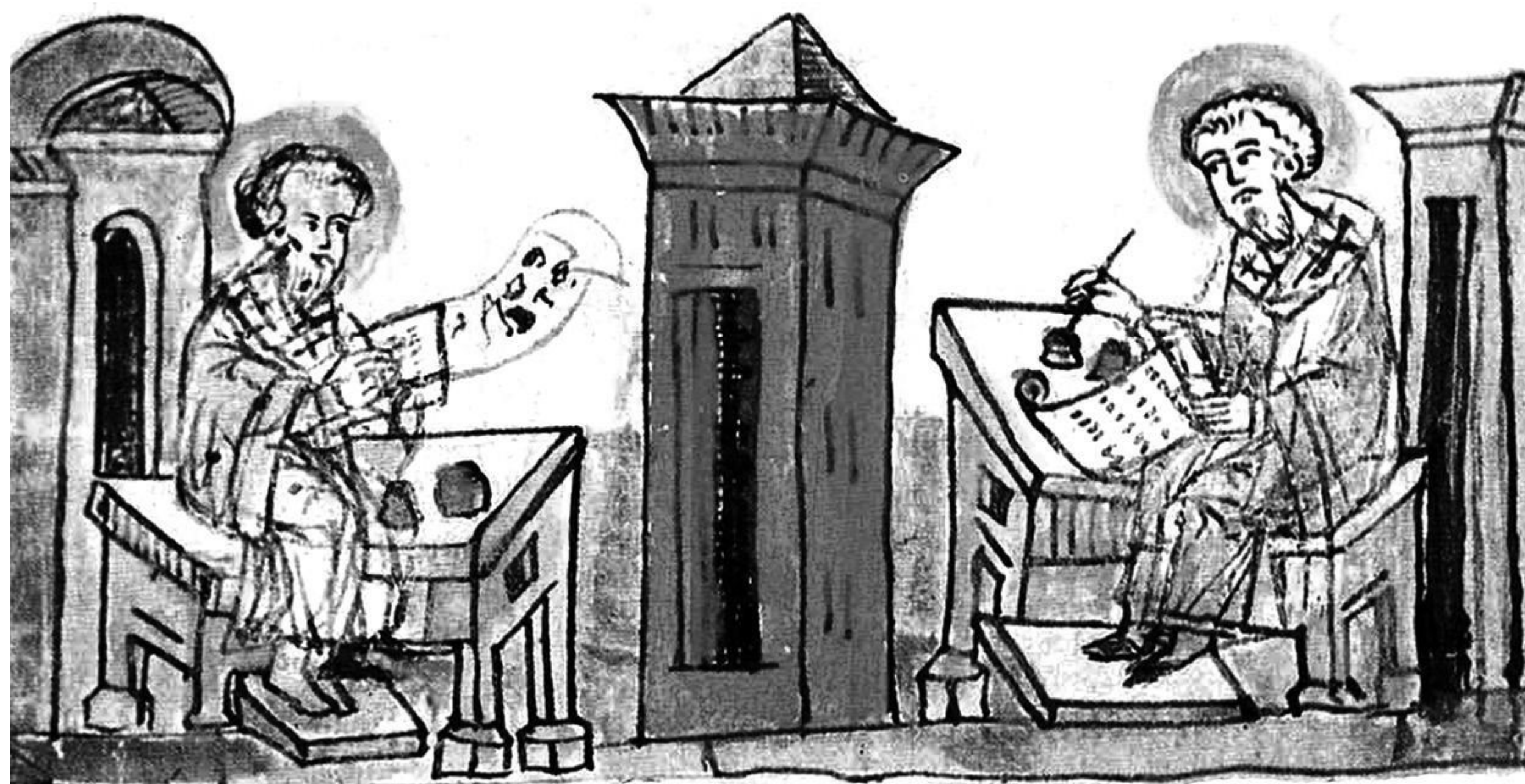


Post-Древняя Русь

«Места памяти» руси
конца XV – середины XVIII в.



павъ . и ѿтаникъ . и проучаѣхъ
сѣбѣ словесъ книжнѣхъ .





