschrift zum 70. Geburtstag von Günther Stökl / hg. von U. Halbach, H. Hecker, A. Kappeler. Stuttgart, 1986 (= Quellen und Studien zur Geschichte des Östlichen Europa. Bd. 26). S. 106–112; *Bushkovitch P.* The Formation of a National Consciousness in Early Modern Russia // *Harvard Ukrainian Studies.* Vol. X (1986). № 3–4. P. 355–376; *Leitsch W.* Russia-Ruteni und Moscovia-Mosci bei Herberstein // *Geschichte Altrusslands in der Begriffswelt ihrer Quellen.* S. 113–123.
- [16] *Лухачев Д. С.* Национальное самосознание Древней Руси. Очерки из области русской литературы XI–XVII вв. М.; Л., 1945.
- [17] *Соловьев А. В.* Великая, Малая и Белая Русь // *Вопросы истории.* 1947. № 7. С. 24–38; *Soloviev A. V.* Der Begriff “Russland” im Mittelalter // *Studien zur ältesten Geschichte Osteuropas.* Bd. 1. Graz-Köln, 1956. S. 143–168 (= Festschrift H. F. Schmid); *id.* Weiss-, Schwarz- und Rotreussen. Versuch einer historisch-politischen Analyse // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas.* Bd. 7. 1959. S. 1–33 (переиздано; см.: *Soloviev A.* Byzance et la formation de l’Etat russe. Recueil d’études. London, 1979). См. также: *Соловьев А. В.* Византийское имя России // *Византийский временник.* Т. XII. М., 1957. С. 134–155.
- [18] *Тихомиров М. Н.* Происхождение названий «Русь» и «Русская земля» // *Советская этнография,* 1947. № 6/7, С. 60–80; *он же.* О происхождении названия «Россия» // *Вопросы истории.* 1953. № 11. С. 242–249; *он же.* Значение Древней Руси в развитии русского, украинского и белорусского народов // *Вопросы истории.* 1954. № 6. С. 16–23. В последнее время Б. М. Клосс уточнил и пересмотрел многие наблюдения А. В. Соловьева и М. Н. Тихомирова, см.: *Клосс Б. М.* О происхождении названия «Россия». М., 2012.
- [19] Тезисы о 300-летию воссоединения Украины с Россией. М., 1954.
- [20] Ф. Шевченко датировал первый этап складывания украинского народа XII в., в то время как, по официальной трактовке Б. А. Рыбакова, распад древнерусской народности происходил на рубеже XIV–XV вв., см.: *Plokhi S.* The Origins of the Slavic Nations. P. 54. О рубеже XI–XII вв. как времени складывания украинского народа еще до Второй мировой войны писал К. Гуслистый, см.: *Юсова Н.* Генезис концепції. С. 156; *она же.* Участь Костя Гуслистого в розробці концепції «давньоруської народності» // *Український історичний збірник.* 2004. № 6. С. 403–416.
- [21] *Крин’якевич І.* До питання про національну самосвідомість українського народу в кінці XVI – на початку XVII ст. // *Український історичний журнал.* 1966. № 2. С. 82–84.

- [22] *Апанович Е. М.* Національно-визвольні війни в епоху феодализму // Український історичний журнал. 1965. № 12. С. 29–38; *Бойко І. Д.* Ще раз про характер національно-визвольних воїн в епоху феодализму // Український історичний журнал. 1965. № 12. С. 84–87.
- [23] *Chynczewska-Hennel T.* Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i Kozaczyzny od schyłku XVI do połowy XVII wieku. Warszawa, 1985.
- [24] Ibid. S. 96–97. Ср. с утверждением Д. Фрика, согласно которому понятие «отчизна» у М. Смотрицкого всегда означало только Речь Посполитую как единое целое: *Frick D. A. Meletij Smotryc'kyj and the Ruthenian Question in the Early Seventeenth Century* // *Harvard Ukrainian Studies*. Vol. 8. 1984. No 3/4. P. 355.
- [25] *Chynczewska-Hennel T.* Świadomość narodowa. S. 146. Полная цитата Ипатия Потя из «Антипрезиса»: “Bo i któż nie wie, jako wielkie grubijaństwa, upór i zabobony są w narodzie moskiewskim, i któż nie zna gnuśnego i wzgardzonego, a w schizmie zastarzałego narodu greckiego”.
- [26] *Gawlas S., Grala H.* “Nie masz Rusi w Rusi”. W sprawie ukraińskiej świadomości narodowej w XVII wieku // *Przegląd historyczny*. 1986. № 2. S. 331–351; *Chynczewska-Hennel T.* “Ruś zostawić w Rusi”: W odpowiedzi Sł. Gawlasowi i H. Grali // *Przegląd historyczny*. 1987. № 3. S. 533–546; *Gawlas S., Grala H.* “I na Rusi robić musi”. Teresie Chynczewskiej-Hennel w odpowiedzi // *Przegląd historyczny*, 1987. № 3. S. 551–556. Интересно отметить, что Я. Дашкевич, реагируя на полемику вокруг книги Т. Хинчевской-Хеннель, обвинил С. Гавласа и Х. Гралю в том, что те якобы отказали украинскому народу в национальной идентичности, см.: *Дашкевич Я.* Національна самосвідомість українців на зламі XVI–XVII ст. (Підсумки, джерела, методи дослідження) // *Сучасність*. 1992. № 3. С. 65–74.
- [27] *Gawlas S., Grala H.* “Nie masz Rusi w Rusi”. S. 346. В письме в редакцию «Киевской Академии» Т. Хинчевская-Хеннель указала и на ряд иных, позитивных откликов на ее книгу, см.: *Chynczewska-Hennel T.* List do redakcji // *Київська Академія*. Вип. 4. К., 2007. С. 209.
- [28] *Сас П. М.* Витоки українського націотворення. К., 2010. С. 101–102: «Однак чи достатньо було тільки посилення релігійної боротьби у суспільстві, активними учасниками якої були представники шляхетства, міщанства, а також духовенства різних конфесійних таборів, щоб вдихнути життя у процеси націотворення в Україні ранньомодерного часу? Якщо ж виходити з наявного в історіографії утвердження, згідно з яким етнічна спільнота стає нацією винятково завдяки розігріванню до певної межі релігійної свідомості, то чим пояснити, що на основі руської віросповідної спільноти, в межах якої відбувалася релігійна боротьба і на яку з різних конфесійних таборів спрямовувалися ідеологічні маніфестації, на практиці так і не виникла руська нація на конфесійній православній або уніатській основі з поглиненням окремих українського та білоруського етносів? Якщо надавати конфесійному глобального значення у націогенезі тієї доби і, відповідно, стверджувати, що зміна конфесії в усіх випадках означала зміну ранньомодерної національності, то чи означає це, що, наприклад, греко-католики витворили якусь гібридну національність – напіврусинів-напівполяків, або, беручи до уваги їхню орієнтацію на Рим, – русино-італійців, тоді як православні русини стали конфесійно гомогенною ранньомодерною українською нацією, відмежувавшись від русинів інших віросповідань?». Ср. спор Н. Н. Яковенко с С. Н. Плохием: «Коли ми погодимося з твердженням Автора, що у післяберестейському, конфесіоналізованому суспільстві ідентичність стала послідовно маркуватися надетнічним фактором – приналежністю тієї конфесії, і що зміна віровизнання автоматично тягнула за собою зміну “національності”, то на яку полицю нам тоді покласти русинів-католиків, які з подиву гідним завзяттям відстоюють регіональні інтереси своєї “малої батьківщини”?», см.: *Яковенко Н. М.* Ідентичність чи ідентичності, або про мозаїку українського простору XVII століття // *Український гуманітарний огляд*. 2002. Вип. 8. С. 54.
- [29] *Сас П. М.* Витоки українського націотворення. С. 184.
- [30] Там же. С. 201–202.

- [31] *Althoen D.* Nazione Polonus and the Narod Szlachecki. Two Myths of National Identity and Noble Solidarity // *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung*. Bd. 52. 2003. No 4. P. 475–508. Выводы Алтоена противоречат результатам исследований О. Б. Неменского, который указывает на существенные различия между надсословным «русским народом», отстаивавшим свою веру, и польским «народом-шляхтой», ср.: *Неменский О. Б.* «Право народа» в православной мысли Речи Посполитой конца XVI – первой половины XVII века // *Славяноведение*. 2012. № 4. С. 3–11; *он же*. Протонационализм в западнорусской мысли первой половины 17 в. // *Вопросы национализма*. 2013. № 3.
- [32] *Cac П. М.* Витоки українського націотворення. С. 186.
- [33] Там же. С. 191–200.
- [34] *Cac П. М.* Витоки українського націотворення. С. 200.
- [35] *Hodana T.* Między królem a carem. Moskwa w oczach prawosławnych Rusinów–obywateli Rzeczypospolitej (na podstawie piśmiennictwa końca XVI – połowy XVII stulecia). Kraków, 2008. (= *Studia Ruthenica Cracoviensia*. T. 4). S. 71.
- [36] *Ibid.* S. 71–84.
- [37] *Ibid.* S. 89.
- [38] *Затылюк Я. В.* Давньоруська історія на службі у київських церковних ієрархів середини – другої половини XVII ст.: політична риторика та статус митрополії // *Український історичний журнал*. 2012. № 6. С. 40–56.
- [39] *Hodana T.* Między królem a carem. S. 29, здесь см. сноску 38. При этом тут же Ходана приводит слова Исаии Каменчанина, отправившегося в Московию искать древние рукописи. В них он выразил готовность служить православному народу «русскому» в Москве и всем православным христианам Болгарии, Сербии и Молдавии», см.: *Ibid.* S. 30. О том, что «русскими» в среде элиты Гетманщины в середине XVII в. могли также называть выходцев из Московской Руси, см.: *Степанов Д. Ю.* «Русское», «малороссийское» и «московское» в представлениях элиты Гетманщины в 50-е 60-е гг. XVII в. // *Славяноведение*. 2012. № 9. С. 14; *он же*. Украинцы и москали. Как население Левобережной Украины воспринимало жителей Московского государства во второй половине XVII в. // *Родина*. 2012. № 3. С. 61–65.
- [40] *Hodana T.* Między królem a carem. S. 108.
- [41] *Ibid.* S. 117.
- [42] *Ibid.* S. 193.
- [43] *Ibid.* S. 61, 62.
- [44] *Ibid.* S. 193.
- [45] С другой стороны, Ходана показывает, что украинское общество не было монолитным. В отличие от шляхты и образованного духовенства, Москва оставалась землей обетованной для консервативных групп русинского общества – «ревностных, но плохо образованных монахов, низшего духовенства и казачества», см.: *Hodana T.* Między królem a carem. S. 130, 178. Отметим, что из этого перечня выпали горожане.
- [46] *Sysyn F. E.* Concepts of Nationhood in Ukrainian History Writing, 1620–1690 // *Harvard Ukrainian Studies*. Vol. X. 1986. No 3/4. P. 404–406.
- [47] *Ibid.*
- [48] *Sysyn F. E.* Concepts of Nationhood in Ukrainian History Writing, 1620–1690. P. 408. Ф. Сысин ссылался на издание 1843 г., см.: Полное собрание русских летописей. СПб., 1843. Т. 2. С. 236; в приведенной им цитате, после слов «Кривичи и проч.» есть оборот «или яко же и ныне Москва, Белая Русь, Волынь, Подолля, Украина, Подгоря». В новейшем издании Густынской летописи этой фразы нет, см.: Полное собрание русских летописей (далее – ПСРЛ). СПб., 2003. Т. 40. С. 27.
- [49] В Густынской летописи Русь и Москва разведены. См., напр.: Свидригайло «начат много зла зъ Москвою творити Литовьской земле и Руси» (ПСРЛ. Т. 40. С. 132); или: «Свидригайло же, яко неспокоень, не преста брани с околными Литвою, Ляхи и зъ Москвою, яко и все такожде на него

восташи и отвсяду великими бранми Рускую землю удручиша. И оттоле русские князи начаша оскудевати и обнищевати» (Там же. С. 133–134).

[50] Sysyn F. E. Between Poland and the Ukraine. The dilemma of Adam Kysil, 1600–1653. Cambridge: Harvard University Press, 1985. P. 27–28; Frick D. A. Meletij Smotryc'kyj and the Ruthenian Question. P. 362–363.

[51] Sysyn F. E. Concept of Nationhood. P. 393–397. Одним из ярких примеров польского влияния на украинскую историографию первой половины XVII в. является Палинодия киевского монаха Захарии Копыстенского в ответ на сочинение Петра Скарги «О единстве церкви божьей и о греческом от этого единства отступлении». И если католический автор пишет о том, что все славяне в прошлом были католиками, то Захария Копыстенский, наоборот, утверждает, что изначально все славяне приняли христианство православного обряда и только позже пришедший из Рима в Польшу Войчех «выкоренил веру грецкую».

[52] Sysyn F. E. The Khmelnytsky Uprising and Ukrainian Nation building // Journal of the Ukrainian Studies. 1992. Vol. 17. № 1–2. P. 154: “Apparently, they led to an increased consciousness of the two peoples’ differences that could not be overcome by any theory of dynastic rights or historical descent”.

[53] В этом отношении между 1620–1650-ми гг., когда православные иерархи включали в состав «русского народа» казаков, крестившихся вместе с князем Владимиром, и концом XVII в., когда рождался «хазарский миф», существует разительный контраст, см.: Kohut Z. The Development of a Little Russian Identity and Ukrainian nationbuilding // Harvard Ukrainian Studies. Vol. 10. No 3–4. P. 559–576; Козут З. Питання російсько-української єдності та української окремішності в українській думці і культурі ранньомодерного часу // Козут З. Коріння ідентичності: Студії з ранньомодерної та модерної історії України. К., 2004. С.133–169. См. также: Затилюк Я.

В. 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.) / ред. упор. Н. М. Яковенко. К., 2011. С. 118–136; Степанов Д. Ю. Протонациональное самосознание украинской элиты конца XVII – начала XVIII в.: идейные истоки и политические факторы формирования казацкого автономизма // Взаимодействия и конфликты на конфессионально и этнически смешанных территориях Центральной и Восточной Европы 1517–1918. М.; СПб., 2016. С. 134–145.

[54] Sysyn F. E. The Khmelnytsky Uprising. P. 142–170.

[55] «Za granicę na wojnę nie pojde, szabli na Turki i Tatary nie podniosę; dosyć mam na Ukrainie i Podolu a Wołyniu teraz dosyć wczasu, dostatku i pożytku w Ziemi i Xięstwie mojem po Lwów, Chełm i Halicz. A stanąwszy nad Wisłą, powiem dalszym Lachom: “Sedijte a mołcijte Lachy” I Duków, i Kniaziów tam zahonię; a będą z Zawisła krzykać, znajdę ja ich tam pewnie», см.: Jakuba Michalowskiego wojskiego lubelskiego później kasztelana bieckiego księga pamiętnicza z dawnego rękopisma / wyd. A. Helcel. Kraków, 1864. S. 376. Ср.: “Wybiję z Lackiej niewoli naród Ruski wszyscy a com pierwej o szkodę moją i krzywdę wojował teraz wojować będę o wiarę prawosławną naszą, Pomoże mi tego czerń wszystka, po Lublin, po Kraków, której ja nie odstąpię”, см.: Ibid. S. 375. Весной 1649 г. Богдан Хмельницкий сообщал русскому послу Г. Унковскому о своих требованиях польскому правительству: «И уступили бы мне и Войску Запороскому всей Белой Руси по тем границам, как владели благочестивые великие князи», см.: Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы. В 3 т. (далее – ВУР). М., 1954. Т. 2. С. 154. На этих же границах украинская сторона настаивала во время переговоров в Немеже в 1656 г. С другой стороны, в 1655 г., когда московско-казацкие войска находились в Люблине, предел «русской Украины» был там, куда дошла «казацкая сабля», см.: Горобець В. «Волимо царя східного...». Український Гетьманат та російська династія до і після Переяслава. К., 2007. С. 72, 74, 85.

[56] Sysyn F. E. The Khmelnytsky Uprising. P. 150. Представление о том, что Русь заключала «пакты и присяги» с польскими королями, является одним из основных мотивов православных

- полемических сочинений 1620-х гг., начиная с Протестации Иова Борецкого, см.: *Флоря Б. Н.* Осмысление конфликтов, вызванных Брестской унией 1596 г. верхами православного белорусского и украинского общества // *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. М., 1996. Ч. 2. С. 69–72.
- [57] *Zajączkowski A.* Szlachta polska. Kultura i struktura. Warszawa, 1993.
- [58] Например, в инструкции волынского сеймика 1632 г. шляхта, среди которой были не только православные, но католики и даже ариане, определяла себя как «русский народ». Понятие «Русь римского закона» можно встретить не только у католических авторов – Викторина Вербицкого или Яна Щесного Гербурта, но и в православной «Супликация» 1623 г., см.: *Sysyn F. E.* Between Poland and the Ukraine. P. 249–250.
- [59] *Ibid.*
- [60] *Sysyn F. E.* Regionalism and Political Thought in 17th century Ukraine // *Harvard Ukrainian Studies.* 1982. Vol. 6. No 2. P. 167–190.
- [61] *Степанов Д. Ю.* Этноконфессиональное самосознание православного населения Речи Посполитой и Гетманщины в середине – второй половине XVII в.: Дис. ... канд. ист. наук. М., 2016; *он же.* К вопросу о формировании протонационального самосознания украинской элиты в середине – второй половине XVII в. // *Rzeczpospolita vs Carstwo. Roczniki Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej.* R. 9 (2011). Z. 3. S. 99–111; и др.
- [62] *Кочегаров К. А.* Древнерусское прошлое в политических концепциях украинской элиты второй половины XVII века // *Славяноведение.* 2015. № 2. С. 19–41.
- [63] *Таирова-Яковлева Т. Г.* К вопросу о формировании самосознания политической элиты Украины раннего Нового времени // *Историки-слависты МГУ.* Кн. 8. М., 2011. С. 178–188; *она же.* Представление казацкой элиты о подданстве русскому царю // *Славяноведение.* 2013. № 2. С. 34–40.
- [64] *Степанов Д. Ю.* Протонациональное самосознание украинской элиты. С. 134–145, здесь специально см. С. 136. Ср.: *Таирова-Яковлева Т. Г.* Отчизна в представлениях украинской политической элиты середины 17 – начала 18 в. // *Вестник СПбГУ.* 2010. Сер. 2. Вып. 4. С. 66–70; *она же.* Вольности шляхетские и казацкие: от отчизны «Речь Посполитая» к «отчизне нашей Малороссийской» // *Od Kijowa do Rzymu. Z dziejów stosunków Rzeczypospolitej ze Stolicą Apostolską i Ukrainą / pod red. M. R. Drozdowskiego, W. Walczaka, K. Wiszowatej-Walczak.* Białystok, 2012. S. 197–207; *она же.* Представления о границах Украинского гетманства у казацкой старшины середины XVII века // *Canadian-American Slavic Studies.* Vol. 49. 2015. P. 294–304.
- [65] См.: *Флоря Б. Н.* Зарождение на Украине и в Белоруссии народно-освободительного движения и Россия // *Паушто В. Т., Флоря Б. Н., Хорошкевич А. Л.* Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982. С. 176–194. В 1990-е гг. исследователь вернулся к той же проблематике, см.: *он же.* 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; *он же.* Некоторые соображения об этническом сознании предков современных белорусов (в связи со статьей Котлярчука) // *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. 92–94; *он же.* О формировании идеологии украинской элиты во второй половине XVII в. // *Studia slavica et Balcanica Petropolitana.* 2014. № 1. С. 163–170; *он же.* Украинское общество XVII в. и его элиты в «Летописи» С. Величко // *Белоруссия и Украина.* М., 2015. Вып. 5; *он же.* Формирование новой социальной элиты украинского общества (вторая половина XVII – первая треть XVIII века) и два ее идеолога // *Славяноведение.* 2015. № 2. С. 25–46. См. также ниже сноску 74.