«Места памяти» руси конца XV – середины XVIII в.

Ответственный составитель,
ответственный редактор серии
А. В. Доронин



РОССПЭН
Москва
2019

Введение к сборнику

Настоящий сборник продолжает серию публикаций Германского исторического института в Москве «Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени» [1]. Она родилась в результате начатого ГИИМ и впоследствии поддержанного Фондом Герды Хенкель проекта «Восточные славяне в поисках новых надрегиональных идентичностей (конец XV – середина XVIII вв.) в контексте зарождения современных наций в Европе» [2]. В сборник вошли статьи по итогам прошедшей в ГИИМ 5–7 октября 2017 г. конференции «Топография [3] восточнославянских “мест памяти” кон. XV – сер. XVIII в.» [4].

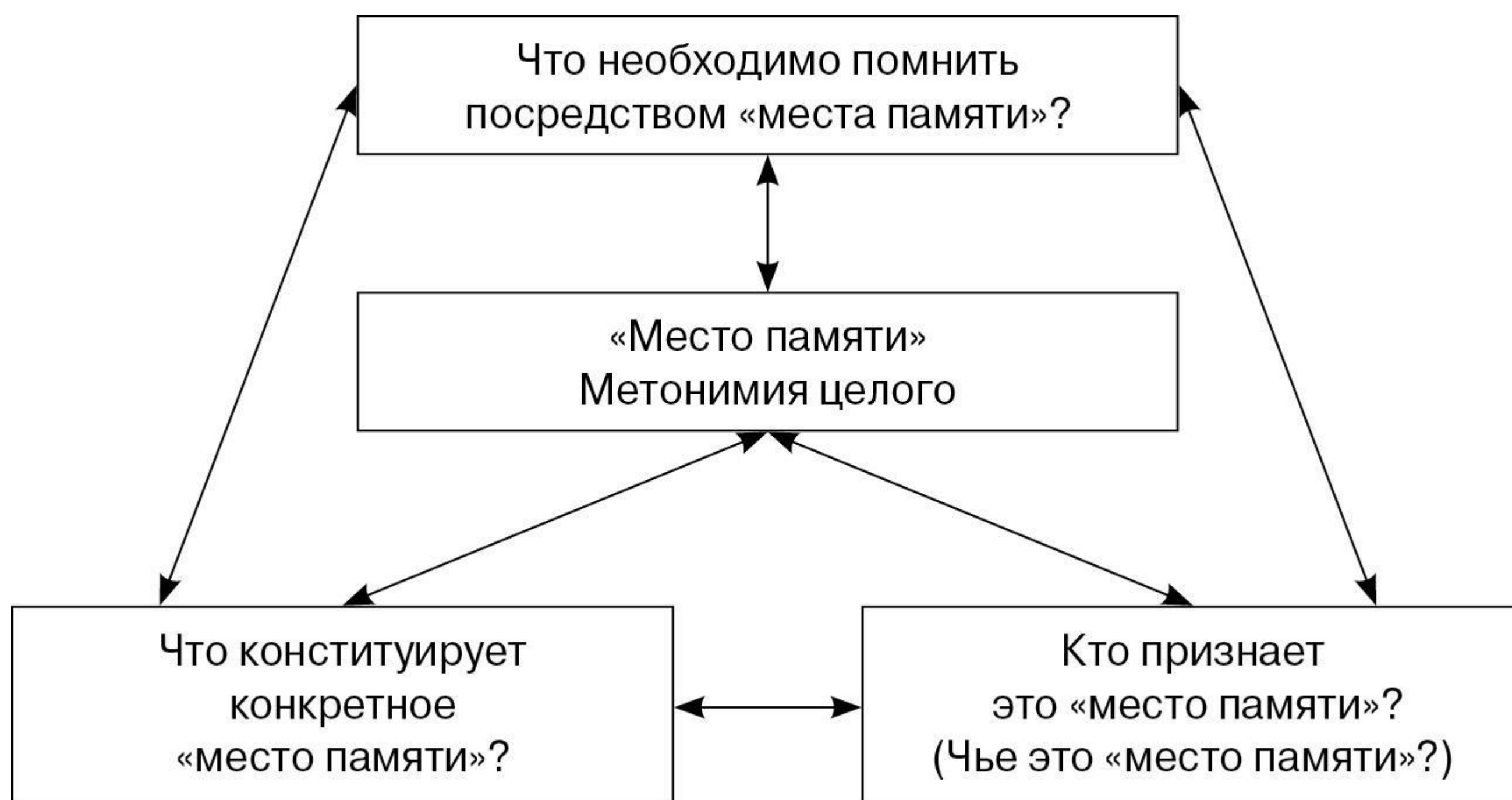
Задачей нашей конференции было инициировать дискуссию вокруг «мест памяти» руси [5] конца XV – середины XVIII в., когда она стояла перед принципиальным выбором дальнейших своих путей. Через эти «места памяти», забывая и вспоминая, переформатируя и диверсифицируя некогда казавшееся в рамках Руси Рюриковичей общим историческое прошлое, наполняя его новым содержанием и предлагая новые его интерпретации, встраивая в новые исторические контексты и легитимации, меняя акценты и манипулируя им, в конце концов, национализируя его, восточные славяне утверждали свои новые идентичности. Но какого рода идентичности – локальные, региональные, надрегиональные, раннемодерные национальные, разделенные этноконфессиональные, полилатеральные, присущие лишь конкретной эпохе, даже эфемерные и др.? Каким был их символический потенциал? В чем их специфика? Какова их динамика?