[66] См. у Мартина Кромера: Русь и Московия – «их же племя и часть». Другой польский публицист того же времени писал: «Посмотрите, как был перед тем люд литовский и русский, а московский люд – та же Русь и то же племя», см.: *Флоря Б. Н.* О некоторых особенностях развития. С. 14. См. также: *он же.* Русское государство и русский народ в оценке польских шляхетских публицистов XVI в. // Культурные связи народов Восточной Европы в XVI в. М., 1976. С. 251–261.

[67] *Флоря Б. Н.* О некоторых особенностях развития. С. 15.

[68] Б. Н. Флоря обратил внимание и на то, что в других сочинениях киевского монаха «иафетово племя Россове» может выступать как один народ, см.: *Флоря Б. Н.* Древнерусское наследство. С. 197–198. Т. Ходана, анализируя творчество Захарии Копыстенского, не обратил внимания на этот мотив Палинодии. Он исследовал только интерес монаха к житиям великорусских святых. Т. Ходана утверждает, что речь должна идти не о «промосковской симпатии, но об отражении всеправославной солидарности, естественной для историка XVII в., полемизировавшего с католиками и униатами», см.: *Hodana T.* Między królem a carem. S. 143. См. также на этот счет: *Неменский О. Б.* Воображенные сообщества в «Палинодии» Захарии Копыстенского и «Обороне унии» Льва Кревзы // Белоруссия и Украина: История и культура: Ежегодник, 2005. М., 2006. С. 41–78.

[69] *Флоря Б. Н.* О некоторых особенностях развития. С. 15–16.

[70] Там же. С. 16.

[71] Там же. С. 18.

[72] Там же. С. 19.

[73] П. Бушкович объясняет цитаты того времени иначе. Он видит в них выражение в первую очередь династической идентичности, см.: *Бушкович П.* Православная церковь и русское национальное самосознание в XVI–XVII // *Ab Imperio.* 2003. № 3. С. 101–117. Ср.: *Степанов Д. Ю.* Этногенетический миф в формировании этнических представлений московской элиты в последней четверти XVII – XVIII в. // Русский сборник. М., 2013. Т. 14. С. 81.

[74] *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. Ч. 2. С. 151–174 (см. франц. перевод: *Florja B. N.* Les conflits religieux entre adversaires et partisans de l'Union dans la "conscience de masse" du peuple en Ukraine et en Biélorussie (première moitié du XVIIe siècle) // *XVIIème siècle.* 2003. N 3. (juillet–septembre 2003, 55ème année). Numéro spécial: "La frontière entre les chrétientés grecque et latine au XVIIème siècle. De la Lithuanie à l'Ukraine subcarpathique". P. 431–448); *он же.* Національно-конфесійна свідомість населення Східної України в першій половині XVII століття // Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви у XVII столітті: матеріали Четвертих "Берестейських читань". Львів, Луцьк, Київ, 2–6 жовтня 1995 р. / за ред. о. Б. Гудзяка, співред. О. Турія. Львів, 1997. С. 125–147 (вместе с дискуссией по докладу); *он же.* «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. 2013. Вып. 74 (1–2). С. 160–191; Б. Н. Флоря неоднократно подчеркивает здесь, что информация «расспросных речей» о некоторых «фактах» (например, тайное исповедание православной веры королевичем Владиславом) имеет мало общего с реальной историей; однако в том, что касается самосознания, эта информация, по его мнению, «объективно отражает простую схематичную и даже иррациональную картину сознания простых и необразованных людей». По мнению других историков (В. И. Ульяновский, П. М. Сас), «расспросные речи» имеют ограниченное маргинальное значение, поскольку отражают однобокие настроения узкой группы людей, духовенства и нереестрового казачества, тенденциозно сообщавших московским властям о ходе религиозного противостояния в Речи Посполитой.

- [75] Например, обратившийся в православие кальвинист Мартин из Поморской земли назван в Тератургиме Афанасия Кальнофойского (1638) «церкви восточной послушным русином», см.: *Флоря Б. Н.* Древнерусское наследие. С. 180. Об отношении к крестившимся в Московской Руси иностранцам, которых воспринимали на этом основании как «русских», см.: *Опарина Т. А.* Иноземцы в России в 16–17 вв. М., 2007. Ч. 1. С. 13, 330, 361–362. См. также: *Дмитриев М. В.* Православное и «русское» в представлениях о «русском народе» Речи Посполитой (конец XVI – середина XVII вв.) // *Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства* / отв. сост., отв. ред. серии А. В. Доронин. М., 2017 (= *Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени*. Т. 1). С. 193–214.
- [76] *Неменский О. Б.* Формы русской идентичности у Мелетия Смотрицкого // *Анфологион. Славяне и их соседи. Власть, общество, культура в славянском мире в Средние века. К 70-летию Б. Н. Флори*. М., 2008. Вып. 12. С. 308.
- [77] *Неменский О. Б.* Об этноконфессиональном самосознании православного и униатского населения Речи Посполитой после Брестской унии // *Между Москвой, Варшавой и Киевом: Сб. ст.* / под ред. О. Б. Неменского. М., 2008. С. 108.
- [78] В этом отношении подход Б. Н. Флори отличается от подхода О. Б. Неменского. Так, Б. Н. Флоря отмечает, что в “*Elenchus*” Мелетия Смотрицкого присутствуют три «руси»: православная, униатская и «русь римского закона». Они произошли «от одного отца, одной матери и часть одного тела». В «Обороне верификации» даже введен библейский мотив раздвоенного дома, – продолжение раздоров может привести к гибели обеих церквей. Кажется, писал М. Смотрицкий, мы светим, но, если присмотреться, то догораем, и надо бояться, – как бы обе лучины разом не погасли, см.: *Флоря Б. Н.* Осмысление конфликтов. С. 78–80. В свою очередь, О. Б. Неменский отмечает, что, несмотря на некоторое признание за униатами их «русскости», они, тем не менее, представлены как «не вполне» русские.
- [79] *Неменский О. Б.* Формы русской идентичности. С. 309.
- [80] “*Iesli są prawdziwa Ruś iakoż mają być y muszą, bo nie zaraz y ze krwi się ten wyradza, kto się w Wierze odmienia: nie iuż kto z Ruskiego Narodu Rzymskiey wiary zostaje zaraz y z vrodzenia Hiszpanem albo Włochem zostawa/ Rusin Szlachetny po staremu. Nie wiara abowiem Rusina Rusinem, Polaka Polakiem, Litwina Litwinem czyni: ale vrodzenia y krew Ruska, Polska, y Litewska. Iesli tedy są prawdziwa Ruś, iakoż są. Ktorego narodu y krwi, y przy boku Pomazanca Bożego Kr. P. naszego M. Senatorskim Dostoięństwem vczczony, z łaski Boga wszechmogącego nie podleysza niż inszych do tego należnych dwu Narodow liczba. Ruska przezacna krew temi czasy w Senacie Litewskim Duchownym y swietским przodkuie. Ruska przezacna krew o tych czasiach w powierzeniu swym nieocenione Rzeczyposp. Litewskiey kleynoty ma. Pieczęć y Bulawę. Ieśli tedy są prawdziwa Ruś, że y po trzecie rzeczemy, iakoż są: iakim prze Bog sercem na zawżdy wiernym czystym y nigdy niwczym Krolom Ich M. Polskim y Wielkim Xiazętom Lit. Panom swoim M. niepodeyżrzany narodzie swoim tę tak szkaradą zmazę ponosic mogą. Iakiemi wszyma tę przerażliwa zdrowie oraz vczciwe Narodu swego zacnego na vpad kanceruiąc hańbę słyszeć znoszą*”, цит. по: *Frick D. A.* Meletij Smotryc’kyj and the Ruthenian Question. P. 358.
- [81] *Ibid.* P. 357–358.
- [82] *Неменский О. Б.* Воображенные сообщества. С. 41–78; *он же.* Русская идентичность в Речи Посполитой в конце XVI – первой половине XVII в. (По материалам полемической литературы) // *Религиозные и этнические традиции в формировании национальной идентичности в Европе. Средние века – Новое время* / под ред. М. В. Дмитриева. М., 2008. С. 180–197; *он же.* Этноконфессиональная идентичность в кругу киевского митрополита Петра Могилы // *Славянский альманах*. 2013. М., 2014. С. 44–54.
- [83] *Боднарчук Д. В.* Убогие русинцы? Что значило быть русином в Польше XVII века? // *Родина*. 2012. № 3. С. 66.

- [84] Боднарчук Д. В. Этнокультурная идентичность населения Русского воеводства Речи Посполитой в конце XVI – первой половине XVII в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2012. С. 22.
- [85] Портнов А. Сучасна історіографія українського націотворення: кілька спостережень // Україна. Процеси націотворення / упор. А. Каппелер. К., 2011. С. 39–47. Ср.: Пономаренко О. Формування української національної ідеї в XVII ст.: історіографічний аспект // Сіверянський літопис. 2011. № 6. С. 10–22. Характерный пример современной украинской национальной историографии – книга В. Щербака об украинском казачестве, см.: Щербак В. Українське козацтво: формування соціального стану. Друга половина XV – середина XVII ст. К., 2000.
- [86] Seton-Watson H. Nations and States. London, 1977; Armstrong J. Nations before Nationalism. Chapel Hill, 1982; Smith A. The Ethnic Origin of Nations. Oxford, 1986; Zernak K. Zum Problem der nationalen Identität in Ostmitteleuropa // Nationales Bewusstsein und kollektive Identität / hg. von H. Berding. Frankfurt-am-Main, 1994. S. 176–188.
- [87] Сусин Ф. Українське націотворення за ранньомодерної доби: нові результати досліджень // Україна. Процеси націотворення / упор. А. Каппелер. К., 2011. С. 83–84.
- [88] Brogi Bercoff G. Ruś, Ukraina, Ruthenia, Wielkie Księstwo Litewskie, Rzeczpospolita, Moskwa, Rosja, Europa Środkowowschodnia: o wielowarstwowości i polifunkcjonalizmie kulturowym // Contributi italiani al XIII Congresso Internazionale degli Slavisti (Ljubljana 15–21 agosto 2003). Pisa, 2003. S. 359, 365.
- [89] См.: Frick D. A. Lazar' Baranovyc: The Union of Lech and Rus // Culture, Nations, and Identity: The Ukrainian-Russian Encounter, 1600–1945 / ed. by A. Kappeler, Z. E. Kohut, F. E. Sysyn and M. Von Hagen. Edmonton; Toronto, 2002. P. 19–56.
- [90] Яковенко Н. М. Вибір імені versus вибір шляху (назви української території між кінцем XVI – кінцем XVII ст.) // Міжкультурний діалог. Т. 1: Ідентичність. К., 2009. С. 57–95. Ср.: она же. Ідентичність чи ідентичності. С. 29–54.
- [91] См. также: Яковенко Н. М. Топос “з’єднаних народів” у панегіриках князям Острозьким і Заславським (біля витоків української ідентичності) // Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. К., 2002. С. 231–269.
- [92] Обычно границу между украинскими и белорусскими территориями устанавливают на основе данных языкознания. Напр., И. Паславский приводит примеры из литературных памятников XVII в.: полное название Катехизиса Лаврентия Зизании (1627) – «Катехизис» по-гречески, по-литовски – «Оглашение», а по-русски – «Беседование»»; в Лексиконе Памвы Беринды дается объяснение церковнославянскому «петель» – по-чешски и по-русски – «когут», по-литовски – «петух», см.: Паславський І. Етнімічне розмежування між українцями й білорусами в українській суспільній думці кінця XVI – першої половини XVII століття // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. 2012. Вип. 21. С. 602–606; ср.: Анічэнка У. В. Беларуска-ўкраінскія пісьмова-моўныя сувязі. Мн., 1969. Историческое языковедение, впрочем, не может служить серьезным аргументом в спорах об этнонациональном сознании, о чем пишет в т. ч. и Ф. Сусин, см.: Сусин Ф. Е. Українське націотворення. С. 83. О. Латышонок отрицает существование какого-либо отдельного «национального» самосознания у жителей Великого княжества Литовского в XVI–XVIII вв., см.: Łatyszonek O. Świadomość narodowa elity mieszczaństwa ziem litewsko-ruskich od XVI do początku XVIII wieku // Słowianie – idea i rzeczywistość. Zbiór studiów / pod red. K. A. Makowskiego, M. Saczyńskiej. Poznań, 2013.
- [93] О том, что «украинские» земли в XVI–XVII вв. не были неким унифицированным регионом и что городское население Западной и Центральной Украины, Подолии и Волыни различалось по своему правовому статусу, этническому составу и степени конфессиональной обособленности, см., напр.: Berezhnaya L. Ruthenian Lands and the Early Modern Multiple Borderlands in Europe: Ethno-confessional Aspect // Religion and the Conceptual Boundary in Central and Eastern Europe. Encounters of Faiths / ed. by T. Bremer. New York, 2008. P. 46–47; 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, 2004. P. 15–45; *id.* Ulice etniczne w miastach Rusi Czerwonej w XIV–XVI wieku // Kwartalnik Historii Kultury materialnej. 1999. № 1–2. S. 131–147; *Plokhy S.* The Origins of the Slavic Nations. P. 117–121.

[94] *Plokhy S.* The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine. Oxford University Press, 2001.

[95] *Яковенко Н. М.* Ідентичність чи ідентичності. С. 49.

[96] При этом особенностью «украинского» пограничья стало соединение (collation) в самосознании православного населения религиозного и этнического, см.: *Berezhnaya L.* Ruthenian Lands and the Early Modern Multiple Borderlands. P. 48–51; *Janeczek A.* Frontiers and Borderlands in Medieval Europe. Introductory remarks // *Quaestiones Mediae Aevi Novae*. 2011. P. 5–14.

[97] *Plokhy S.* Origins of the Slavic Nations. P. 200: “The princes of Volhynia and Belarus, church hierarchs, clergy and monks of the whole Kyiv metropolitanate, the Ruthenian nobility of the Kingdom of Poland and the Grand Duchy of Lithuania, the burghers of Lviv and Vilnius and, finally, the Cossacks of the Dnipro region all participated in one great debate that ultimately gave them a sense of common belonging and identity. That socially inclusive character of the religious discourse helped promote a model of early modern identity based on the nation as a linguistic and cultural entity. The nobility’s efforts to monopolize the right to speak in the name of the Ruthenian nation were only partly successful. The close association of religious and ethnonational identity made it impossible for the nobility to monopolize the national idea in the Rus’ territories of the Commonwealth”.

[98] *Ibid.* P. 153, 160, 201–202: “If Muscovite Rus’ imagined itself first and foremost within the borders of the Muscovite state, tending to ignore cultural differences within the tsar’s realm, the identity of Polish-Lithuanian Rus’ was formed not only by the eastern border of the Commonwealth but also by the linguistic, cultural, and religious boundary between Ruthenians on the one hand and Poles and Lithuanians on the other... The Eastern Christian Church – a common building block of identity in Muscovy and Polish-Lithuanian Rus’ – was treated not as the only true religious confession but as one of many that had the right to exist in the Commonwealth”.

[99] *Ibid.* P. 201.

[100] *Ibid.* P. 263.

[101] *Максимович М. А.* Об употреблении названий России и Малороссии в Западной Руси // *Максимович М. А.* Собрание сочинений. Т. 2. К., 1877. С. 307–311 (до этого напечатано в: Киевские епархиальные ведомости. 1868. № 1. С. 5; затем перепечатано в: Москвитин. 1868. № 25; Киевский телеграф. 1868. № 7).

[102] *Максимович М. А.* Об употреблении названий России и Малороссии. С. 307.

[103] *Тітов Х.* Матеріяли для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв. Всезбірка передмов до українських стародруків. К., 1924. № 1. С. 3.

[104] Часослов. Киев, 1617. Л. а (экз. МК РГБ).

[105] *Тітов Х.* Матеріяли для історії. № 2. С. 11.

[106] Евангелие учительное. Евъе, 1616 (экз. МК РГБ).

[107] Там же. С. 5 (без пагинации).

[108] *Тітов Х.* Матеріяли для історії. № 4. С. 19.

[109] Там же. № 5. С. 21.

[110] *Транквиллион-Ставровецкий К.* Евангелие Учительное. Рохманов, 1619. С. 1 (без пагинации).

[111] Преподобного отца нашего аввы Дорофея поучения душеполезна различна к своим его учеником. К., 1628. С. 449.

[112] Еже в святых отца нашего Иоана Златоустаго, архиепископа Константинопольскаго, Беседы на деяния святых апостол. 1624 (экз. МК РГБ).

- [113] Еже в святых отца нашего Иоана Златоустаго, архиепископа Константинопольскаго, Беседы на деяния святых апостол. 1624. С. 5, 6–7.
- [114] Там же. С. 10.
- [115] Там же. С. 11.
- [116] Там же. С. 11–12: «И мы, Россове, въсхотем и подвигнемся на тоезде житие взыйти».
- [117] Там же. С. 14.
- [118] Там же. С. 15.
- [119] Там же. С. 16–17.
- [120] Тітов Х. Матеріяли для історії. № 10. С. 25.
- [121] ВУР. Т. 1. М., 1954. № 33. С. 66.
- [122] То есть «жалуясь».
- [123] ВУР. Т. 1. № 33. С. 66.
- [124] Протестация митрополита Иова Борецкого и других западнорусских иерархов, составленная 28 апреля 1628 г. // Жукович П. Н. Статьи по славяноведению. Вып. III. СПб., 1910. С. 143: “s ktorymi nam iedna wiara u nabozenstwo, ieden rodzaу, ięzyk i obyczaie”.
- [125] Цит. по: Максимович М. А. Об употреблении названий России и Малороссии.
- [126] Октоих. Львов, 1630 (экз. МК РГБ).
- [127] Например, в предисловии к Анфологиону 1636 г. Могила употребляет выражения: «святого и великого российского князя Владимира»; «всей церкви православной российской»; «презацный народ российский». В пригласительном письме к Луцкому братству с предложением приехать на собор 1640 г. он пишет: «...от немалого часу вся православная церковь российская, будучи от апостатов в великому преследованю», см.: Максимович М. А. Об употреблении названий России и Малороссии. См. также: Nemensky O. Discourses of ethno-confessional identity in Peter Movila's circle // Les relations de la Russie avec les Roumains et avec le Sud-Est de l'Europe du XVIIIe au XXe siècle. Actes du colloque international. Bucarest, le 14 septembre 2010. Textes réunis par E. Siupiur et A. Pippidi. Bucuresti, 2011. P. 67–75.
- [128] ВУР. Т. 1. № 15. С. 27–28.
- [129] Там же. С. 27
- [130] Там же. С. 28.
- [131] Там же. № 16. С. 29
- [132] Герасим Смотрицкий. [Перша передмова до Острозької Біблії 1581 р.] // Українська література XIV–XVI ст. К., 1988. С. 200.
- [133] Смотрицкий Г. [Стихотворения, помещенные в Острожской библии 1581 года] // Українська література XIV–XVI ст. С. 461.
- [134] В этой фразе «наш род» выступает как одна из частей сообщества, говорящего на «славянском языке». Соответственно, фраза может быть переведена как «во всех странах нашего рода и славянского языка».
- [135] Герасим Смотрицкий. [Перша передмова до Острозької Біблії 1581 р.]. С. 202.
- [136] Plokhy S. The Origins of the Slavic Nations. P. 178: “local identity continued to rule the day”.
- [137] Ibid: “but there were also clear signs of a new and much broader identity”.
- [138] Ibid. P. 178: “that the literati assembled by Ostrozky saw their patron not only as a Volhynian magnate but also as an heir of the Kyivan Rurikids and lawful ruler of Rus”.
- [139] Это выражение С. Н. Плохий передает как “*Sons of the Eastern Church who belong to the Rus' nation (narod)*”, считая, как видно из всего состава главы его книги, что под «народом русским» подразумеваются русины Речи Посполитой.
- [140] Ibid. P. 179: “The uncrowned king of Rus had now emerged as the lawful heir of the Kyivan princes. The “sons of the Eastern Church who belong to the Rus' nation (narod)” to whom Ostrozky addressed his Bible first and foremost had now acquired a legitimate dynast who was willing to protect their church and, by extension, their nation”.

- [141] Ibid. P. 180: “They obviously counted on Ostrozky’s support for the Orthodox Church and the Ruthenian nation”.
- [142] Ibid. P. 181: “At the center of the hist. space constructed by the Ruthenian and Polish clients of the Ostrozkys (for all their undoubted differences) was, of course, the princely house of Ostrozkys – heirs of the glorious rulers of Kyivan Rus’ and uncrowned kings of the new Ruthenia”.
- [143] Ibid. P. 180: “If there was no principality left for Kostiantyn Ostrozky to rule within the Polish-Lithuanian Commonwealth, there was a separate religion (! – *М. Д.*) and ecclesiastical structure to protect and a separate people (! – *М. Д.*) to lead. Unlike his real or imagined Rurikid ancestors and relatives, Ostrozky was emerging willy-nilly as the leader of a new type of community defined not by the boundaries of the prince’s realm but by those of ethnicity, language, culture and religion”.
- [144] Челобитная Львовского братства Федору Иоанновичу; три послания Тырновского митрополита Дионисия: царю Федору, супруге его Ирине, и царскому боярину Борису Годунова; послание того же братства думному дьяку Андрею Щелкалову, Ирине и Годунову (15 июня 1592 г.) // Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою Комиссиею. Т. IV. 1588–1632 / изд. И. Григорович. СПб., 1851. № 34. С. 47–51.
- [145] *Hodana T. Między królem a carem*. S. 108, примеч. 204.
- [146] *Hodana T. Między królem a carem*. S. 108.
- [147] Ibid.
- [148] 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: Сб. докладов международной конференции. МГУ им. Ломоносова, 7–8 ноября 2011 года. М., 2014. С. 132–156.
- [149] *Турилов А. А.* К истории проектов ликвидации Брестской унии (неизвестное послание князя К. К. Острожского патриарху Иову) // Славяне и их соседи. Вып. 3: Католицизм и православие в Средние века. М., 1991. С. 128–140. Текст послания см.: С. 138–140.
- [150] ВУР. Т. 1. № 22. С. 46.
- [151] Там же.
- [152] ВУР. Т. 1. 1954. № 22. С. 47.
- [153] Там же. С. 47.
- [154] См. на эту тему: *Затилюк Я. В.* Минуле Русі у київських творах XVII століття: тексти, автори, читачі: Дис. ... канд. іст. наук. Інститут історії України НАНУ. К., 2013.

В. А. Ткачук

Культы древнерусских святых в Киевской митрополии XVII – первой половины XVIII в. как инструмент исторической и политической легитимации

Культ реликвий в европейском христианском Средневековье имел много разных функций: богослужебную и церемониальную, апотропическую и целительную. Кроме того, он обладал важным политическим значением [1]. Поиск, демонстрация и поклонение реликвиям в Европе XVI–XVII вв. были важными составляющими повседневной жизни общества. В раннее Новое время светские и духовные элиты «предъявили» к ним новые требования. Церковные реликвии стали важной составляющей процесса складывания новых локальных, региональных и надрегиональных идентичностей. Наблюдалось это во многих частях Европы. Например, испанский король Филипп II (1527–1598), разыскивая во всех уголках Европы мощи святых, рожденных в Испании, собрал одну из самых больших коллекций реликвий – 7500 единиц. Испания в то время была разделена на отдельные регионы, во многом не похожие друг на друга, и общие христианские святыни призваны были помочь в формировании общей коллективной идентичности испанцев. Кроме того, они укрепляли и уже существовавшие формы идентичности

и «единства» – государственную и религиозную [2]. Подобную ситуацию можно наблюдать, например, и в Баварии XVI–XVII вв., где реликвии и жития местных святых часто использовали как для сохранения конфессиональной, так и для укрепления локальной идентичности [3]. Показательна в этом отношении и Речь Посполитая, польские земли которой в Средневековье почитали только двух польских святых – Войцеха и Станислава; а уже к 1772 г. поклонялись 13 святым захоронениям с *rodzinnymi* реликвиями (и это не считая реликвий, «импортированных» из Рима во второй половине XVI – XVIII в.) [4]. В Московском царстве во второй половине XVI – первой половине XVII в. также наблюдался большой интерес Церкви и царской власти к формированию культа собственных русских святых. Макарьевские соборы 1547–1549 гг. упорядочили литургическое почитание местных святых [5], а с середины XVII в. наблюдается тенденция закрепить также византийские культы [6].

Приведенные выше историографические наблюдения заставляют нас обратиться к опыту Киевской митрополии XVII – первой половины XVIII в., чтобы попытаться выяснить, происходили ли и здесь подобные процессы. Ранее в историографии уже рассматривали некоторые аспекты интересующей нас темы. Так, нам знакомы работы об истории обретения и дарения реликвий св. кн. Владимира митрополитом Петром (Могилой) [7]; перенесения реликвий «первого митрополита Киевского» Михаила в Успенский храм Киево-Печерской лавры [8]; поиске (в правление Елизаветы Петровны) мощей св. мучеников Бориса и Глеба [9]. Но это единичные исследования, а их материала явно недостаточно, чтобы раскрыть заявленную нами тему. Необходимо привлечь дополнительные источники.

В этой статье мы проанализируем случаи поиска / обретения мощей в Киевской митрополии XVII – первой половины XVIII в. как комплексное явление. Мы введем в научный оборот ранее малоизвестные и совсем не известные источники и изучим их с точки зрения наличия в них информации о древнерусских реликвиях. При этом нам важно понять, как они повлияли на эволюцию тогдашних представлений руси о своем прошлом.

Статья поделена на три тематических блока, каждый из которых посвящен отдельной научной проблеме, но при этом все они составляют единое смысловое целое.

Митрополит Петр Могила и открытие мощей св. кн. Владимира

Первая половина XVII в. в Киевской митрополии проходила под знаком религиозных прений православных и униатов. «Бои» шли не только за чистоту веры, но и за историю [10]. Самый острый период противостояния пришелся на так называемую эпоху Могилянского возрождения.

Тогда было создано множество трактатов о святости религиозной традиции, восходящей к Древней Руси, и ее преемственности. В двух частях митрополии (православной и униатской) оформлялась новая, украинская, этнокультурная идентичность и готовился ответ конфессиональным оппонентам [11].

С конца XVI в. и далее особое внимание Киевская митрополия уделяла культу св. кн. Владимира. Это было вызвано прежде всего актуализацией темы крещения Руси после Берестейской унии 1596 г. Баптистериальная роль равноапостольного князя была в центре внимания многих церковных публицистов того времени [12]. В могилянский период интерес к св. кн. Владимиру лишь усилился. Православные и униаты – каждая церковь на свой лад – стремились инструментализировать его. Это нашло свое отражение и в агиографической литературе. Так, Сильвестр Косов в своем Патериконе (1635) прославляет Киев как стольный град кн. Владимира, а начало патериковой истории переносит на его княжение, пренебрегая известной хронологией [13]. Что особенно важно, почитание кн. Владимира активно проникает в богослужебные тексты, целевая аудитория которых много шире (в т. ч. благодаря их постоянному воспроизведению), чем у текстов агиографических. Еще раньше в Киево-Печерском монастыре увидел свет Анфологион (1619), в котором среди прочего мы найдем и поминальную службу в честь кн. Владимира, а также гравюру с его образом [14]. А в 1636 г. при митрополите Петре

Могиле издали молитвослов Анфологию, содержащий службы русским святым. В нем есть упоминание о молитвенной опеке Пресвятой Богородицы и св. кн. Владимира над молодежью новообразованной митрополитом Петром ученической конгрегации [15]. В 1643 г. греческий церковный интеллектуал Мелетий Сириг по заказу митрополита Петра подготовил «Канон преподобным отцам киево-печерским и всем святым, в Малой России просиявшим», где также упомянуты св. кн. Владимир и святые его рода [16].

В рамках этой идеологической программы киевских церковных интеллектуалов следует рассматривать также один из первых известных нам случаев целенаправленного поиска мощей древнерусских святых, инициированного митрополитом Петром Могилой. В 1635 г. в Десятинной церкви митрополит обрел мощи св. кн. Владимира и прах его жены Анны [17]. Афанасий Кальнофойский в своей Тратургиме (1638) приводит две даты этого обретения: 1635 и 1636 гг. [18] По инициативе митрополита Петра часть обретенных мощей из Десятинной церкви была перенесена в другие сакральные пространства. Нам неизвестно, были ли обретены цельные останки равноапостольного князя. Если да, то предполагал ли митрополит Петр хранить эти мощи целокупно и где именно.

В данном случае примечательно то, что любое из мест, куда митрополит Петр в разное время перенес значимые части мощей св. кн. Владимира, слыло сакральным в русской церковной истории.

Церковь Спаса на Берестове, находившаяся на территории загородной княжеской резиденции, стала местом упокоения кн. Владимира Святославича [19]. При митрополите Петре Могиле считалось, что сам кн. Владимир повелел возвести этот храм [20]. Речь идет также о Софийском соборе как митрополичьей кафедре и Успенском соборе Киево-Печерского монастыря как месте начала монашества на Руси. (В соответствии с лаврским описанием, составленным в конце XVIII в., митрополит Петр сначала упокоил главу св. кн. Владимира в храме Спаса на Берестове, но вскоре перенес ее в Успенский храм Киево-Печерского монастыря [21].) Первым местом пребывания мощей св. кн. Владимира в Киеве, согласно лаврскому «Сказанию о обретении честных и Святые Главы Святого и равноапостольного князя Владимира» конца XVII – начала XVIII в., стал древний Михайловский Златоверхий монастырь. Лаврские интеллектуалы того времени ссылались на отсутствие возможности у Петра Могилы перенести мощи св. Владимира в Софийскую кафедру в связи с якобы запустением и разорением ее униатами (об активной реставрационной деятельности в соборе на то время умалчивают [22]). Скоро реликвию перенесли в Киево-Печерскую обитель [23]. Авторы Сказания о обретении, по-видимому, намеренно не упоминают какие-либо иные места пребывания мощей св. кн. Владимира, подчеркивая, таким образом, исключительные права печерян на святыню. Перенесенные в вышеуказанные древнерусские храмы мощи св. кн. Владимира наполнили киевскую церковную топографию материальными артефактами древнерусского сакрума, визуализировали его, что должно было свидетельствовать об исторических связях Киева и руси в целом с крестителем Руси и «отцом народа». В местах, куда были перенесены эти реликвии, были организованы специальные иконографические программы. В церкви Спаса на Берестове афониты-зографы изобразили коленопреклоненного ктитора, митрополита киевского Петра Могила в окружении молящейся Богородицы и св. кн. Владимира [24] (ил. 1), подчеркивая тем самым как личное благочестие митрополита, так и небесное покровительство равноапостольного над ним, а через него – над всей Киевской православной митрополией. По мнению В. Ченцовой, донаторская композиция в церкви Спаса на Берестове, где изображен портрет Киевского митрополита с предстоящими Богородицей и св. Владимиром, из уст которых исходят свитки с надписями, призвана уподобить восстановление этого храма восстановлению храма Соломона в Иерусалиме. Вспоминая деяния ветхозаветного царя и отсылая к древнерусскому книжнику Илариону, сравнивавшему кн. Владимира с Давидом, а его сына Ярослава – с Соломоном, исследовательница небезосновательно, на наш взгляд, предполагает, что Киевский митрополит

выступает в Спасском храме продолжателем св. кн. Владимира [25]. В 1640 г. реликвии поместили в Благовещенском приделе Софии Киевской напротив часовни с саркофагом киевского кн. Ярослава Мудрого, которую освятили в честь св. кн. Владимира [26]. Я. Смирнов обратил внимание на то, что на рисунках голландского художника Абрахама ван Вестерфельда, созданных в середине XVII в. и дошедших до нас в копиях конца XVIII в., на фреске Софии Киевской с изображением семьи киевского князя (рядом с кн. Ярославом Владимировичем) при митрополите Петре Могила был дописан образ св. кн. Владимира. Это было связано с внесением мощей князя в кафедральный храм [27].

Таким образом, в унаследованном от униатов древнем центре митрополии мощи св. кн. Владимира, посвященная ему часовня и портрет князя образовывали сакральное пространство, легитимируя историческую преемственность как митрополичьей кафедры, так и ее причастников, т. е. совокупной паствы православной Руси. Так митрополит Петр Могила утверждал преемственность своей пастырской власти от Древней Руси. К сожалению, о соответствующей иконографии в Киево-Печерском монастыре мы имеем лишь отдельные фрагментарные сведения, не проливающие свет на некую специальную иконографическую программу в Успенском соборе после размещения среди его святых главы св. кн. Владимира [28]. Н. Петров, изучая гравюры с изображением Успенского собора могилянско-постмогилянского времени, дополнил их наблюдениями Павла Алеппского, который упоминал также надстройку семи куполов, инициированную, по его мнению, киевским митрополитом. Она должна была сопровождаться новой иконописью [29]. Стоит также обратить внимание на то обстоятельство, что автор лаврского Сказания о обретении делает важную (для нашей темы) приписку о хранимых в Успенском соборе Киево-Печерской лавры мощах св. кн. Владимира: «...до ныне есть зрыма, и о всех православных со благовением и любовию лобызаема» [30]. Материальность и зрительная осязаемость отличали эти реликвии [31], например, от «владимирских» текстов того времени. Реликвию могли лицезреть и поклоняться ей все верующие, а тексты читали лишь избранные – служители церкви, интеллектуалы.

Ситуация в Киевской митрополии в этот период во многом напоминала актуализацию культа святых и их реликвий на западе Европы, в Испании первой половины XVII в. в частности. Тогда испанский король стремился утвердить в качестве национального патрона св. Терезу Авиласкую. Противники этого шага были приверженцами старого культа – св. ап. Иакова (в испанской традиции Сантьяго). Они игнорировали связь святого с королевской династией, «напоминая», что апостол был покровителем Испании и до начала Габсбургского правления. Борьба между старым и новым культами дала тогда ощутимый толчок оформлению национальной испанской идентичности [32].

Киевский опыт отличался от испанского поликонфессиональной средой. Присоединившаяся к Риму униатская церковь также претендовала на наследование культов католических святых. У польских и литовских католиков в этот период активно складывались пантеоны «национальных патронов». По мнению Рышарда Манчинского, такие святые, как св. Войтех из Гнезно, св. Станислав из Кракова и св. Казимир из Вильны [33], были «национальными палладиумами» и символизировали единение Польской Короны и Великого княжества Литовского [34]. К тому же на Синодальном соборе в Петрокове (Piotrkow) в 1628 г. рассматривался вопрос о беатификации преимущественно польских святых: Яна из Кент, Йосафата Кунцевича, Кунигунды Венгерской, Станислава Костки, Саломеи Краковской [35]. В связи с активностью Католической церкви по укреплению культа «национальных» святых, православные Киевской митрополии начали внедрять культ «своего» святого патрона – св. кн. Владимира. Но в нем тогда еще не доминировала династическая составляющая. Она проявится позже. Пока этот культ продвигала только Церковь. Возрождение через обретенные реликвии культа св. Владимира в могилянский период было инструментом исторической легитимации и консолидации православия и руси. Эта

программа осуществлялась в противовес программе униатских и римско-католических архиереев и интеллектуалов.

Иное символическое значение мощи св. кн. Владимира обрели в контексте контактов, завязавшихся между митрополитом Петром Могилей и московским царем Михаилом Федоровичем. Их инициатором был киевский святитель. Они стали более интенсивными после Поляновского мира 1634 г. В начале 1635 г. московские «великие послы», возвращаясь из Варшавы, посетили Вильно, где в то время пребывал с пастырским визитом митрополит Петр. Он и попросил рассказать царю о передаче Софийского кафедрального собора от униатов православным и напомнить, что там «лежат великие князи киевские». Через послов он обратился к царю за помощью в реставрации обители [36].

Связь между киевским митрополитом и московским царем возобновилась через поверенных первого посольства киевского духовенства, прибывшего в Москву в 1640 г. [37] В своем послании на имя царя митрополит просил средств на восстановление Софийского собора и Киево-Печерского монастыря, аргументируя это тем, что и предки царя – древнерусские князья – были донаторами оных. Притом акцентировал родство монарха со св. кн. Владимиром («прадедом всесветлого величества твоего»). (А члены посольства настойчиво подчеркивали древнерусское происхождение своих обителей [38].) В подкрепление своей просьбы митрополит Петр передал Михаилу Федоровичу частицу мощей св. кн. Владимира и резные кресты. И самое важное – митрополит просил царя о водружении раки на «мощи прародителя своего святого и равноапостольного князя Владимира», обещая установить ее возле саркофага кн. Ярослава в Софии Киевской [39].

Идея происхождения московского царя от св. кн. Владимира была тогда не нова. Аналогичная риторика встречается в русь-украинских текстах с конца XVI в. Например, в 1582 г. Киево-Печерский архимандрит Мелетий Хребтович, обращаясь к московскому царю с просьбой о милостыни, ссылаясь на примеры помощи обители со стороны «прародителей и предков» царя. Правда, нам неизвестно, кого он имел в виду [40]. Эту идею высказывали также львовские братчики в 1592 г., хотя и по отношению к тогда еще прямой линии Рюриковичей [41]. В. Рычка считает, что идею династической преемственности московского царя от киевских Рюриковичей митрополит Могила почерпнул из Степенной книги (1560-е), где кн. Владимир назван предком Ивана IV [42]. С этим мы не можем согласиться, поскольку митрополит Могила определенно знал о смене династий и попытках легитимации Романовых через Рюриковичей, что нашло отражение в многочисленных публицистических текстах его времени. Например, в «Утвержденной грамоте» 1613 г. родство Рюриковичей и Романовых декларируется через супругу Ивана Васильевича – Анастасию Романовну Юрьеву. Родство через отца нового царя: Михаил – «царицы и великие княгини Анастасеи Романовны Юрьева родново племянника Федора Микитича Романова – Юрьева сын» [43].

Риторика, сопровождавшая дар митрополита Могилы, была, скорее, дипломатическим приемом. Для митрополита Могилы она означала в первую очередь историческую преемственность Киевской митрополии. Новым же было то, что генеалогическая связь московского царя с Рюриковичами манифестировалась посредством церковных реликвий Киева.

Как именно отреагировал Михаил Федорович на дар митрополита Петра, неизвестно. Считается, что он не придал ему большого значения. Но через 20 лет отношение Москвы к такого рода реликвиям изменится. Так, в 1658 г. к царю в Москву прибыло новое посольство от Киево-Печерского архимандрита, – на сей раз от Иннокентия Гизеля – для подписания грамот, подтверждающих Печерскую ставропигию. В дар, теперь уже Алексею Михайловичу, снова была привезена частица мощей св. кн. Владимира. По мнению Я. Затылюка, это посольство оказалось успешным, ведь все его просьбы были удовлетворены. Скорее всего, на это повлияло начавшееся после Переяславской рады (1654) публичное декларирование генеалогической связи между московским царем и св. кн. Владимиром [44]. Идея происхождения рода московского царя от св.