Мы не продумывали заранее номенклатуру «мест памяти» руси интересующего нас периода и не ориентировались на приоритеты темы и проекта в целом, а исходили из того, что каждый из участников конференции представит сюжет, наиболее отвечающий его исследовательским интересам и, разумеется, теме конференции в первую очередь.

Начиная с нашей первой встречи в рамках проекта (Минск, ноябрь 2015 г.), мы продолжили и продолжаем обсуждать соотношение регионального и надрегионального; взаимосвязи раннемодерного национального, этатистского, конфессионального; разные модели исторической легитимации и самоидентификации руси, и др.

Мы по-прежнему исходим из разности Руси / руси в раннее Новое время на общеевропейской шкале истории, соответственно – из множественности перспектив их развития в послемонгольский период, а значит, из вариативности «русских оптик» и версий прочтения «своего». А потому мы не настаиваем на консенсусе в прочтении имен и названий руси и производных от них. В конце концов, принципиально оставляем за репрезентантами разных национальных историографий право без особых оговорок использовать их.

В теоретическом плане мы опирались на концепцию «мест памяти» Пьера Нора, но коллеги были вольны учитывать философские и социологические построения Мориса Хальбвакса, Поля Рикера, Питера Бёрка, Яна и Алейды Ассман, Андреаса Дёрнера, Бориса В. Томашевского, Владимира Н. Топорова и др. Конечно, мы ставили себе целью не дебатировать их, но инструментализировать, дабы прагматически поверить ими начала раннемодерного национального дискурса у восточных славян. В этом смысле в качестве оптимальной рабочей мы договорились использовать упрощенную и наглядную схему, которую выработал Людвиг Штайндорфф.



В своей статье он делится размышлениями о том, можно ли концепцию «мест памяти» П. Нора применить к раннему Новому времени. Они во многом характеризуют (как и в ходе самой конференции) основные направления нашей тогдашней дискуссии и поиска, а также общую тональность сборника. Предметом своего критического разбора Л. Штайндорфф сделал Синописис Иннокентия Гизеля, бесспорное «место памяти» руси конца XVII – 1-й половине XVIII в., вместившее в себя также программный каталог актуальных для того времени «мест памяти». Саму эту подборку мы вправе трактовать как индикатор принципиальных сдвигов в исторической легитимации руси рубежа веков.

И одной из центральных фигур в этой подборке является креститель Руси св. князь Владимир. Как якобы креститель Северо-Восточной Руси он попадает и в поле зрения А. В. Сиренова. Миф о том, что князь Владимир крестил эти земли, основал город своего имени на Клязьме и даже перенес туда столицу Руси, поначалу был необходим Москве, чтобы закрепить князя Владимира у истоков российской государственности, придав ей тем самым больший авторитет. Но к XVIII в. под напором набравшей обороты рациональной критики и в силу исторических причин его культ как основателя Владимира на Клязьме потерял свою значимость для Москвы, а Владимир на Клязьме остался несостоявшимся «местом памяти» Московской Руси *ex post*.

Напротив, битва под Оршей (8 сентября 1514 г.), которой посвятила свою статью Е. В. Русина, спустя столетия стала не просто одним из центральных “*lieu de mémoire*” Беларуси, но «символом белорусского патриотизма». Уже в XVI–XVII вв. поднятая на щит и растиражированная ягеллонской пропагандой, она обрела консолидирующее значение для руси Великого княжества Литовского (далее также – ВКЛ) и ее этноцентричного дискурса. Правда, историческая память сохранила немного свидетельств об этом сражении и главное из них – «Сказание о победе Константина Острожского под Оршей». Пытаясь прояснить, кто же был его автором, Е. В. Русина релятивирует символический потенциал Сказания для XVI–XVII вв. и приходит к выводу, что «Оршанский триумф» вряд ли стоит считать неким водоразделом, этапным моментом в этнической дифференциации восточных славян. Более того, она уверена, что Сказание не отражает реальной картины настроений тогдашних интеллектуалов даже регионального масштаба.

Ювелирно атрибутирует и верифицирует свои источники и Кястутис Гудмантас. Притом в центре его внимания – даже не сам Второй свод белорусско-литовского летописания как «место памяти» руси *per se* и артикулированные в нем «места памяти» (они отошли в его статье на

второй план), сколько механизмы коммеморации и модусы рецепции в летописании ВКЛ, Украины, Московии XVI–XVII вв. Очевидно, разные интерпретации прошлого обусловлены разными версиями исторической памяти. В итоге сами летописцы, ее хранители, становятся теми «цензорами», которые, руководствуясь интересами репрезентируемых ими «мы-групп», разделяют дошедшие до них сведения на *свое* и *чужое*, встраивая их в новые контексты.

Оппозиция «*свой – чужой*» задает вектор исследования и В. А. Воронину. Двух знаменитых Гедиминовичей – великих князей литовских Ольгерда и его племянника Витовта – он разводит по разным (из сегодняшней перспективы) «национальным квартирам». Витовт у него – герой Литвы, а Ольгерд – Руси. Но в XV–XVI вв., по мнению исследователя, оба они спланировали, скрепляли нарождавшуюся в то время литвинскую общность как по горизонтали (в этнокультурном плане), так и по вертикали (объединяя разные сословия), о чем свидетельствует и спорадическое наложение их образов в коллективной памяти литвинов.

В том же духе о программе литвинской элиты по политической и социальной консолидации ВКЛ в XVI в. О. И. Дзярнович говорит на примере «русской мовы», важного маркера единой смешанной идентичности шляхты ВКЛ – языка не только живого общения, но и учености, делопроизводства, книгоиздания, переводов, светской письменности. В XVI в. «руська мова» постепенно обретает собственную динамику и этнические коннотации, «белорусизируется», а ее символический капитал нарастает. Она остается в XVI в. не только общим «местом памяти» ВКЛ – «Литва квитнет русчиною», – но и «местом памяти» руси ВКЛ как фундаментальная составляющая ее самобытной этнокультурной традиции.

Артурас Дубонис понимает несостоявшуюся литвинскую нацию (*failed nation*) исключительно как институт сословный – литовский политический народ, шляхту. Само Великое княжество Литовское для него – общее «место памяти» руси и литвы XV – начала XVII в. В основе его общежития – прагматичный компромисс, гарантировавший взаимную толерантность. Но разность вероисповеданий и языка общения руси и литвы (а Католическая Церковь с XVII в. все активнее печется о литовском), а также текучая полонизация большинства сфер жизни Речи Посполитой в XVII в. не допустили стирания нестрогих культурных границ между ними.