кн. Владимира воплотилась и в гравюре к сборнику проповедей Лазаря Барановича «Меч Духовный» (1666). На ней св. кн. Владимир изображен в образе Есеея, от которого ведет свою линию Алексей Михайлович [45].

В первой половине XVII в. резко возрос интерес к образу св. кн. Владимира в агиографических, полемических и литургических текстах. Тогда же были обретены его мощи. Наряду с текстами, они утверждали историческую преемственность православной Киевской митрополии. Это был важный инструмент консолидации руси. Реликвии становились неотъемлемой частью коллективной исторической памяти о древнерусском прошлом. В этот период сформировалось и представление о мощах св. кн. Владимира как достоверном свидетельстве родства московского царя с Рюриковичами. Но в программе Петра Могилы по возрождению культов древнерусских святых этот династический мотив был вторичным, неопределяющим.

Реликвии «первого киевского митрополита» Михаила в лаврском и имперском контекстах

«Первый киевский митрополит» [46] Михаил впервые упоминается в «Рогожском летописце» XV в., после чего не единожды еще встречается в русских текстах, например в Степенной книге [47]. О митрополите Михаиле часто говорится и в украинских текстах XVII в., преимущественно в русле полемики о единении Киевской церкви с Константинополем или Римом [48]. Кроме того, по наблюдению Я. Затылюка, практически во всех киевских текстах XVII в. была распространена неизвестная ПВЛ и последующим летописям легенда о крещении митрополитом Михаилом 12 сыновей кн. Владимира (с топографической привязкой к современному Крещатику) [49]. Киево-Печерские гимнографы внесли его имя в акафист, поминая наряду с другими русскими митрополитами («Михаиле, Иларионе, Петре, Алексию, Ионо [...] Бога нам умилистите») [50]. Одновременно с этим со второй половины XVII в. образ «первого киевского митрополита» начинают использовать для удревнения православных обителей доначального периода христианизации Руси. Таким образом, он обретает символический капитал. Так, с легкой руки игумена киевского Михайловского Златоверхого монастыря Феодосия Софоновича (см. его Хронику (1672/1673)) начала его родной обители связали с именем «первого митрополита киевского» Михаила [51]. Как и древнерусского Выдубицкого чуда архангела Михаила монастыря [52]. Важно отметить, что эти «открытия» перекечевали в Синописис (начиная с издания 1680 г.) [53]. Идею первенства митрополита Михаила разделяли составители как киевских помянников XVII–XVIII вв. [54], так и «каталога» патриархов и епископов Восточной Церкви, который использовался на киевской кафедре в 1-й половине XVIII века [55]. Вскоре она была визуализирована. В конце XVII – начале XVIII в. по заказу гетмана Ивана Мазепы в кафедральном соборе была построена часовня с изображением Тронного Спаса с предстоящими святыми Владимиром и Ольгой. В том же приделе были написаны образы св. Кирилла и Мефодия, свмч. Макария Киевского, а с ними – «первого митрополита киевского» Михаила. В целом эта иконографическая программа развивала концепцию «Киева – второго Иерусалима» и подчеркивала особое покровительство древнерусских святых [56]. А образ «первого» митрополита должен был указывать на первопрестольность софийской кафедры в исторической иерархии русских епархий. Кроме того, в Выдубицком чуда архангела Михаила монастыре на иконостасе первой половины XVIII в., в левой части местного ряда, по соседству с Богородичной иконой, был помещен образ «первого» святителя Михаила. Через него местный ряд иконостаса устанавливал точку отсчета в истории русской Церкви [57]. В 1754 г. известный петербургский живописец Алексей Антропов исполнил эскизы «Тайной вечери», свмч. Макария и «первого киевского митрополита» Михаила для возводимой по указу императрицы Андреевской церкви. Иконы должны были быть размещены «с трех стран престола» [58] (ил. 2). Так

пророчество апостола Андрея о строительстве града Киева оказалось в одной связке с именем святого, с которого и начался христианский Киев.

Ведущие киевские обители и храмы каждый по-своему чаяли «породнить» свою историю с ключевой, в их представлении, фигурой начала христианской Церкви на Руси. Но, вопреки этому, культ почитания мощей «первого киевского митрополита» Михаила – а они находились в Антониевых пещерах Киево-Печерского монастыря – оставался неразвитым (по крайней мере, сведений о нем не сохранилось) на протяжении всего XVII в. – первой трети XVIII в.

Но ситуация изменилась после пожара 1718 г. в главном храме Киево-Печерской лавры Успенском. До 1730 г. продолжалось его восстановление, в т. ч. реставрация внутренних росписей. Наконец, в 1730 г. в храме появилась рака с мощами «первого митрополита киевского» Михаила. Его мощи заменили уничтоженные пожаром мощи св. Иулиании Гольшанской. Мы не располагаем сведениями о какой-либо предшествовавшей тому традиции почитания митрополита Михаила. И у нас возникает закономерный вопрос: кто же мог быть инициатором переноса в 1730 г. реликвий этого святого в главный храм Лавры и с какой целью это было сделано?

Тогда в Лавре появился новый архимандрит – Роман Копа. На церемонии возведения его в сан в придворной церкви Измайлова 12 июня 1730 г. присутствовала сама императрица Анна Иоанновна. В скором времени (23 июля того же года) в ответ на прошение архимандрита Романа разрешить перенести мощи «первого митрополита киевского» Михаила из пещеры преподобного Антония в Успенский собор был подписан высочайший указ [59]. Что и было совершено в сопровождении торжественной процессии 1 октября 1730 г. [60] По нашему мнению, это дело решилось так быстро благодаря представившейся архимандриту возможности обсудить этот вопрос с императрицей лично. Вероятно, вместе с лаврским чиномначалием он и был инициатором переноса мощей «первого митрополита киевского» Михаила в Успенский собор Киево-Печерской лавры. Важно также отметить, что еще до принятия архимандритского жезла Роман Копа имел опыт ведения переговоров при дворе в качестве защитника интересов Лавры [61], что также должно было способствовать позитивному исходу дела.

В Успенском храме реликвии св. кн. Владимира и митрополита Михаила были размещены симметрично. С правой стороны храма (южные двери) в кипарисной «сребропозлащенной» раке находилась глава св. кн. Владимира (рядом с частицами мощей лаврских святых и первомученика Стефана), а с левой стороны (северные двери) – мощи «первого» митрополита Михаила. При входе в храм, с правой стороны, стояла усыпальница, в которой, как считалось, находились мощи св. Феодосия Печерского [62]. Симметричность расположения реликвий указывала на их пространственную и идейную взаимосвязь. К раке с мощами святителя Михаила была прикреплена табличка с его житием. Ее текст извещал о прибытии святителя в Киев вместе с кн. Владимиром из «греческого града Херсона» в 988 г. и поставлении его митрополитом: «...бысть всей России первый митрополит... всю Землю Русскую к святому приведе крещению, и от-тогда святая Вера даже до ныне благодатию Христовою в Российских сияет странах» [63]. Вера соединяет прошлое и настоящее, утверждает представление об общей истории и задает вектор будущего. В этой цитате просматривается стремление лаврского чиномначалия подчеркнуть не партикулярное значение святителя (в рамках малороссийских епархий), а общерусское, а Российскую империю представить наследницей древней «Земли Русской». Этот мотив получил свое развитие и в специальной службе, посвященной св. Михаилу. Ее читали 30 сентября перед ракой с мощами митрополита. Она была подготовлена тобольским архимандритом Геннадием Комаровским в 1745 г., жившим в то время в лаврской обители. Еще до того, как святителя стали официально восславлять во всей русской синодальной Церкви, в службе звучало: «...память твою пѣснми поетъ всѧ Россійская цѣрковь: с нею же и мы славимъ тѧ» [64].

Одновременно с этим лаврские интеллектуалы стали тиражировать образ св. митрополита Михаила. Традиционно в иконографии «Собора Лаврских отцов» в центре изображали отцов-основателей обители – Антония и Феодосия Печерских (ил. 3). Но практически сразу после

перенесения мощей святителя Михаила в Успенский собор его образ обрел столь важное значение, что в вышеупомянутой иконографии его начали изображать в одном ряду со свв. Антонием и Феодосием Печерскими (ил. 4) [65]. Примечательно также, что на персональных изображениях святителя Михаила он предстал не на фоне Софийской кафедры, которую возглавлял, а на фоне храмов Киево-Печерской лавры. Тем самым – через обладание его мощами – подчеркивалась связь обители с «первоиерархом» Руси и началом христианства на Руси (ил. 5).

По завершении реставрации Успенского собора обновилась и его иконографическая программа [66]. Правда, неизвестно, насколько [67]. Так или иначе, в ней множество сюжетов, подчеркивающих связь обители с древнерусским сакрумом. Например, в Успенском соборе на левом и правом клиросе были помещены хоругви с двойными изображениями: 1) Успение Богородицы – апостол Андрей на Киевских горах; 2) Свенская Богородица – св. Владимир, святые великомученики Борис и Глеб и крещение на реке Почайне. На хорах Успенского Собора был освящен придел в честь апостола Андрея Первозванного. Примечательно, что в приделе находился иконостас с изображением водружения апостолом Андреем креста на Киевских горах (ил. 6), сокрушения идолов св. Владимиром, а на диаконских дверях иконы свв. Бориса и Глеба (вместо традиционных архангелов или св. архидиаконов) [68]. На западной стене собора была представлена галерея ктиторов Лавры (от древнерусских князей до Романовых включительно) [69]. Таким образом, священные реликвии в «окружении» иконографии древнерусского локуса образовывали своеобразный визуальный нарратив, свидетельствовавший о связи как самой обители, так и всей митрополии с историческими фигурами и святыми Древней Руси: кн. Владимиром – крестителем Руси, митрополитом Михаилом [70] («яко да порадивый Россию отец и пастырь крещением» [71]) и основателем Успенского храма св. Феодосием. Этот визуальный нарратив указывал на истоки нового христианского народа и государства («России»). Кроме того, репрезентировал «генеалогию власти». Через вклады в храмы монархи утверждали себя в качестве патронов древнерусского сакрума как их «законного» наследства. Вспомним по случаю покров на мощи святителя Михаила, подаренный Анной Иоанновной или Елизаветой Петровной [72].

Инициированный Лаврой визуальный нарратив включал в себя и «Андреевскую легенду» – через изображение на хорах Успенского собора композиции «Гора Ново-Иерусалимская, Российский Сион – Гора Киевская», манифестирующей предвещенную апостолом Андреем святость богоспасаемого Киева [73]. Притом примечательно соседство «андреевского» сюжета с иконографией святых Антония и Феодосия Печерских. Его не-случайность можно понять из текста таблички, которую держит в руках сам апостол: в ней Андреевская легенда и легенда об основании Богородицей Успенской церкви Киево-Печерского монастыря приведены вместе [74]. В интерпретации лаврских интеллектуалов возведение Успенского храма должно было быть напрямую связано с апостольским предсказанием. Следовательно, и сама обитель (учитывая нахождение в ней главы св. киевского кн. Владимира) утверждала Киев как «второй Иерусалим» [75]. Косвенно подтверждает это и тропарь на смерть св. Владимира из одной украинской рукописной Минеи 1732 г.: «Радуйся, красуйся и ликуй, светло торжествуя Митрополия России Киеве, яко с тебе возсия светильник пресветлый, Владимире Великий» [76]. В службе 1745 г. памяти св. Михаила христианизаторская деятельность святителя также была вписана в один ряд с Андреевским пророчеством [77].

В целом лаврский визуальный нарратив призван был подтвердить особый статус обители, ее ставропигию. Обладание реликвиями «первого киевского митрополита» в этом контексте особо значимо.

В XVIII в. Лавра конфронтировала с киевским митрополитом: земельные тяжбы [78], претензии киевского митрополита на право открыть собственную типографию [79] и др. Напомним, что в Киевской митрополии на протяжении всего XVIII в. монополистом в печатании церковной литературы оставалась Киево-Печерская лавра. Попытки митрополита оспорить эту монополию

не увенчались успехом. Да и в XVIII в. Лавра претендовала на особый статус в рамках всей Империи как первейшая из обителей, к тому же обладавшая реликвиями как древних русских праведников, так и ключевых персоналий начала христианства на Руси. Одним из главных успехов Лавры во второй половине XVIII в. можно считать соизволение Священного Синода чтить память печерских святых не только на региональном, но и общецерковном уровне [80]. Таким образом, Лавра распространяла свое влияние не только на территорию малороссийских епархий, но и всей России. Посредством актуализации общего прошлого Лавра формировала представления об общем настоящем руси.

Транслировались эти идеи через паломничества, агиографическую и историческую литературу, литургические книги, рассылки от имени Лавры мощей ее праведников [81] и икон [82] в разные части Империи.

Однако даже во второй половине XVIII в. почитания «первого киевского митрополита» Михаила в масштабе всей Империи не наблюдалось. Так, в 1795 году известный любитель древностей Алексей Иванович Мусин-Пушкин справлялся у тогдашнего киевского митрополита о св. Михаиле, его мощах, времени их обретения и причин святости, ибо никаких упоминаний на сей счет в российских богослужебных книгах не обнаружил. Митрополит дал исчерпывающий ответ обер-прокурору и испросил разрешения на составление жития святого (на что получил согласие) [83].

Таким образом, история перенесения мощей «первого митрополита киевского» Михаила свидетельствует об актуальности в конце XVII – XVIII в. визуального нарратива, базирующегося на древнерусских реликвиях и апеллирующего к древнерусской государственности и началам христианизации Руси. Через этот визуальный нарратив Киево-Печерская лавра явила себя активным попечителем и наследником древнерусского сакрума (в ее интерпретации наряду с правящей династией), и одновременно выступила своеобразным «медиумом» исторической памяти Гетманщины и Российской империи.

«Возможно ли видеть мощи святых страстотерпцев»?

Императрица Елизавета Петровна в свое правление особенно интересовалась древнерусской историей и, в частности, ее святыми князьями. Их образы она с подачи придворных интеллектуалов использовала в целях визуальной репрезентации собственной власти. Так, на церемонии ее коронации в Москве в Китай-городе были поставлены триумфальные ворота, на которых с одной стороны были изображены св. княгиня Ольга [84] (ил. 7), а с другой – «святый Владимиръ лежащъ, и отъ чреслъ ево древо произрастшее, на которыхъ вѣтвѣяхъ изображень родъ Царскій, даже до Государыни Императрицы Елисаветъ Петровны...» [85]. В Киеве Елизавета Петровна восстанавливала память о начальной Руси. Она повелела возродить ее сакральную топографию: в начале 1743 г. на месте одноименной церкви, основанной когда-то Ярославом Мудрым (в крещении – Георгием), соорудили Георгиевский храм, а на «месте проповеди и установления креста» апостола Андрея возвели (в качестве дворцовой) знаменитую Андреевскую церковь (и освятили ее в 1744 г.) [86]. Но один сюжет из «киевской программы» Елизаветы Петровны остается практически не известен современной историографии. Он касается попыток обретения мощей страстотерпцев Бориса и Глеба.

Первым исследователем, обратившим на это внимание, был знаменитый киевский историк и священник Петр Гаврилович Лебединцев. Начальная часть его публикации, посвященной этой теме, содержала общеизвестную информацию о погребении и перенесении мощей священномучеников в Вышгород, а последующая рассказывала об их разыскании в правление Елизаветы Петровны. П. Г. Лебединцев опубликовал источники, проливающие свет на этот вопрос [87]. Их копии ему [88] прислал прот. П. Орловский [89], который позже воспроизвел эти документы в одной из своих статей [90]. Впоследствии к ним, однако, практически не обращались. Кратко приведем содержание этого дела. 29 декабря 1743 г. киевский митрополит

Рафаил Заборовский получил письмо от архиепископа Новгородского Амвросия Юшкевича с известием о том, что императрица «возымела усердия и благочестивое намерение увидеть за подлинно, где в каком месте и возможно ли видеть мощи святых страстотерпцев благоверных российских князей Бориса и Глеба». Об этом она распорядилась «изустным указом» – митрополиту Киевскому было поручено определить надежных духовных лиц для изучения данного вопроса [91]. Отметим, что в письме архиепископа Амвросия в отношении реликвий употребляются такие выражения, как «уведать за подлинно» и «видеть мощи». По нашему мнению, это может свидетельствовать о значимости в представлении императрицы именно визуальной составляющей этих святынь [92].

Поиски реликвий были поручены киево-кирилловскому игумену Кириллу Кучеровскому. Он справлялся о мощах святых в Вышгороде и у насельников близлежащей Межигорской обители, но опрос ничего не дал. Все ссылались лишь на известную информацию из Четых-Миней. Поверхностное разыскание не увенчалось успехом, желание императрицы не было удовлетворено. «Узреть» мощи святых она, по-видимому, надеялась во время предстоявшего ей в 1744 г. визита в Киев, о чем в конце 1743 г. здесь были осведомлены и готовились к встрече [93]. Елизавету Петровну встречали в Киеве как преемницу князей киевских: «Многих Праотец престол был Первейший // Киев славнейший // Ново укреплен отчею рукою // Днесь паки по НЕМЪ, посещень ТОБОЮ» [94].

Сподвиг императрицу на организацию поиска мощей свв. Бориса и Глеба, скорее всего, кто-то из многочисленных представителей украинского духовенства, пребывавших тогда на архиерейских кафедрах в России. Вероятно, им мог быть приближенный к Елизавете Петровне и уже упомянутый нами ранее новгородский архиепископ Амвросий Юшкевич, защитник интересов Киевской митрополии, возглавлявший тогда победившую внутри Церкви партию [95]. Свидетельством тому являются некоторые пассажи из его проповедей. Например, в гомилии на коронацию императрицы в Успенском соборе в Кремле владыка испрашивал у разных святых молитвенного ходатайства за Елизавету Петровну. Амвросий Юшкевич, в частности, обращался к святым династам – Рюриковичам, – прося молитвенного заступничества и прославления, притом подчеркивая их родственную связь с императрицей: «Вы же наипаче сродницы и ближнии святїи по плоти и крове ЕЯ ИМПЕРАТОРСКОМУ ВЕЛИЧЕСТВУ во первыхъ святой благовѣрный великій Княже Владимире съ святою своею праведною бабкою Ольгою и съ сынами своими Борисомъ и Глѣбомъ, святїи благовѣрнии Князи Всеволоде и Георгїе, святїи Мученицы великїи Князи Черниговскїи Михаиле съ Боляриномъ своимъ Θεодромъ и Тферскїи Михаилежъ, Александре Невскїи и прочии союзом сродства и владѣнія ЕЯ ИМПЕРАТОРСКОМУ ВЕЛИЧЕСТВУ соединеннии и крѣпчайшею любовїю съ Нею связанныи грядите спѣшно» [96]. Также в проповеди на годовщину ее коронации Амвросий прямо называет ее наследницей кн. Владимира: «Было нам чего плакать, и болезновать, когда мы в ПЕТРЕ ВЕЛИКОМ и ПЕТРЕ ВТОРОМ потеряли законное православных монархов наследие, от первого Владимира прямо к нам пришедшее» [97]. «Болезнь» их «развеелась» с восхождением на трон Елизаветы I. Все это, несомненно, указывает на стремление Церкви и императрицы утвердить эту генеалогическую преемственность. Статус новгородского архиепископа при дворе, его активные связи и контакты с Киевской митрополией, идейное содержание его проповедей дают нам основания рассматривать его не только как «связующее звено» между императрицей и Киевской митрополией, но и как возможного инициатора мероприятий по разысканию мощей страстотерпцев. Обретенные мощи святых великомучеников Бориса и Глеба определенно укрепили бы авторитет государыни среди православной паствы как подражательницы «апостольской» [98].