Поистине надсословным, надрегиональным и даже надконфессиональным представлен культ иконы Жировичской Богоматери в ВКЛ XVI–XVIII вв. в статье Г. Н. Сагановича. В местечке на пограничье исторических земель Литвы и Руси сложилось, как сообщает его источник, «настоящее братство исповедовавших греческую и римскую веру». А в первой трети XVIII в. эта икона стала первой из униатских, коронованных в Речи Посполитой. Так, местночтимый иконографический сюжет получил признание сначала в регионе, затем – в масштабах всего ВКЛ, а сегодня он прочно входит в пантеон «мест памяти» Беларуси. Надконфессиональное – оно определенно способствовало складыванию надрегионального этнокультурного.

Ту же эволюцию – от локальных к региональным, затем к надрегиональным, наконец, к общенациональному пантеону «мест памяти» православной святости – претерпели Соборы русских святых в Московской Руси. О том, как она протекала, передает в своей статье Е. В. Романенко. При этом она подчеркивает особую роль Церкви в централизации Русского государства и укреплении связей между его регионами, в защите самой русской государственности и манифестации русскости в XV–XVIII вв.

Русь была разной. В XVI–XVII вв. не утихали споры вокруг одного из ее главных общих «мест памяти» – Крещения. Откуда приняла Крещение русь? Сколько этапов можно в нем выделить? Кто сыграл в нем главную роль? Как разные версии этого события были инструментализированы разными политическими бенефициарами в собственных целях? Все это, уже многократно дискутировавшееся в историографии, Т. А. Опарина по-новому прочитывает на примере адаптации украинской версии Крещения Руси в Москве. В ее фокусе – Палинодия З. Копыстенского.

Очередной бескомпромиссный зондаж темы «русь как израиль» предлагает М. В. Дмитриев. Базируясь в основном на полемической религиозной литературе и оперируя привычным кругом источников, он не просто настаивает на единой конфессиональной доминанте самоидентификации руси Московии и Речи Посполитой. Сам язык источников, по мнению М. В. Дмитриева, «как бы исключает и территориально-политическое, и идентитарно-культурное, этнонациональное или этнокультурное определение Руси и “русского”». Сводя дискурсы Святой Руси, «Руси – Израиля» и «Руси – Третьего Рима» как основополагающих, с его точки зрения, «мест памяти» руси XVI–XVII вв. в один, он отказывает любому его прагматическому прочтению. Главным образом, вера – православная, – уверен он, цементировала трансграничное сообщество руси.

И снова категорически возражает ему Хероним Ч. Граля, показывая, насколько (не)укоренен был топос «Святой Руси» среди руси Речи Посполитой. Он категорически отказывается смешивать дискурсы «Святой Руси» и «Руси – нового Иерусалима» (не говоря уж о дискурсе «Москва – Третий Рим») хотя бы потому, что под новым Иерусалимом русь речьпосполитская разумела Киев, не Москву. Кроме того, власть православного царя – а это неотъемлемая часть формулы «Святой Руси», по М. В. Дмитриеву, – не воспринималась русью Речи Посполитой как объект устремлений. Последняя выросла в иную социальную, политическую, конфессиональную и культурную среду, основанную прежде всего на праве, и оставалась лояльна своему отечеству. Но была ли Святая Русь «местом памяти» самой Московской Руси в XVII в., зададимся мы вопросом после статьи Херонима Ч. Грала. Или это и есть ответ?

Но никто не усомнится в том, что центром исторического сакрума руси и в раннее Новое время оставался Киев, пусть и вытесненный к началу XVI в. на ее политическую, идеологическую и культурную периферию. В. И. Ульяновский показывает, как и кем была актуализирована память о нем в Руси-Украине; какие его «места памяти» оказались наиболее востребованы в XVI–XVII вв.; как менялось отношение к ним; какое символическое значение они имели для оформления раннемодерного надрегионального этнокультурного самосознания Руси-Украины; вообще, как Киев возвращается в это время в эпицентр исторической легитимации (разной) руси.

Материальные, пространственные и исторические координаты памяти задавали в т. ч. ее домонгольские храмы и обители. К ним как «месту памяти» Руси-Украины обращается В. А. Ткачук, чтобы показать, как через литургию и поминальную практику, гимнографию и иконографию, церковные праздники и церковное книгопечатание, символику храмового пространства и паломническую программу и др., наконец, через восстановление самих древних святынь оформляется ее сакрум в XVII в., утверждавший преемственность, непрерывность ее культурной традиции.

Но эту непрерывность отстаивала не только православная, но и униатская, римо-католическая, протестантская русь. Заглянуть в тогдашний пантеон римо-католической руси, возведенный ее интеллектуалами, приглашает Н. А. Синкевич. В нем Киев и все, что связано с ним, присутствуют не всегда, и Киев – не доминанта. Там также свв. Кирилл и Мефодий, Аскольд и Дир, Роксолания, Львов, св. Яцек Одровонж и др. Общими для всей руси они не стали, но и от русскости русь католическая не отрекалась. А протоэтническое сознание, считает Н. А. Синкевич, оформилось у нее даже раньше, чем у другой руси. Перенявшая латинскую гуманистическую культуру, она оказала серьезное влияние на формирование украинской культуры как национальной, на зарождение самой украинской нации.

И все же Киев оставался в раннее Новое время отправным «местом памяти» для самоидентификации любой руси. Эта самоидентификация имела в XVII–XVIII вв. разные плоскости (конфессиональную, династическую, имперскую, раннемодерную национальную) и уровни (локальный, региональный, надрегиональный, национальный). Какой из них в той или иной констелляции окажется первостепенным, зависело от контекста и целеполагания тех, кто это «место памяти» актуализировал. В этом разбирается Я. В. Затылюк.

Однако Гетманщина переформатировала запрос Украины на *свое* прошлое и определила новую конфигурацию отчизны по «обоим берегам Днепра». Ее как главное отныне «место памяти» Украины конституировали соподчиненные «места памяти», связанные преимущественно с событиями, относящимися ко времени становления казачьего государства и символизирующими его единство и героическое прошлое. Этот «золотой век» Украины лег в основу ее сегодняшнего национального мифа. Об этом мы узнаем от А. М. Бовгири.

Соотношение понятий «Малая Россия» и Украина в историческом дискурсе Гетманщины конца XVII – первой четверти XVIII в. анализирует Т. Г. Таирова-Яковлева. Нас вместе с ней интересует, как Рутения обрела свое новое имя – Роксолания, потом – Украина и как «Малая Россия» прорастает в нее – сначала в обязательной привязке, чтобы затем уступить Украине главное место. Рождается новая отчизна: на смену Речи Посполитой приходит Украинское гетманство, отстаивая свое право на существование.

Как универсальное и собирательное, вневременное (но предполагающее конкретное событийное наполнение) «место памяти» выступает борьба Московской Руси с иноземными завоевателями. Л. Б. Сукина рассматривает его на примере российской иконописи XVII в. Еще решением Стоглавого собора (1551) светские и исторические, в т. ч. батальные, композиции были разрешены к перенесению на иконы, а после Смуты – на волне патриотического и гражданского подъема – они стали важным средством мемориализации. Приоритет в ней, как подчеркивает Л. Б. Сукина, оставался за конфессиональным и этатистским. Эти опорные сюжеты и образы, отсылавшие к противостоянию руси Орде и латинскому Западу, имели надрегиональное звучание и способствовали единению россиян.

Стержневым крепящим «местом памяти» Московской Руси / России уже в XVI–XVII вв. становится, в толковании П. С. Стефановича, сам «царствующий град Москва». Вобравший в себя ключевые самоидентификации россиян, передававшиеся далее «на генетическом уровне», он оставался и главным ее символом. Менялись центры тяжести в нем, его наполнение, стратегии идентификации и сценарии идентичности, но через все периоды становления российской нации Москва, считает П. С. Стефанович, оставалась объектом притяжения для Русской земли, россияне нуждались в этом «месте памяти».