Инициативу поиска мощей свв. Бориса и Глеба, якобы исходившую непосредственно от императрицы, следует рассматривать в контексте развития культа императора / императрицы и сосредоточением церковных прерогатив в его / ее руках [99]. Церковь же, как подчеркивает В. М. Живов, «должна была эту мифологию и этот культ распространять и поддерживать» [100].

Подобного рода жестом, акцентируя свое родство с Рюриковичами и демонстрируя попечение исторической памяти всея Руси и ее Церкви, Елизавета Петровна задавала официальный вектор исторической легитимации Империи и, в частности, ее «исторического права» владения Гетманщиной. С другой стороны, забота императрицы о культах древнерусских святых и церковных памятниках домонгольской Руси была естественным продолжением политики ее отца, Петра I, к которому она относилась с большим пиететом [101].

Как известно, Петр I много сделал для преумножения культа св. Александра Невского. Елизавета Петровна также публично чтит этого святого князя. С 1743 г. по ее указу в Санкт-Петербурге стали ежегодно организовывать процессии в память о нем [102]. Кроме того, на средства императрицы в 1746–1753 гг. была выстроена новая рака для мощей св. Александра Невского. На мемориальной табличке к ней императрица названа «отеческого ко святым почитания подражательницей» [103]. В связи с этим неудивительно ее намерение организовать поиск останков святых страстотерпцев, одних из самых значимых для Русской православной Церкви святых. Тем более что между св. Александром Невским и свв. Борисом и Глебом можно обнаружить не только генеалогическую, но и духовно-умозрительную связь. Ю. Герасимова объясняет ее тем, что, согласно преданию, в ночь перед Невской битвой 15 июля 1240 г. одному из воинов кн. Александра Пелгусию явились свв. Борис и Глеб со словами: «Брате Глеб, вели грести, да поможем сроднику нашему Александру» [104]. Это предположение подкрепляет тот факт, что на одних из триумфальных ворот, выставленных в Москве на коронацию императрицы в 1742 г., вместе изображены «Святой Борисъ и Глебъ, и Александръ во облакахъ Господу молящиеся» – «Сохрани Ю во имя Твое» [105].

Попытка отыскать мощи свв. великомучеников Бориса и Глеба не увенчалась успехом, но для нас важна сама интенция императрицы визуализировать древние реликвии Гетманщины с перспективой их дальнейшей инструментализации в общеимперском контексте.

Заключение

Спустя более полутысячи лет Киевская православная митрополия обрела мощи своего крестителя, св. кн. Владимира, и его соратника, «первого митрополита киевского» Михаила, и озаботилась поиском мощей святых князей страстотерпцев Бориса и Глеба. За простой констатацией этих фактов стоят принципиально важные социокультурные сдвиги. Они свидетельствуют о новом общественном запросе на начальную историю Руси как основу новой исторической и политической легитимации. В т. ч. через святых, через православные реликвии и иконографию, через восстановление архитектурных памятников и пр. Материальность церковных реликвий *a priori* давала возможность физического соприсутствия, но еще более важным было само осознание такой возможности.

Тексты церковных интеллектуалов означенного периода, апеллирующие в т. ч. к церковным реликвиям, утверждали идею исторической преемственности руси. Широкое распространение культов древнерусских святых в русском социуме первой половины XVII в. (в условиях конфронтации с униатами) позволяет говорить о запросе на общую историческую память в нем.

На примере Киевской митрополии первой половины XVII в. мы видим, что процесс конфессионализации, который принято называть могилянскими реформами, происходит одновременно (и как ее следствие) с солидаризацией православной руси, одним из важнейших «мест памяти» которой становятся мощи св. кн. Владимира. Следует подчеркнуть, что отличительной чертой формирования пантеона «национальных» святых в Киевской митрополии (в отличие от модерных западноевропейских наций) была ориентация прежде всего на святых Древней Руси. Культы ее современных святых тогда практически не получили, за редким исключением, своего развития. Исключением стал, например, культ местночтимого святого преп. Макария Каневского († 1678), мощи которого почитали в конце XVII – XVIII в. [106]

Для митрополита Петра Могилы, несмотря на его прямое обращение к московскому царю с просьбой оказать поддержку в сохранении древнерусских святынь, династическая составляющая древнерусских культов не имела принципиального значения. Да и в целом отношение к древнерусским реликвиям в Киевской митрополии, их смысловое наполнение и влияние на формирование украинской этнокультурной идентичности не были однородными и статичными в этот период.

При митрополите Петре Могиле главным «хранителем» памяти о св. кн. Владимире был он сам, а уже через него эта преемственная связь транслировалась на всю его паству. После смерти Могилы функцию основного (но не единственного!) «хранителя» древнерусских реликвий взял на себя Киево-Печерский монастырь (этому способствовали и мощи его праведников). Однако он и ранее имел особый сакральный статус.

Со второй половины XVII в. мощи св. кн. Владимира «оказались вписаны» в династический контекст. Они символизировали преемственность власти – от князя-крестителя Руси до наследников Петра Великого и их империи.

Во второй четверти XVIII в. Киево-Печерская лавра предложила новый программный нарратив. Главные его элементы – глава св. кн. Владимира, мощи «первого митрополита киевского» Михаила, место упокоения Феодосия Печерского и другие сакральные символы и сюжеты Киевской Руси. За их счет Лавра не просто пополнила и обновила свой сакральный символический капитал, но заявила свое первенство в сакральной истории руси в расчете усилить собственное влияние как в Гетманщине, так и в Империи в целом.

Поиск же мощей святых общерусского масштаба, затеянный по инициативе Елизаветы I, указывал на их необыкновенно важное символическое и легитимационное значение не только для Русской Церкви, но и всего российского государства и правящей династии Романовых.

[1] Поповић Д. Под окриљем светости: култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији. Београд, 2006. С. 253.

[2] Lazure G. Possessing the Sacred: Monarchy and Identity in Philip II's Relic Collection at the Escorial // Renaissance Quarterly. 2007. Vol. 60. No 1. P. 61–68.

[3] Thomas A. L. A House Divided: Wittelsbach Confessional Court Cultures in the Holy Roman Empire, C. 1550–1650. Leiden, 2010. P. 104–105.

[4] Mączyński R. Nowożytnie konfesje polskie. Artystyczne formy gloryfikacji grobów świętych i błogosławionych w dawnej Rzeczypospolitej. Toruń, 2003. S. 65–72.

[5] Мусин А. Соборы св. митрополита Макария 1547–1549 гг.: Факт истории или факт историографии // Россия и проблемы европейской истории: Средневековье, новое и новейшее время: Сб. ст. в честь С. М. Каштанова. Ростов, 2003. С. 74–86.

[6] Чеснокова Н. Реликвии Христианского Востока в России в середине XVII в. (по материалам Посольского приказа) // Вестник церковной истории. М., 2007. № 2 (6). С. 91–128.

[7] Укажем лишь на публикации последнего времени, см.: Нікітенко Н. Петро Могила і Софія Київська // Просемінарій: Медієвістика. Історія Церкви, науки та культури. К., 1999. Вип. 3. С. 159–169; Korpela J. Prince, Saint and Apostle. Prince Vladimir Svjatoslavic of Kiev, his Posthumous Life, and the Religious Legitimization of the Russian Great Power. Wiesbaden, 2001. S. 196–197; Жиленко І. Описи знайдення мощей святого рівноапостольного князя Володимира святителем Петром Могилою // Могилянські читання 2002 року: Зб. наук. праць. Музейна справа в Україні на зламі тисячоліть. К., 2003. С. 196–204; Charipova L. Peter Mohyla and St. Volodimer: Is There a Symbolic Link? // The Slavonic and East European Review. 2002. Vol. 80. No 3. P. 439–458; Ричка В. Пригадування Русі (осмислення спадщини Св. Володимира в українській суспільно-політичній думці XVII ст.) // Український історичний журнал. 2012. № 1. С. 36–37; Флоря Б. Киевский митрополит Петр (Могила) и русская власть: эволюция взаимоотношений // Вестник

- церковной истории. 2013. № 1–2 (29–30). С. 179–180; *Затилюк Я.* Київські посольства XVII ст. з «мощами» князя Володимира до Москви // *Україна в Центрально-Східній Європі.* К., 2015. Вип. 15. С. 165–190.
- [8] *Болховітінов Є.* Вибрані праці з історії Києва. К., 1995. С. 81, 375; *Булгаков М.* История Русской Церкви. В период совершенной зависимости ее от константинопольского патриарха. 988–1240. Отд. 1: Состояние Русской Церкви от основания ее в зависимости от константинопольского патриарха до первой попытки к независимости: от митрополита св. Михаила до митрополита Илариона. 988–1051. М., 1857. С. 2; *Кагамлик С.* Києво-Печерська лавра: світ православної духовності і культури (XVII–XVIII ст.). К., 2005. С. 70–71.
- [9] *Лебединцев П.* Разыскание мощей св. страстотерпцев, князей Бориса и Глеба // *Киевские епархиальные ведомости.* 1892. № 10 (часть неофициальная). С. 274–278; *Орловский П.* Сказание о блаженном Рафаиле, митрополите киевском // *Труды Киевской духовной академии.* 1908. № 7. С. 468–471.
- [10] *Brüning A.* Petro Mohyla und die Confessio Orthodoxa // *Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen-und epochenübergreifenden Zugriff* / hg. von J. Bahlcke, S. Rohdewald, T. Wunsch. Berlin, 2013. S. 739.
- [11] *Naumow A.* Prawosławni święci I Rzeczypospolitej // *Święci w kulturze i duchowości dawnej i współczesnej Europy* / pod red. W. Stępnia-Minczewej, Z. Kijasa. Kraków, 1999. S. 25.
- [12] *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.
- [13] *Сінкевич Н.* «Патерикон» Сильвестра Косова: переклад та дослідження пам'ятки. К., 2014. С. 146, 148.
- [14] *Титов Ф.* Типография Киево-Печерской лавры. Исторический очерк. (1606–1616–1916 гг.). Т. 1: (1606–1616–1721 гг.). К., 1916. С. 104.
- [15] *Он же.* Память о св. равноапостольном князе Владимире в Императорской Киевской духовной академии, в связи с характеристикой нравственно-воспитательного дела в старой Киевской академии // *Труды Киевской духовной академии.* 1916. № 3. С. 289.
- [16] *Пречестныи акафисты.* К., 1677. Л. 212 об.
- [17] *Титов Ф.* Память о св. равноапостольном князе Владимире. С. 273.
- [18] *Затилюк Я.* Київські посольства XVII ст. С. 166.
- [19] *Лебединцев П.* Церковь Спаса на Берестове, бывшая придворною св. Владимира, древнейшая всех ныне существующих храмов России // *Киевские епархиальные ведомости.* 1862. № 21. С. 674; *Лопухина Е., Питателева Е., Ченцова В.* Поствизантийские фрески церкви Спаса на Берестове в контексте письменных источников и художественно-иконографического анализа // *Каптеревские чтения, 13: Сб. ст. / отв. ред. Н. П. Чеснокова.* М., 2015. С. 182.
- [20] *Голубев С.* Киевский митрополит Петр Могила как возобновитель киевских храмов // *Киевские епархиальные ведомости.* 1898. № 20 (часть неофициальная). С. 869.
- [21] Центральный государственный исторический архив Украины, г. Киев. Ф. 128. Оп. 1 загальні. Д. 789. Л. 18 об. –19 об. (далее – ЦГИАУК).
- [22] *Sinkevych N.* Kijowski sobór Sofijski w okresie unickim (1596–1633) // *Studia o kulturze cerkiewnej w dawnej Rzeczypospolitej* / red. naukowa A. Gronek, A. Nowak. Kraków, 2016. S. 99.
- [23] Институт рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. Вернадского. Ф. 306. Д. 394 (194) П. Л. 3–4 об. (далее – ИР НБУВ).
- [24] *Лопухина Е., Питателева Е., Ченцова В.* Поствизантийские фрески церкви Спаса на Берестове. С. 182. Об украинской иконографии св. Владимира XVII века см.: *Gronek A.* Kształtowanie się ikonografii św. Włodzimierza w sztuce ukraińskiej XVII wieku // *Dziedzictwo świętego Włodzimierza* / red. T. Stegner. Gdańsk, 2016. S. 61–73.
- [25] *Ченцова В.* Греческая ктитурская надпись XVII в. в киевской церкви Спаса на Берестове // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики.* 2016. № 3 (65). С. 113–114.

- [26] Нікітенко Н., Корнієнко В. Усипальня Ярослава Мудрого у Софії Київській // Софія Київська: Візантія. Русь. Україна. К., 2013. Вип. 3. С. 457.
- [27] Смирнов Я. Рисунки Киева 1651 года по копиям конца XVIII века. М., 1908. С. 455; Нікітенко Н. Княжеский портрет в Софии Киевской: парадоксы дискуссии // Софія Київська: Візантія. Русь. Україна. Вип IV: 3б. наук. праць, присвячена 170-літтю з дня народження Никодима Павловича Кондакова (1844–1925) / відп. ред. Ю. Мицик; упоряд.: Д. Гордієнко, В. Корнієнко. К., 2014. С. 541.
- [28] Жолтовський П. Монументальний живопис на Україні XVII–XVIII ст. К., 1988. С. 17.
- [29] Петров Н. Что сделал Киевский митрополит Петр Могила для украшения Великой церкви Киево-Печерской лавры // Киевская старина. 1900. № 3. С. 147.
- [30] ІР НБУВ. Ф. 306. Д. 394 (194) П. Л. 4 об.
- [31] Przepierski S. Analiza semiotycznych funkcji materialnego składnika modlitwy na przykładzie relikwii // Przegląd Religioznawczy. 2008. № 1 (227). S. 16–17.
- [32] Rowe E. K. St. Teresa and Olivares: Patron Sainthood, Royal Favourites, and the Politics of Plurality in Seventeenth-Century Spain // Sixteenth Century Journal. 2006. Vol. 37. No 3. P. 721–722, 737.
- [33] В 1636 г. папа римский Урбан VIII объявил св. Казимира патроном Литвы, см.: Niendorf M. Wielkie Księstwo Litewskie. Studia nad kształtowaniem się narodu u progu epoki nowożytnej (1569–1795) / Przekł. M. Grzywacz. Poznań, 2011. S. 228; Maslauskaitė-Mažylienė S. Dzieje wizerunku Św. Kazimierza od XVI do XVIII wieku. Między ikonografią a tekstem. Vilnius, 2013. S. 125–130, 229–232.
- [34] Мączyński R. Nowożytne konfesje polskie. S. 98.
- [35] Мączyński R. Nowożytne konfesje polskie. S. 66.
- [36] Флоря Б. Киевский митрополит Петр (Могила). С. 179–180.
- [37] Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археологической комиссией. Т. 3: 1638–1657. СПб., 1861. С. 29, 41.
- [38] Там же. С. 27, 29.
- [39] Там же. С. 44.
- [40] Кашианов С. О взаимоотношениях Киево-Печерского монастыря с правительством Ивана IV в 1583 г. // Исторический архив. 2002. № 4. С. 189–204.
- [41] Затилюк Я. Київські посольства XVII ст. С. 173.
- [42] Ричка В. Лицар Духу: Володимир Великий в історії та пам'яті. К., 2015. С. 80.
- [43] Назаров В. «Ближний приятель» царя Федора Ивановича – Михаил Романов. Как конструировался начальный миф Романовых // 400-летие дома Романовых: политика памяти и монархические идеи, 1613–2013: Сб. ст. / под ред. В. Лапина, Ю. Сафроновой. СПб., 2016. С. 39–41.
- [44] Затилюк Я. Київські посольства XVII ст. С. 186–188.
- [45] Ричка В. Пригадування Русі. С. 44.
- [46] Обзор литературы по вопросу о «первенстве» митрополита Михаила см.: Нікітенко М. Святі гори Київські: побудова сакрального простору ранньохристиянського Києва (кінець X – початок XII ст.). К., 2013. С. 95–96.
- [47] Павлов А. Догадка о происхождении древнерусского предания, которое называет первого русского митрополита Михаилом Сириным. К., 1896. С. 1.
- [48] Сінкевич 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, здесь С. 459–461; она же. «Патерикон» Сильвестра Косова. С. 138–139.

- [49] *Затилюк Я.* «Перепрочитання історії» хрещення Русі князем Володимиром в історичній культурі ранньомодерної України // *Україна в Центрально-Східній Європі.* 2014. Вип. 14. С. 96–97.
- [50] Пречестныи акафисты. К., 1677. Л. 269.
- [51] В 1776 г. Киевская консистория справлялась у киевских монастырей о времени их основания. Киевский Михайловский Златоверхий монастырь по-прежнему вел свое начало от митрополита Михаила, апеллируя к «русским летописям» (т. е. к Синопису): ЦГИАУК. Ф. 127. Оп. 161. Д. 160. Л. 4; *Яременко М.* Перед викликами уніфікації та дисциплінування: Київська православна митрополія у XVIII столітті. Львів, 2017. С. 170.
- [52] *Софонович Ф.* Хроніка з літописців стародавніх / відп. ред. В. Смолій; підг. тексту до друку, передм. Ю. Мицика, В. Кравченка. К., 1992. С. 24, 37, 68.
- [53] Синопис или краткое собрание от разных летописцев, о начале славяно-российскаго народа, и первоначальных князей богоспасаемаго града Киева. К., 1680. Л. 74–75.
- [54] Поменник Софії Київської. Публікація рукописної пам'ятки другої половини XVIII – першої чверті XIX століття / упоряд. О. Прокоп'юк. К., 2004. С. 33; Поменник Введенської церкви в Ближніх печерах Києво-Печерської лаври. Публікація рукописної пам'ятки другої половини XVII ст. / упоряд. та автор вступ. статті О. Кузьмук // *Лаврський альманах.* К., 2007. № 7 (спецвипуск). С. 14. В Межигорском помяннике XVII в. «первоначальными» именуются сразу два киевских митрополита: Михаил и Леонтий, см.: *Кузьмук О.* Поменник Межигірського монастиря: публікація рукописної пам'ятки XVII ст. // *Болховітіновський щорічник* 2011. К., 2012. С. 144.
- [55] ИР НБУВ. Ф. VIII. Д. 42. Т. 47. Л. 89. Аналогичное упоминание есть в каталоге российских архиереев начала XVIII в. (с продолжением) по списку ГИМ, №123: митрополит Михаил был прислан «крещения ради россиан», цит. по: *Клосс Б.* О происхождении названия «Россия». М., 2012. С. 77.
- [56] *Нікітенко Н.* Капела Івана Мазепи в Софії // *Пам'ятки України: історія та культура.* 2011. № 3–4. С. 56–63.
- [57] *Ульяновский В.* Выдубицкий чуда архангела Михаила монастырь: История в лицах, памятниках архитектуры и церковного искусства. К., 2009. С. 400, 405.
- [58] *Титов Ф.* «Очерк истории Киевской церкви Св. Апостола Андрея Первозванного» (1917 г.) // *Нетудихаткін І.* Андріївська церква у часи настоятеля Федора Тітова (1896–1918). К., 2016. С. 86–87.
- [59] Российский государственный исторический архив (далее – РГИА). Ф. 796. Оп. 10. Д. 438. Л. 27–33.
- [60] ЦГИАУК. Ф. 128. Оп. 1 загальні. Д. 26. Л. 2–2 об.
- [61] *Кагамлик С.* Києво-Печерська Лавра. С. 289.
- [62] ЦГИАУК. Ф. 128. Оп. 1 загальні. Д. 789. Л. 18–19 об.
- [63] ЦГИАУК. Ф. 128. Оп. 1 загальні. Д. 789. Л. 10–11. Текст таблицы опублікован, см.: *Болховітінов Є.* Вибрані праці з історії Києва. С. 375–376.
- [64] ИР НБУВ. Ф. 306. Д. 53 П. Л. 7 об.
- [65] Эта гравюра была напечатана в: Акафисты с каноны и прочая душеполезная моления. К., 1731.
- [66] Больше об этом см.: *Лопухіна О.* Стінопис 1720-х років Успенського собору Києво-Печерської лаври. Іконографічна програма та джерела її формування // *Лаврські мистецтвознавчі студії: Зб. наук. праць.* К., 2015. С. 5–23.
- [67] *Жолтовський П.* Монументальний живопис. С. 17.
- [68] ИР НБУВ. Ф. I. Д. 5111. Л. 25–26а.
- [69] Там же. Л. 18а–20.
- [70] ЦГИАУК. Ф. 128. Оп. 1 загальні. Д. 789. Л. 19 об. – 20.
- [71] Там же. Оп. 2 загальні. Д. 23. Л. 10–11.

- [72] Там же. Оп. 1 загальні. Д. 107. Л. 9. В описании ризницы Успенского собора Киево-Печерской лавры 1751 г. было отмечено покрывало «вишневое на Святителе Михаиле, от Ея императорского величества». Больше о церковных вкладах и пожертвованиях представителей династии Романовых в Киево-Печерскую лавру см.: *Титов Ф.* Русский царствующий дом Романовых в отношениях его к Киево-Печерской лавре: 1613–1915 гг. К., 1913.
- [73] *Лопухіна О.* Стінопис 1720-х років Успенського собору. С. 15.
- [74] Полный текст надписи в иконографии св. апостола Андрея см.: *Сіткарьова О.* Історія монументального живопису Успенського собору Києво-Печерської лаври // Сучасні проблеми дослідження, реставрації та збереження культурної спадщини. 2015. Вип. 11. С. 287.
- [75] Больше об этом применительно к более раннему времени см.: *Berezhnaya L.* “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. 2006. IV. P. 75–76.
- [76] ИР НБУВ. Ф. 312. Д. 120 Л. 312 об. Предполагаем, что в основу этого молитвенного обращения легла пасхальная стихира об Иерусалиме. В ней проводили аналогию с Киевом: «Приидите от видения, жены благовестницы, и Сиону рците: приими от нас радости благовещения Воскресения Христова; красуйся, ликуй и радуйся, Иерусалиме, Царя Христа узрев из гроба, яко жениха происходяща», цит. по: Пасха / сост. И. Панкеева. М., 2001. С. 119.
- [77] ИР НБУВ. Ф. 306. Д. 53 П. Л. 3–3 об.
- [78] Из отношений Печерской Лавры к Киевской митрополии в XVIII веке // Киевская старина. 1894. № 7. С. 100–101.
- [79] ИР НБУВ. Ф. II. Д. 6201–6260.
- [80] *Хведченя С., Кабанець Є.* Деякі питання історії канонізації печерських святих // Спеціальні історичні дисципліни: питання теорії та методики: Зб. наук. праць. К., 2004. № 11. С. 126.
- [81] ЦГИАУК. Ф. 128. Оп. 1 загальні. Д. 57. Л. 1–2; Д. 64. Л. 1–64; Д. 182. Л. 1–3.
- [82] Там же. Оп. 2 загальні. Д. 25. Л. 1–2.
- [83] Там же. Д. 23. Л. 18.
- [84] См.: Обстоятельное описание торжественных порядков благополучного вшествия в царствующий град Москву и священнейшаго коронования ея августейшаго императорского величества всепресветлейших державнейших великих государыни императрицы Елисавет Петровны самодержицы всероссийской, еже бысть вшествие 28 февраля, коронование 25 апреля 1742 года. СПб., 1744. С. 138. Гравюра с изображением этих триумфальных ворот была исполнена Г. А. Качаловым, см.: *Маркова Н.* Об истории создания коронационного альбома императрицы Елизаветы Петровны // Третьяковская галерея. М., 2011. № 1. С. 18.
- [85] Обстоятельное описание торжественных порядков. С. 140; *Погосян Е.* Князь Владимир в русской официальной культуре начала правления Елизаветы Петровны // Труды по русской и славянской филологии. Литературоведение. Тарту, 2005. V (Новая серия). С. 18–19.
- [86] *Боряк Г., Яковенко Н.* Маловідоме джерело з історії древнього Києва [Описание града Киева, в 1753-м году в Печерской Лавре сочиненное] // Архіви України. 1984. № 5. С. 49–50.
- [87] Оригиналы источников, на основе которых была подготовлена публикация, см.: ИР НБУВ. Ф. 232. Д. 242.
- [88] П. Лебединцев был в то время редактором «Киевских епархиальных ведомостей».
- [89] *Лебединцев П.* Разыскание мощей св. страстотерпцев. С. 274–278.
- [90] *Орловский П.* Сказание о блаженном Рафаиле. С. 468–471.
- [91] ИР НБУВ. Ф. 232. Д. 242. Л. 1–1 об.
- [92] О проблеме визуальности в России того времени см.: *Левит М.* Визуальная доминанта в России XVIII века / пер. с англ. А. Глебовской. М., 2015.
- [93] *Аскоченский С.* Киев с древнейшим его училищем Академиею. Ч. 2. К., С. 93; *Лебединцев А.* Русские государи в Киеве (1706–1885 гг.). К., 1896. С. 19–38.

- [94] *Козачинский М.* Панегирик «Августейшей, непобедимой императрице, ее священнейшему цесарскому величеству Елисавете Петровне...». К., 1744 (без нумерации).
- [95] *Лукашова С.* Малороссийские архиереи Русской Православной церкви в 1700–1771 годах // *Русские об Украине и украинцах* / отв. ред. Е. Борисенок. СПб., 2012. С. 79.
- [96] *Обстоятельное описание торжественных порядков.* С. 22.
- [97] *Юшкевич А.* Слово в день летнего воспоминания Богом дарованная Коронации Ея Императорского Величества Елисаветы Первой... проповеданное Синодальным членом Преосвященным Амвросием Архиепископом Новгородским. В придворной Ея Императорского Величества церкви в Санкт-Петербурге. М., 1744. Л. 1 об. Аналогичное сравнение он приводит и в другой своей проповеди, см.: *он же.* Слово в высочайший день рождения благочестивейших самодержавнейших великих государыни нашей императрицы Елисаветы Петровны всея России, декабря 18 дня 1741 проповеданное Амвросием архиепископом Новгородским в Санкт-Петербургской придворной церкви Ея Величества // *Петр I в русской литературе XVIII века: тексты и комментарии* / отв. ред. С. Николаев; вступ. ст. Ю. Стенника; коммент. С. И. Николаева и др. СПб., 2006. С. 127.
- [98] См.: *Малиновский П.* Слово в неделю вторую по сошествии Св. Духа. М., 1742 (без пагинации).
- [99] *Уортман Р.* Сценарии власти. Мифы и церемонии русской монархии. Т. I: От Петра Великого до смерти Николая I / авториз. пер. С. Житомирской. М., 2002. С. 143.
- [100] *Живов В.* Государственный миф в эпоху просвещения и его разрушение в России конца XVIII века // *Из истории русской культуры. Т. IV (XVIII – начало XIX века).* М., 2000. С. 666.
- [101] *Почетная В.* Петровская тема в ораторской прозе начала 1740-х годов // *XVIII век: Сб. 9.* Л., 1974. С. 331.
- [102] *Шенк Ф. Б.* Александр Невский в русской культурной памяти: святой, правитель, национальный герой (1263–2000). М., 2007. С. 142.
- [103] Цит. по: Там же. С. 144.
- [104] *Герасимова Ю.* Иконостас Петропавловского собора в Санкт-Петербурге: к вопросу о соотношении иконографии и идеологии // *Вече.* СПб., 1995. Вып. 2. С. 87–88.
- [105] *Обстоятельное описание торжественных порядков.* С. 145.
- [106] ЦГИАУК. Ф. 990. Оп.1. Д. 963. Л. 2; Здесь мы не учитываем практически не получившее разработки в историографии почитание в народе в XVII–XVIII вв. нетленных останков. Они могли даже находиться в храмах. Несмотря на запреты Церкви их почитали святыми. По этому поводу во время одной из церковных ревизий в 1724 г. характерным образом выразился Киевский архиепископ Варлаам Ванатович: «Простей народ найпаче же малороссийский такие являющиеся тела должным поклонением почитати и боготворити обыкоша», см.: РГИА. Ф. 796. Оп. 5. Д. 510. Л. 1.



Ил. 1. Ктиторская фреска с изображением митрополита Петра Могилы в киевской церкви Спаса на Берестове, 1643–1644 гг. (Источник: https://gdb.rferl.org/6CF97B0F-40AC-4FD5-B2E5-066B725B18FE_mw800_s.jpg)



Ил. 2. Антропов А. Св. Макарий, Тайная вечеря, Св. Михаил. Рисунок запрестольных изображений в алтаре Андреевского собора в Киеве, 1754 г. Государственный Русский музей, Санкт-Петербург. (Из книги: Сахарова И. Алексей Петрович Антропов. 1716–1795. М., 1974. С. 37)



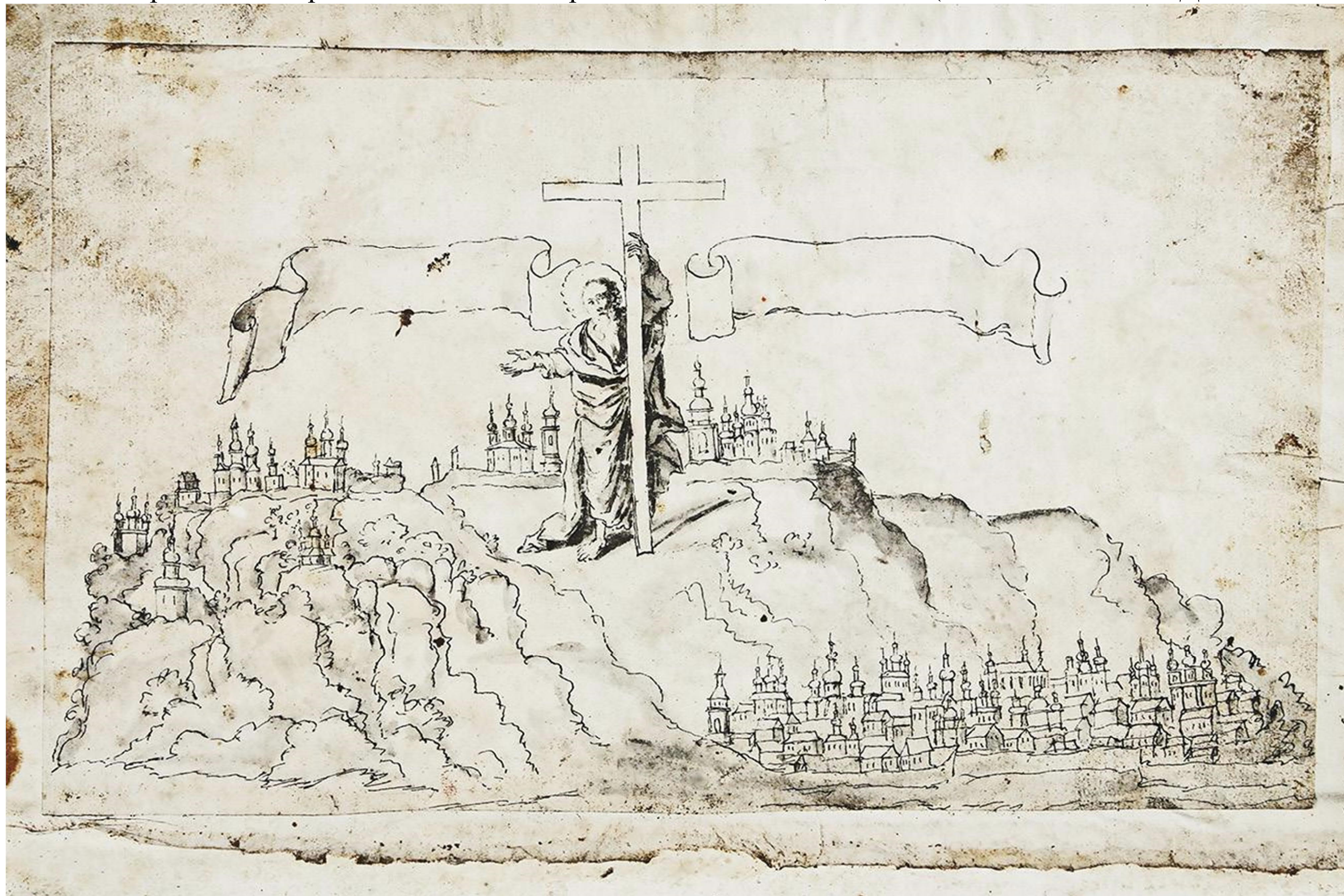
Ил. 3. Гравюра «Собор преподобных отцов Киево-Печерских». (Из книги: Акафисты с каноны и прочая душеполезная моления. К., 1731. Л. 257 об.)



Ил. 4. Гравер Мокий. Гравюра «Собор преподобных отцов Киево-Печерских». (Из книги: Акафисты с каноны и прочая душеполезная моления. К., 1731 (1732?). Л. 257 об.)



Ил. 5. Изображение «первого киевского митрополита» Михаила, 1745 г. (ИР НБУВ. Ф. 306. Д. 53 П. Л. 1 об.)



Ил. 6. Рисунок «Св. апостол Андрей Первозванный водружает крест на киевских горах». Альбом рисунков Киево-Печерской иконописной мастерской, середина XVIII в. (ИР НБУВ. Ф. 229. Д. 30. Л. 101)

№ 2. Чертежъ триумфальныхъ воротъ въ Китай-городъ что при
церкви пресвятыя Богородицы Казанскія близъ рядовъ



Ил. 7. Качалов Г. А. Чертеж триумфальных ворот в Китай-городе в Москве. (Из книги: Обстоятельное описание торжественных порядков благополучнаго вшествия в царствующий град Москву и священнейшаго коронования ея августейшаго императорскаго величества всепресветлейшия державнейшия великия государыни императрицы Елисавет Петровны самодержицы всероссийской, еже бысть вшествие 28 февраля, коронование 25 апреля 1742 года. СПб., 1744)

«Россия на торжественной колеснице»: пред-имперские модели легитимации воинствующего государства в панегирической драме эпохи Петра Великого (1702–1704 гг.)

Панегирические драмы московской Славяно-греко-латинской академии 1702–1704 гг., сыгравшие важную роль в идеологическом оформлении новой надрегиональной идентичности руси, функционировали в первую очередь как эффективный способ решения пропагандистских задач, стоявших перед российским правительством в трудные начальные годы Северной войны (1700–1721 гг.) [1].

Война эта, по признанию царя Петра, была «наступательной» [2]. В 1699 г. Россия заключила союз с Августом Сильным, курфюрстом Саксонским и королем Польским, и Данией с целью неожиданно напасть на Швецию. В течение предыдущих десятилетий Швеция была доминирующей военной державой в Балтийском регионе, у соседей накопились обиды и территориальные претензии, и теперь казалось, что пришло время отмщения. В 1700 г. начались военные действия, русская армия вошла в шведскую Прибалтику и осадила крепость Нарву в Лифляндии. Официальный манифест, мотивировавший правомерность войны, основывался на традиционной идее личной обиды от шведов царю Петру – за «обиды, наипаче за самое главное безчестие, учиненное нашим царского величества великим и полномочным послам в Риге в прошлом 1697 г.» [3]. Но юный шведский король Карл XII оказался замечательным полководцем: молниеносным маневром он вынудил Данию выйти из войны и затем высадился в Прибалтике. В ноябре 1700 г. шведский король разгромил под Нарвой превосходящие силы царя Петра. Впоследствии авторский коллектив «Гистории Свейской войны» (курируемый самим царем) сообщил, что нарвская катастрофа «в то время зело была печалночувственна, и яко отчаянна всякия впредь надежды, и за великий гнев Божий почитали» [4]. Почитая русскую проблему решенной, Карл XII обратился против Августа II, вытеснил его из Прибалтики и перенес военные действия на территорию Литвы и Польши. Тем временем царь Петр, решительно мобилизовав экономику, возобновил активные военные действия, и в конце 1701 г. русские войска под началом Б. П. Шереметева снова вступив в Лифляндию, разбили шведский отряд при Эрестфере. Победа не имела стратегических последствий, но была использована как пропагандистский повод – царь устроил в Москве торжества. В 1702 г. русские войска обратились против шведов в Ингерманландии – бывшей Ижорской земле; вскоре пал Нотебург (русский город Орешек), превращенный в крепость Шлиссельбург-Ключ-город, потом другие крепости, в 1703 г. наступление продолжалось, и Ингерманландия перешла под контроль русских; царь снова приказывал организовать победные торжества; в 1703 г. на завоеванных территориях был заложен Санкт-Петербург, будущая столица. Наконец, в 1704 г. русская армия, как и в 1700 г., вторглась в Лифляндию-Ливонию и летом взяла штурмом Нарву. В распоряжении шведов оставались портовые города Ревель (Таллинн), Пернов (Пярну), Рига, и Карл XII продолжал прессинговать Августа II на его землях, но в пропагандистской системе царя Петра взятие Нарвы символически завершило некий цикл. Победа 1704 г. убедительно компенсировала позор 1700 г., демонстрируя достижения новой России. Продолжая размышления о Нарвском поражении, «Гистория Свейской войны» перевернула смысл слов о гневе Божиим: «Но ныне, когда о том подумать, воистинно не гнев, а милость Божию исповедать долженствует...» [5]

* * *

«Страшное изображение второго пришествия Господня» – первая в ряду панегирических пьес, сочиненных в Славяно-греко-латинской академии. Текст пьесы сохранился в единственной рукописи XVIII в. (впервые издан в 1968 г. В. Д. Кузьминой и Иосифом Бадаличем [6]). Пьесы

Славяно-греко-латинской академии, как правило, сопровождалась подробными программками, которые печатали в одном почетном ряду с панегириками внешне- и внутривосточным успехам Петра I, со всякого рода одобренными свыше переводами, учебниками, указами [7]. Очевидно, правительство было заинтересовано не столько в зрелище, сколько в печатном распространении его пропагандистского смысла, и программка иногда приобретала большее общественное значение, чем постановка. Высокий статус печатного издания вызвал к жизни такое экзотическое явление, как самостоятельное бытование школьных программ в рукописной традиции.

Сказанное относится и к Страшному изображению: программка пьесы доступна как в первоначальном печатном виде, так и в составе рукописей. Причем оба рукописных сборника, в которые была включена программка Страшного изображения, имеют беллетристический характер. Составитель первого сборника [8] – «театрал»: он собрал в одной рукописи три программки Славяно-греко-латинской академии (помимо Страшного изображения, также «Ужасную измену сластолюбивого жития» и «Царство мира»). Составитель второго сборника (С. 475–476) – «старообрядец», он переписал Страшное изображение рядом с произведениями авторитетных писателей-старообрядцев XVIII в. – братьев Денисовых.

Пьеса «Страшное изображение второго пришествия Господня» была поставлена 4 февраля 1702 г. и функционировала в рамках официальных торжеств, отмечавших победу Б. П. Шереметева при Эрестфере. В Москве служили благодарственные церковные службы, салютовали из пушек и ружей, на стенах Кремля были выставлены захваченные знамена, а 11 января был организован масштабный фейерверк, аллегорически изображавший победу (сохранился графический офорт – в фейерверке, как и в пьесе, фигурировала аллегория Фортуны, благоприятствующая России).

Сюжет, композиция. Страшное изображение, весьма хаотически построенное, традиционно для школьных моралитов, которые ставили перед Великим постом. Это – иллюстрация требования соблюдать традиционные нравственные заповеди, которое аргументируется напоминаниями о Втором пришествии и Страшном суде, об обязательном наказании грешников и воздаянии праведникам. Пьеса состоит из «Пролога», 13 «Явлений» и «Епилога». В Прологе действие открывают аллегорические фигуры. Персонификация Церкви произносит вступительный монолог. Поскольку люди погрязли в грехах, избивали апостолов и «древних пророков», постольку «аз, Церковь [...], / Умоляю Творца Бога грехи погубити...» (С. 89). Семь Добродетелей – Смирение, Щедрота, Чистота, Терпение, Воздержание, Братолюбие, Ревность к молитве – поддерживают ее просьбу о Высшем Суде. В первых трех явлениях продолжают действовать аллегорические фигуры. Мир – аллегория несправедливой жизни – хвалится своим полным торжеством на земле. Восемь «Друзей» готовы помочь Миру поработить человека. Это – восемь «Грехов смертных»: Желание чужого, Сластолюбие, Нечистота, Зависть, Пьянство–Обжорство, Гнев, Нежелание творить добро, Неподчинение власти, бунт и раскол. Восьмому «Другу» Мир заповедует:

Первое тебе дело предлежит творити,
Еже самоволием всякому ходити,
Кийждо да хотения своя исполняет,
Покарятися властем не созволяет (С. 92).

Далее действие перемещается из хронотопа аллегорических фигур в хронотоп библейской истории. Царю Навходоносору во сне «является тело превелие, знаменующее четыре царствия» (С. 85), перед царем предстает Даниил, который толкует сон. Золотая голова «тела» – Вавилон, а Навходоносор – «златая глава» его державы; серебро, медь, железо – позднейшие царства; камень – Христос; падение последнего царства – начало царства Божиего [9].

Аллегория Ярости, пораженная вестью о неизбежной победе Христа, решает уничтожить человечество. Многословно описано всемогущество смерти, затем в 6-м и 7-м Явлениях случается странное – сюжет перенесен в польский Сейм.

Явление 6-е в тексте пьесы пропущено, но тезисно оно восстановимо по тексту программки: «Являются Самоволие с Гордынею, люди от послушания короля своего разрешающе и сердце к несогласию разжигаяще. Тии же, воспрянувшие, Гениюша польскаго, в Сенат пришедшаго, не слушают и между собою препираются и Сейм или Совет (аще и Славою о нашествии окрестных народов уверения) терзают» (С. 85).

Таким образом, посредством аллегорий драматург прозрачно намекает на то, что польские аристократы противодействуют королю Августу, мешают ему бороться со Швецией и тем ослабляют Гениуш Польский – аллегорию Польского государства. Показательно, что против Гениуша интригует аллегория Самоволия. Это перекликается с Явлением 1, где Мир возбуждает к интригам – «Неподчинение власти, бунт и раскол», восьмого «Друга», последнего и, значит, самого опасного.

Начало 7-го Явления также пропущено. Его содержание снова позволяет реконструировать программку: Королевство польское укоряет сенаторов «о погибели многих стран, ради Самовольнаго и Гордыннаго несогласия и распри междуусобных» – и тут является Марс Российский (С. 86). Далее – уже в сохранившемся тексте пьесы – Марс Российский хвалится одержанными победами; его славят Фортуна и Победа, которые украшают «трофеум или столп» Орлу Российскому (С. 86).

В 8-м Явлении действие снова возвращается в библейский хронотоп. Даниил пророчествует о последних временах. «Ветхий деньми» наделяет Премудрость – аллегорическое замещение Христа – правом судить и миловать. Три могущественных царя вступают в последнюю борьбу, но всех одолевает Победитель: он избивает пророков, но сам вместе с воинством «с небес мечем и громами поражается»; Сила Божия воскрешает и возводит на небо пророков; «наконец является Мир отчаянный и сам себе мечем убивает» (С. 87). Финальное 13-е Явление изображает Второе пришествие. На сцене предстает Премудрость Божия – Иисус Христос – «на дузе с крестом и инии с ним, держащий книги отверсты и прочая знамения страстей» (С. 87). Премудрость возглашает Суд.

На сцене Второе пришествие состоялось, однако в Епilogе персонификация Церкви, призывая к добродетельной жизни, поясняет, что это был только «образ», устрашающий и подталкивающий к нравственному исправлению (С. 126). Т. е. эсхатологическое послание в пьесе ослаблено и упрощено, превратилось в аргумент нравственного убеждения, уместный в канун Великого поста, а прежде всего – в способ прославления побед царя Петра и посрамление шведского короля Карла. Интересно, что если для рукописного сборника «старообрядца» Страшное изображение занимательно эсхатологическим содержанием и прочитывается буквально как свидетельство желанного светопреставления, то для «театрала» – исключительно принадлежностью к непривычному драматическому роду, и функционирует в ряду других пьес Славяно-греко-латинской академии.

Образы новой России. Уже первая панегирическая пьеса Славяно-греко-латинской академии демонстрирует, что царь Петр заинтересован в новом образе России.

В Страшном изображении жители России – «Россы» – важны постольку, поскольку они – «неодоленны» воины «преславные» (С. 107). Это – почти цитатное повторение известной панегирической этимологии из Синописа: «Тойже народ (или племя Афетово) расширившись на странах полунощных, восточных, полуденных и западных, прочих всех силою, мужеством и храбростию превзыде, страшен и славен (! – М. О.) всему свету бысть (яко вси ветхийи и достоверныйи летописцы свидетельствуют); ни в чесом бо ином, точию в деле воинственном упражнашеся, и оттуду пропитание и всякия нужды своя исполняше, и от *славных* делес своих, наипаче же воинских СЛАВЯНАМИ, или СЛАВНЫМИ зватися начаша» [10].

Шокирующей предстала в Страшном изображении аллегорическая фигура Марса Роксоланского / Российского. У этого Марса тоже была предыстория: русская элита была знакома с астрологической легендой о «провиденциальном рождении Петра под воинственным знаком

планеты Марс» [11]; возникал уже Марс и в системе петровской пропаганды – в 1696 г. во время странной для русских церемонии азовского триумфа: победоносные войска входили в Москву через специально построенные врата, своды которых поддерживали громадные статуи (естественно, из эфемерных материалов) Геркулеса и Марса [12]. Однако в Страшном изображении языческий бог войны соседствует не с Геркулесом в обстановке псевдоантичного триумфа, а в христианском моралите – рядом с Богом-Отцом, Иисусом Христом, пророком Даниилом. Затем – в отличие от азовского случая – Марс наделен эпитетами «Российский» и «Роксоланский» (тоже ясная отсылка к этимологическим мифологемам Синописиса: «...Неции нарицахуся *Россы*, а инии *Аланы*, а потом прозвашася Роксоланы...» [13]), что превращает его в метонимическое изображение России в ее воинственной ипостаси. Показательно, что в двух политических Явлениях присутствуют аллегорические фигуры других государств. В 6-м Явлении «Самоволие с Гордынею» (ср. самого опасного «Восьмого Друга» несправедливого Мира – «Неподчинение власти, бунт и раскол») подбивают польских «людей» (? – М. О.), которые в Сейме «терзают» «Гениуша польскаго». «Гениуш» в школьной драме, по определению Л. А. Софроновой, это более высокая ступень абстракции по сравнению с обычной аллегорической фигурой, это «знак реального героя» [14], т. е. «Гениуш польский» – абстрагированный образ польского королевства, если не самого короля Августа, которому угрожали мятежные магнаты. В 7-м Явлении (по тексту программки) укоряет «сенаторов Лядских» (может, это и есть польские «люди») фигура Королевства польского, которая либо представляет собой другое имя того же «Гениуша», либо отдельный аллегорический персонаж, потому что школьная драма не чуждалась избыточности действующих лиц. Иными словами, в Страшном изображении – в одном или двух обликах – действует аллегория Польского государства, но рядом с ним выступает не Россия, а Марс Российский. В 7-м Явлении Марс вещает о своих победах, потом аллегория Фортуны (чуть ранее задействованная в триумфальном фейерверке) увенчивает его торжественным венцом, а Победа констатирует, что служит ему «ныне» и будет служить «в веки, враг тебе не имать стужити (приносить стыд. – М. О.)» (С. 107). Здесь правомерно прочитать как пропагандистскую декларацию, что после Эрестфера («ныне») ход войны изменится, так и намек на «нетленность» военных успехов русского оружия и русского царя. Соединение же похвалы «нетленным» победам с позитивно изображенным языческим Марсом определяет легитимацию новой России не как (этнически манифестируемой) государственности, обладающей многовековой историей, а как небывало успешной военной державы.

В финале 7-го Явления Страшного изображения Марс Российский вместе с Фортуной, Победой и (судя по реплике) «неодоленными воями»-россами воздвигают «трофеум или столп» (С. 86), на котором утверждается гнездо Российского двуглавого орла, который, «со оружием огненным (молниями. – М. О.) слетев, громко находящия Ляхи поражает» (С. 86). Аллегория Победы, ранее обещавшая «в веки» служить Марсу Российскому, повторяет свое обещание, адресуясь к российскому гербу: «Орле российский! Гнездо се уготовися, / в нем же непреодолен веки воцарися». Гербовый двуглавый Орел оказался востребован еще панегирической культурой в эпоху царя Алексея Михайловича [15]: «Орел российский», торжественный стихотворный цикл Симеона Полоцкого, был включен в пра-одический сборник «Рифмологион» («Орлом» назывался сожженный разинцами первенец российского регулярного флота). При Петре Орел становится все более воинственным: еще в 1697 г. на масленичном фейерверке «двуглавый с рапростертыми крылами орел бросал горизонтально ракеты в один рог полумесяца, что и происходило весьма удачно» [16], а в Страшном изображении Орел – подобно Марсу – получает обетование «вечных» счастливых побед. Симптоматично, что в шведских сочинениях, восхваляющих победу Карла XII под Нарвой, врага персонифицировал именно российский Орел, который – по причине двуглавости – вызывал ассоциации с драконом: в анонимной «Победной песне» герой-Карл «голыми руками одолевает дикого Медведя и убивает двуглавого Орла», а в «Эпической песне на победу и одоление» он же «двуголового дракона низверг, и поразил, / И его ядовитый зуб

вырвал» [17]. Кто восхваляя, кто позоря геральдического Орла, русские и шведы одновременно свидетельствуют, что идеологическое оснащение новой России соответствовало европейским стандартам [18].

Наконец, легитимация принципиально новой надрегиональной идентичности требовала восхваления ее создателя – лично царя Петра. Возможно, его «заместителем» отчасти выступал и Марс Российский, по причине астрологической связи планеты Марс и царской воинственности. Но, кроме того, в 4-м Явлении камень во сне Навходоносора, сокрушающий идола, символизировал не только Христа, но и русского монарха [19]: имя «Петр» по-гречески значит «камень», восхваление-через-этимологию имени было освоено еще в риторических сочинениях времени Алексея Михайловича, и хотя в Страшном изображении намек не развернут, в петровской панегирической литературе ему предстояло активное функционирование [20].

* * *

Пьеса «Торжество мира православного» была поставлена 16 января 1703 г. Как и следующие за ней московские драматические панегирики первого десятилетия XVIII в., Торжество мира сохранилось только в виде печатной программки. Царь потребовал панегирического освещения ижорских побед 1702 г., и Торжество мира создавалось в четком соответствии с петровской пропагандистской парадигмой. Показательно, что одновременно доверенное лицо царя Ф. А. Головин обратился к руководителю выступавшей в Москве иностранной театральной труппы И. Кунсту с просьбой сочинить триумфальную пьесу о взятии Нотебурга [21], но ничего из этого не получилось. С точки зрения формирования петровской системы пропаганды также важно, что с января 1703 г. начинают выходить «Ведомости» – первая российская газета, редактированием которой занимался сам царь.

Сюжет, композиция. Хотя в историко-литературном плане панегирическая пьеса Торжество мира продолжает линию «Страшного изображения второго пришествия», в отношении сюжета и композиции она близка к другой пьесе Славяно-греко-латинской академии – «Царство мира».

Пьесу Царство мира сочиняли к 29 июня 1702 г. – именинам царя, но Петр не посетил столицу, постановку отменили, программку же напечатали, что свидетельствует о ее важном пропагандистском статусе. Так что текста пьесы не существует, а программку впоследствии переписывали как самостоятельное произведение. В частности, она была включена в тот составленный «театралом» рукописный сборник XVIII в., куда входила и программка Страшного изображения.

Заглавие пьесы таково, что оно исчерпывающим образом излагает замысел автора: «Царство мира идолослужением прежде разоренное, исповеданием же и проповедию святого первоверховного апостола Петра, аггела пресветлейшаго и великодержавнейшаго государя нашего царя и великаго князя Петра Алексиевича, всея Великия и Малыя, и Белыя России самодержца, паки возставленное, в день же его торжественный действием благородных великороссийских отроков в его царскаго величества славенолатинских Афинах, в царствующем и богоспасаемом великом граде Москве прославленное 1702 лета» (С. 193).

То есть в день царских именин преподаватели Академии показывали восходящее к Деяниям апостолов инсценированное житие апостола Петра – царского «аггела», патронима, используя риторический прием восхваления-через-соименников [22]. Согласно программке, пьеса состояла из «Пролога», трех «Действий» (которые, в свою очередь, были разбиты на «Явления» – в отличие от Страшного изображения, где не было «Действий», а только «Явления»), «Епилога». В 1-м аллегорическом по характеру персонажей Действии Мир – в этой пьесе Мир есть персонификация человечества – попадает в рабство Идолослужению и Любви земной, но Любовь небесная побуждает к борьбе Симона, будущего апостола Петра; во 2-м Действии Петр совершает свои апостольские подвиги; в 3-м Действии сюжет перенесен в столицу империи – Рим, где Идолослужение и Любовь земная направляют против апостола Петра императора

Нерона, но Петр ничего не боится, одолевает Симона Мага и принимает крестную смерть. В финальном 10-м Явлении третьего Действия – снова на уровне аллегорических фигур – уже не Петр, который претерпел мученическую казнь, а «Гениуш Петра» – «знак реального героя» – «Идолослужение и Мир на судилище [...] приводит»; Идолослужение отправляется в ад, а Мир «на камени твердаго исповедания» («камень» – Петр), «аки на престоле царском», восседает (С. 198).

Школьная драма и ранее использовала инсценировку жития патронима для прославления покровителя или монарха (при Алексее Михайловиче в Киеве была поставлена пьеса «Алексей человек Божий»), но пьеса Царство мира сочинена после победы при Эрестфере и, возможно, религиозные подвиги апостола Петра намекали на воинские подвиги царя Петра. Эпилог все окончательно разъяснял и акцентировал панегирическую установку: «Гениуш Петра, святого апостола, Благочестие и Мир православный, тезоименитому камени, его царскому пресветлому величеству, [...] похвальная анаграмматa из имени его царского пресветлаго величества слагает и действие желанием многолетних и благополучных его царскому пресветлому величеству державы, на все же враги торжественных победы заключает» (С. 199). Анаграмма – составление слова из букв другого слова, например имени прославляемого, может быть сочтена здесь за особую форму панегирика «через имя».

Пьеса Царство мира не была поставлена, и авторы Торжества мира православного, не мудрствуя лукаво, взяли ее за основу, существенно переработав.

Пьеса Торжество мира так же, как и Царство мира, состоит из трех Действий, но ее 1-е и 2-е Действия вмещают в себя все три Действия Царства мира, и теперь 2-е Действие завершается судом над Идолослужением. 3-е Действие было написано заново и приноровлено к актуальным обстоятельствам. Сюжет перенесен из времен Нерона в современность: добавленная аллегорическая фигура Злочестие, которое во 2-м Действии прислуживало Нерону, «вжигает две кометы, луну таврическую, льва шведского, еже вредит Православие; но Благочестие, под крилома орла великороссийского невреденно, Марсу российскому дает крест и меч, еже Православия борителя побеждати» (С. 203–205). Происходит решительное сражение: «Злочестие полки свои чиновне располагает, на них же Марс роксоланский со вои нашед, ко многой брани злочестивых в бегство приводит и достизати бегущих устремляется, воином догнанным убивающим» (С. 205). После этого «Фортуна Гениуша Марса российского венчает, брати города противных...» (С. 205). Этот эпизод почти буквально воспроизводит 7-е Явление Страшного изображения, но в Торжестве мира венчается не Марс, а «Гениуш Марса» – «знак реального героя». Причем особо акцентирована его миссия «брати города противных», отвечавшая прямому правительственному заказу. Действие заканчивается триумфом Марса роксоланского в Риме, а завершает Торжество мира православного тот же эпилог, что Царство мира: Благочестие, Гениуш Петра-апостола и Мир (здесь добавлено определение «православный») слагают «похвальная анаграмматa» из имени царя.

Образы новой России. В центре 3-го Действия Торжества мира – как и политических 6 и 7 Явлений в Страшном изображении – снова Марс Российский / Роксоланский. Только теперь языческий бог войны не просто фигурирует в христианской мистерии, но получает крест и меч от Благочестия и ополчается на «брань Господню» (С. 205). Эта христианская миссия римского бога войны особо эффектно выражена в 4-м Явлении: перед решительной битвой «Гениуш российского Марса» обращается с молитвой к Богу (возможно, автор заменяет здесь фигуру Марса на его «Гениуш», чтобы избежать совершенной уж религиозной несуразицы) и ему является крест с надписанием: «В сем знамении победиши» (С. 205). В этом эпизоде легко узнать чудесное явление креста императору Константину в канун его решительной битвы за Рим, что позволяет отождествить Марса с римским императором-христианином и в то же время осторожно предположить: в Торжестве мира Марс (к тому же овладевающий «городами», как и царь Петр в

Ингерманландии) – не столько воинствующая Россия, сколько панегирический «заместитель» царя, возведшего новую Россию на небывалую высоту.

Другим «заместителем» царя в Торжестве мира – как и в Царстве мира – выступает его патроним апостол Петр. Происходит непредставимая интеллектуальная трансформация: религиозная суть образа апостола, казалось бы, неотторжимая, подменяется его уже постоянной связью с тезоименником-государем. Первоверховный апостол Петр оказывается изофункционален Марсу Российскому: оба указывают на героя-государя, которому новая Россия обязана своим рождением из ничего. Необходимо подчеркнуть, что такого рода идеологические игры были не только и не столько адресованы русскому читателю и зрителю, сколько встроены в пространство европейского сознания. Действительно, еще С. М. Соловьев писал о медали, которая была выбита в Швеции после Нарвской победы «в насмешку над Петром, с кощунственными сближениями из истории апостола Петра: на одной стороне медали был изображен царь Петр, греющийся при огне своих пушек, из которых летят бомбы на Нарву; надпись: «Бе же Петр стоя и греяся» (евангельский рассказ об апостоле, который вскоре отречется от Христа. – М. О.). На другой стороне изображены были русские, бегущие от Нарвы во главе с Петром: царская шапка валится с его головы, шпага брошена, он утирает слезы платком, и надпись говорит: «Изшед вон, плакася горько» (имеется в виду раскаяние апостола после отречения. – М. О.)» [23]. Так что «кощунственные сближения» царя с апостолом – подобно геральдическим эмблемам – исправно служили и противникам, и апологетам царя.

Образ Орла Российского в Торжестве мира логично достроен: геральдическое замещение воинственной России борется уже не с «Ляхами», а с геральдическими замещениями других государств – «луной таврикийской» (в данном случае подразумевался не Крым, а сюзерен крымских ханов – Турция) и, конечно, «львом шведским».

Совершенно уникален имперский мотив, который введен авторами Торжества мира в прославление Марса Российского. Уже упоминалось, что в 4-м Явлении Марс был отождествлен с равноапостольным императором Константином Великим. Но принципиально более решительными и никак не объяснимыми христианскими ассоциациями следует признать Явления 7 и 8, в которых представлен римский триумф Марса Российского. В 7-м Явлении древнеримская богиня войны Беллона «возбуждает» царя Александра Македонского и Помпея Великого – великих полководцев античности, сообщая, что они «паки ожиша в Марсе роксоланstem, иже их храбрости торжеств и величества есть наследник» (кстати, то, что Александр и Помпей вновь ожили в Марсе, доказывает, что Марс в Торжестве мира – скорее Петр, чем Россия). В 8-м Явлении «Гениуша Марса роксоланскаго на торжественном возе» влекут аллегорические Мужество и Фортуна; вместо пленников, шествующих за колесницей триумфатора, в «воз» также впряжены лев и змея, «знамения побежденных»; колеснице предшествуют аллегии Славы и Торжества, Александр и Помпей (группу торжествующих «умножают» не очень ясные «мултянские»-румынские воины). Направляется колесница триумфатора Марса «до Капитолия, торжествующих храма» (С. 206), т. е. в центр Рима. Если в Царстве мира и двух начальных Действиях Торжества мира Рим – место правления тирана Нерона, мучений и казни апостола Петра, то в 3-м Действии – место триумфа Марса-Петра, который сопоставим не с великими русскими воителями (например, М. В. Ломоносов ассоциировал подвиги Петра в Ижорской земле с победителем в Невской битве князем Александром), а – согласно западноевропейской парадигме – с героями Древней Греции и Древнего Рима. По словам Ричарда Уортмана, «триумфы Петра объявляли, что русский царь обязан своей властью не предписанным божеством традициям наследования, а своим подвигам на ратном поле» [24]. Если Россия – новая Россия постольку, поскольку она и ее государь беспрецедентно победоносны, то ей следует быть военной империей, а царю Петру – императором. Новая идентичность манифестирует себя как воинственная и пред-имперская.

Пьеса «Ревность православия» была поставлена в феврале 1704 г. как составляющая самых грандиозных торжеств из тех, что были устроены царем с начала Северной войны. В течение 1703 г. русская армия окончательно заняла Ингерманландию, в частности 1 мая был взят Ниеншанц, на территории которого 16 мая был заложен Санкт-Петербург. 9 ноября 1703 г. Петр вступил в столицу с первым триумфом шведской войны. Газета «Ведомости» сообщала: «Устроены были трои врата триумфальные со многим украшением»; они описаны в печатной брошюре «Торжественная врата, вводящая в храм бессмертных славы»; в храмах служили молебны. Далее царь отлучился в Воронеж, а после его возвращения торжества продолжились. 17 декабря были напечатаны ектении «О победе на супостаты христианскому воинству», на новый 1704 г. местоблюститель патриаршего престола Стефан Яворский произнес проповедь «Колесница четырехколесная многоочитая, на триумфальное шествие уготованная российскому Августу и повелителю, благочестивейшему государю нашему царю Петру Алексиевичу по толиких преславных над шведами победах в свой престольный город Москву входящему». Образы колесницы и великого «мужественного воина» Иисуса Навина, задействованные в проповеди местоблюстителя патриаршего престола, были повторены и в «Ревности православия».

Сюжет, композиция. Ревность православия напоминает по композиции «Торжество мира православного». Эта пьеса состоит из трех «Частей» (так здесь названы «Действия») и 1-я ее Часть так же разворачивается во вневременном хронотопе аллегорических фигур. Злочестие и Зловерие с помощью римской богини войны Беллоны – здесь она за силы зла – пытаются подчинить четыре части света (включая Америку!), а им противятся Благочестие и церковь, на стороне которых геройствует Марс православный (об эпитете будет сказано дальше). В решительном сражении, венчающем 1-ю Часть, Беллона призывает «лва свирепа, знамение Беллоны иноверных» (без уточнения шведской принадлежности), но Мужество Марса (отдельная аллегорическая фигура) «уязвляет лва в позорище (на виду, в назидание. – М. О.) всем» (С. 210). В первом, отвергнутом варианте было более кровожадно и натуралистично – «Мужество раздирает лва во позорищах всех яко козлище» (С. 210). Во 2-й и 3-й Частях сюжет разворачивается в условно-исторической обстановке, потому что к участникам великой борьбы присоединяется библейский Иисус Навин. Финал 2-й Части – осада и героическое взятие Иисусом Навином некоего града, в котором укрепились Беллона иноверных: речь здесь о библейском Иерихоне (в котором, правда, «является Вавилон на звери седмоглавном», его изображала «жена прелюбодейная»), одновременно это – ясный намек на ижорские завоевания. В 3-й Части занимательно Явление 4: Иисус Навин с Марсом православным и его Мужеством, посоветовавшись, решают, что «прославить Благочестие и Церковь Божию утвердить» «не мощно, точию аще сотворят брань и убьют неверных» (С. 212) – нарочитая жестокость, перекликающаяся с разрыванием козлища. Также занимательно Явление 5: на помощь положительным персонажам «Век железный является, повелевая вся сосуды (вычеркнуто «сребренныя медныя златыя». – М. О.) престоляти ко брани» (С. 213), что ясно напоминало о «соответствующем распоряжении Петра после нарвского поражения» (С. 498), приведшем к возрождению мощи русской армии. В заключающем 3-ю Часть 13-м Явлении – в ознаменование одержанной победы – представлен апофеоз: «Россия на торжественной колеснице является», колесницу влекут поверженные Беллона иноверных и их Фортуна, сопровождают колесницу победоносные аллегория Церкви, Иисус Навин, Марс православный и его Мужество; с небес внезапно является Благодать, которая вручает России венцы и ключи; Россия венцами увенчивает «прехрабрых воинов главы, Иисуса Навина, Марса и Мужества православного» (С. 214), а ключи вручает Церкви; Церковь произносит финальный монолог, «хваляся пред предстоящими, яко ни един ей от врагов стужати возможен, ибо на камени крепче утверждена есть» (черновой вариант –

«на втором камени веры ревнителю [...] монарсе великороссийском Петре Алексиевиче» (С. 215).

Ревность православия, как видно из рукописной рецепции, воспринимали в качестве достопамятного свидетельства петровской эпохи. Неизвестный составитель XVIII в. включил ее программку в интереснейший сборник, который в 1974 г. поступил на хранение в ташкентскую Республиканскую публичную библиотеку [25]. Составитель сборника – апологет деяний Петра Великого. Открывает сборник «Космография», а в качестве историософской экспозиции ему предпосланы краткое сочинение «О начале славенороссийского народа и первоначальных князех вкратце» и документы русской истории XVII в., посвященные преимущественно борьбе с Турцией. Затем следует переход к подвигам Петра I, вначале – к азовской войне, потом – к шведской. Воспроизведены официальные печатные материалы: «реляции», «ведомости», «реестры». И среди них помещена программа пьесы «Ревность православия», причем вместе с текстом брошюры «Торжественная врата, вводящая в храм бессмертия славы». Обе программки взяты из одного источника: «списаны» у некоего Осипа Тевлякина «с печатной книги» [26].

Образы новой России. С точки зрения сюжетной функции значение бога войны Марса в Ревности православия – по сравнению с «Торжеством мира православного» – возрастает: он (вместе со своим двойником-Мужеством) присутствует и геройствует во всех трех Действиях / Частях. Марс по-прежнему «замещает» Петра, однако теперь у него новый эпитет – «православный». В первоначальном варианте значилось «великороссийский», но в 1-й Части, имевшей аллегорический и предвечный характер, «Марс великороссийский» был, так сказать, «исторически» неуместен. На современный взгляд, «Марс православный» не многим уместнее, однако это не шокировало авторов (как и само оксюморонное сочетание Марса с православием), ведь в I Части фигурирует и Церковь воюющая. В результате превращение Марса Российского / Великороссийского в Марса Православного, с одной стороны, обнаруживало тождественность для петровской пропаганды этих определений: важно не столько то, что новое государство – традиционно-православное, сколько то, что оно преуспевает на поле брани; с другой стороны, эпитет «Российский» отделялся от фигуры Марса, обретая возможность «воплотиться» в особую аллегорическую фигуру (о чем ниже).

Новозаветный «заместитель» царя – апостол Петр – из Ревности православия почти исчезает: остаются только его панегирические атрибуты – образ «камня» и мотив «ключей». Функцию апостола теперь успешно исполняет ветхозаветный воитель Иисус Навин (заимствован из проповеди Стефана Яворского). В Синописе, предваряющем пьесу, декларируется, что «начало и основание действия сего от писания божественнаго» – книг Иисуса Навина (С. 207). Однако сюжет никак не сигнализирует о возвращении к религиозной тематике, да и апелляция к ветхозаветным образцам вполне соответствовала тогдашнему европейскому стандарту. Скорее всего, привлечение ветхозаветного источника не корректировало, а дополняло набор «заместителей», предназначенных для восхваления повелителя новой России как героя и великого воителя: он и языческий Марс, и новозаветный Петр, и ветхозаветный Иисус Навин. Все это не развивало традицию, а создавало прецедент.

Аналогично, авторам Ревности православия не понадобился геральдический дискурс: Орел Российский не присутствует среди действующих лиц, а его постоянный соперник Лев переместился из актуальной истории во вневременной хронотоп аллегорий.

Названные трансформации, очевидно, связаны с тем, что в 13-м Явлении 3-й Части Ревности православия имперский мотив сопрягается с аллегорией России, которая впервые вступает на сцену в качестве отдельного персонажа [27].

Коль скоро Россия «явилась», то надобность в Российском Марсе и Российском Орле не столь велика. Судя по тексту программки, Россия пока еще лишена реплик, однако здесь и должно воздействовать не слово, а визуализированный образ. Россия вознесена на триумфальную колесницу, которая включена в два контекста: библейски-пророческий, который был привлечен

Стефаном Яворским, трактовавшим в качестве триумфальной колесницы «видение колес четырех» из Книги пророка Иезекииля (1: 5–28) [28], и классически-античный, который в Ревности православия не акцентирован, но подразумевается: определение колесницы «торжественная» – как «воза» в Торжестве мира и «врат» в описании московского триумфа 1703 г. – однозначно отсылает к римским триумфам, а словосочетание «знамение торжественное» (которое, кстати о натуралистической тенденции, в пьесе прилагалось к пирамиде из «вражьих глав») в черновом варианте прямо переведено как “*arcus triumphalis*” (С. 213). В ее триумфе России сопутствуют Церковь воюющая и Иисус Навин с Марсом Православным и Мужеством Марса, выступающие в подчиненном положении и свидетельствующие о вселенском масштабе происходящего. Теперь Россия (а не Фортуна) венчает героев и передает ключи городов – Церкви; Церковь же не забывает напомнить, что величие новой России основано на «камне» – Петре, не столько законном царе, сколько великом герое.

Итак, пьесы Славяно-греко-латинской академии, ярко и наглядно реализовавшие пропагандистское послание петровской элиты, представляют этнически манифестируемую идею как аргументированную не прошлым, но славным настоящим и будущим. Россия славна постольку, поскольку величественны ее успехи при ныне правящем государе. Это выражается апелляцией не к «своим», а вечным образцам (прежде всего – античным), мотивируя обращение петровских авторов к художественному языку, апробированному в эпоху Ренессанса. Система античных аллюзий – в их римской версии – определяет пред-имперский колорит русской идеи. Весь этот комплекс визуально воплощен в аллегорической фигуре России, восседающей на триумфальной колеснице: драматурги Славяно-греко-латинской академии, безусловно, наделяют персонажей религиозными коннотациями, но «римские» превалируют. Так что уже в первые годы XVIII в. петровская Россия позиционирует себя не как этнокультурную общность, а как победоносную (пред-)империю.

[1] *Одесский М. П.* Поэтика русской драмы: Последняя треть XVII – первая треть XVIII в. М., 2004. С. 54–55.

[2] *Гистория Свейской войны: (Поденная записка Петра Великого)* / сост. Т. С. Майкова. В 2 вып. М., 2004. Вып. 1. С. 82.

[3] *Павленко Н. И.* Петр I: К изучению социально-политических взглядов // Россия в период реформ Петра I. М., 1973. С. 60.

[4] *Гистория Свейской войны.* С. 85.

[5] Там же.

[6] *Бадалич И. М., Кузьмина В. Д.* Памятники русской школьной драмы XVIII века: По загребским спискам. М., 1968.

[7] *Пьесы школьных театров Москвы* / под ред. А. С. Демина. М., 1974. С. 503. В дальнейшем ссылки на это издание даны в тексте статьи с указанием страницы.

[8] См. описание рукописи: Там же. С. 460.

[9] См. анализ функции Книги Даниила в «Страшном изображении второго пришествия»: *Одесский М. П.* Книга пророка Даниила и начало русской драмы // Российская медиевистика на рубеже XXI века / сост. М. П. Одесский, ред. Х. Шталь. Leipzig: BiblionMedia, 2016 (= *Trierer Studien zur Slavistik*. Bd. 2). S.156–162.

[10] *Мечта о русском единстве: Киевский Синописис (1674)* / подг. текста О. Я. Сапожникова, И. Ю. Сапожниковой. М., 2006. С. 50.

[11] *Записки новгородского дворянина Петра Никифоровича Крекшина* // *Сахаров И. П.* Записки русских людей. СПб., 1838. С. 60.

[12] *Панегирическая литература петровского времени* / изд. подг. В. П. Гребенюк. М., 1979. С. 13.

[13] *Мечта о русском единстве: Киевский Синописис (1674).* С. 57.

- [14] Софронова Л. А. Поэтика славянского театра XVII – первой половины XVIII в. М., 1981. С. 203.
- [15] Покотилова О. Предшественники Ломоносова в русской поэзии XVII-го и начала XVIII-го столетия // М. Ломоносов. СПб., 1911. С. 76–79.
- [16] Панегирическая литература петровского времени. С. 45.
- [17] Цит. по: Люстров М. Ю. Русско-шведские литературные связи в XVIII веке. М., 2006. С. 135, 156.
- [18] Ср. классический анализ использования геральдической эмблематики в полемике времен Тридцатилетней войны: Йейтс Ф. Розенкрейцеровское Просвещение. М., 1999. С. 108–112.
- [19] Бадалич И. М., Кузьмина В. Д. Памятники русской школьной драмы XVIII века. С. 16.
- [20] Одесский М. П. Поэтика русской драмы. С. 186–188. Публикатор «Страшного изображения» И. Бадалич считал, что враждебная Церкви аллегория Мира – тоже царь Петр, деятельность которого настороженно воспринималась клерикалами. Однако более логичным представляется мнение его соиздателя В. Д. Кузьминой. Кузьмина предлагала видеть в Мире аллегорического «заместителя» не Петра, а его противника – Карла XII. Это могло бы объяснить связь Мира с войнами и польским Самоволием. Тем важнее, что аллегория Мира совершает самоубийство – страшный грех. Коль так, в Страшном изображении соприсутствуют герой и антигерой.
- [21] Богоявленский С. К. Московский театр при царях Алексее и Петре. М., 1914. С. 92.
- [22] Одесский М. П. Поэтика русской драмы. С. 181–186.
- [23] Соловьев С. М. Соч.: В 18 т. М., 1991. Т. 7: История России с древнейших времен. Т. 13–14. С. 602.
- [24] Уортман Р. С. Сценарии власти: Мифы и церемонии русской монархии от Петра Великого до смерти Николая I. М., 2002.
- [25] Мазунин А. И. Славяно-русские рукописи научной библиотеки Ташкентского университета и республиканской библиотеки имени Алишера Навои // ТОДРЛ. Л., 1977. Т. 32.
- [26] Там же. С. 381.
- [27] Ср. опыты олицетворения России в поэзии Сильвестра Медведева, представителя ученой словесности второй половины XVII в.: Вирши: Силлабическая поэзия XVII–XVIII вв. / под общ. ред. П. Н. Беркова. Л., 1935. (= Библиотека поэта) С. 131–133.
- [28] См. подробнее: Collis R. Merkavah Mysticism and Visions of Power in Early Eighteenth-Century Russia: The New Year Panegyrics of Stefan Javorskij, 1703–1706 // Russian Literature. 2014. LXXV–I/II/III/IV: Special Issue: 18 [th]-Century Literature. P. 73–109.

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 (сер. XIII – XVI в.); интеллектуальная история ВКЛ; издательская археография.

Гиль Анджей, доктор исторических наук, Dr. habil., профессор Люблинского католического университета им. Иоанна Павла II.

История Центрально-Восточной Европы, история православной и униатской Церкви.
andrzej.gil.2015@gmail.com

Граля 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 ранее Новое время; история дипломатии; история польской диаспоры в Санкт-Петербурге – Петрограде – Ленинграде, см.:

<https://uw.academia.edu/HieronimGrala>

grala@al.uw.edu.pl

Гудмантас Кястутис, научный сотрудник Института литовской литературы и фольклора (Вильнюс).

Историописание Великого княжества Литовского.

k.gudmantas@gmail.com

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 ВКЛ.

aleh.dziarnovich@gmail.com

Дмитриев Михаил Владимирович, доктор исторических наук, профессор Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова и Национального исследовательского университета – Высшей школы экономики (Москва).

Православная культура Восточной Европы в XIV–XVII вв.; этнические и национальные представления в истории Европы; история Реформации и католической Реформы.

dmitrievm300@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

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.martyniouk@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

Саганович Генадь Николаевич, доктор 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/graduiertenkollegs/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, член-корреспондент РАН, доктор исторических наук, профессор Института истории Санкт-Петербургского государственного университета. 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 Национального исследовательского университета – Высшей школы экономики (Москва) / 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. Тараса Шевченко.

История Церкви в Украине XVII–XVIII вв.

vitaliy_tkachuk_@ukr.net

Ульяновский Василий Иринархович, доктор исторических наук, профессор Киевского национального университета им. Тараса Шевченко.

История Церкви; история восточноевропейского Средневековья и Нового времени; история исторической мысли.

Шпирт Андрей Михайлович, кандидат исторических наук, ученый секретарь Центра украинистики и белорусистики Исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова; доцент Еврейского университета в Москве.

История Польши и Украины XV–XVIII вв.

futesas@gmail.com

Штайндорфф Людвиг, Dr. habil., Prof. Em., Университет 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

УДК 94

ББК 63.3(2)

Н30

Издание осуществлено на средства

Германского исторического института в Москве

Проект поддержан Фондом Герды Хенкель AZ 38/F/16

/ отв. сост., отв. ред. серии А. В. Доронин. – М. : Политическая энциклопедия, 2018. – 430 с. : ил. – (Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени).

ISBN 978-5-8243-2249-1

Сборник подготовлен по итогам международной научной конференции, состоявшейся в ноябре 2016 г. во Львове в рамках проекта «Восточные славяне в поисках новых надрегиональных идентичностей в конце XV – середине XVIII в. в контексте зарождения современных наций в Европе». Перед ее участниками стояла цель критически проанализировать исторические нарративы руси конца XV – середины XVIII в. на предмет свидетельств о зарождении в раннее Новое время на общеевропейской шкале истории новых надрегиональных этнокультурных общностей руси.

Этот сборник продолжает 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 всем интересующимся проблемами современного нациогенеза.

УДК 94

ББК 63.3(2)

© Доронин А. В., ответственный редактор серии, составление, 2018

© Коллектив авторов, 2018

© Германский исторический институт
в Москве, 2018

© Политическая энциклопедия, 2018

Научное издание

Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени

Нарративы руси конца XV – середины XVIII в.:

в поисках своей истории

Ведущий редактор Н. А. Волынчик

Редактор Н. Н. Дунаева

Художественный редактор А. К. Сорокин

Технический редактор М. М. Ветрова

Выпускающий редактор Н. Н. Долomanова

Компьютерная верстка *Т. Т. Богданова*

ЛР № 066009 от 22.07.1998. Подписано в печать 26.07.2018

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)