Но в начале XVIII в. Москва ушла в тень Петербурга. Уже не прошлое, а настоящее по умолчанию стало смыслообразующим в новой легитимации облаченной в имперское России. И оно было связано, как показывает М. П. Одесский, с победами и именем Петра I. *Quasi* «местами памяти» в петровской пропаганде 1700-х гг. (где различимы два голоса – московский и киевский) выступают типологически ренессансные, внеисторические аналогии и аллегории: сравнению с Александром Македонским, Ахиллом, Геркулесом, Давидом отдано предпочтение перед Александром Невским, а аллегориям Фортуны, Гордости, Ревности – перед дискурсом богоизбранности Руси. Но Империи еще только предстояло наполнить содержанием свой «петербургский текст», в котором город Петра вычеканен как ее главное «место памяти».

Сборник завершается моей статьей о Мосохе, «праотце российском». Неконгруэнтный имперской легитимации петровской и постпетровской России, заимствованный у латинского Запада, поздно (на рубеже XVII–XVIII вв.) пришедший в Россию – пусть и суливший Московии место у начал европейской и всемирной истории, – этот миф не прижился в ней. Мосох не стал для россиян таким же «местом памяти» в раннее Новое время, как Туискон – для немцев, Сармат – для поляков, и др. В статье я собрал свидетельства о Мосохе из российского лето- и историописания конца XVII – середины XVIII в. – вовсе не столь скудные, как обычно думают, – с целью высветить и объяснить этот важный для России того времени, но сомнительный этногенетический конструкт.

Представленный на суд коллег и широкой публики сборник никак не претендует на то, чтобы задать на будущее тон и основные направления дискуссии на заявленную тему или хотя бы подвести некий ее промежуточный итог. Работа в этой области только начинается:

раннемодерные национальные пантеоны (разной) руси и их каталоги «мест памяти» даже не стали пока предметом для обсуждения национальных историографий на востоке Европы. Но обсуждать их продуктивнее вместе, учитывая суверенность каждой из сторон и приоритеты каждой из национальных историографий. И нам бы хотелось продолжить разговор на эту тему. Возможно, из него родится следующий большой проект.

Разумеется, на наш выбор тем и наши подходы, нашу исследовательскую оптику повлияли разные школы национальных историографий, различные методологические пристрастия, несходные политические убеждения. Но и это – неотъемлемая часть дискурса «мест памяти» руси. И она не менее ценна, чем профессиональный подход к делу. Диалог / полилог необычайно ценен для гуманитариев вообще, что уж говорить об историках, взявшихся за такую тему в условиях сегодняшнего активного и предсказуемо конфликтного нациостроительства. Помня о наших общих целях и планах, я рад открытому разговору.

Увы, не все участники конференции сдали мне свои тексты. На то могли быть разные причины. Но, уверен, вклад каждого, кто был, спорил и делился с нами, есть в опубликованных здесь статьях. Своими вопросами и идеями, знаниями и критикой они подтолкнули нас к переосмыслению наших собственных, высветили новые аспекты начатых нами исследований, и мы постарались их учесть. И, конечно, остается лишь сожалеть, что не представлены в сборнике дискурс «Москва – Третий Рим», Грамота Александра Македонского, Владимир-на-Клязьме, Смута и другие темы, которые я ждал.

Тема «мест памяти» руси нашла также отклик у коллег, узнавших о нашей конференции *post factum*. Кто-то из них даже захотел написать в наш сборник, и я охотно принял их предложения. Не все они были реализованы, но, так или иначе, я очень рад статье Е. В. Романенко о Соборах русских святых. А сколько еще тем могло бы прозвучать под нашей обложкой...

Глубокую признательность от меня и от всех нас, участников конференции и сборника, я адресую Германскому историческому институту в Москве, в котором имею честь и радость работать, и всем его сотрудникам, кто вместе со мной взвалил на себя организационное бремя в преддверии и в ходе конференции. Но в первую очередь – профессору Николаусу Катцеру, поддерживавшему проект у его истоков и по сей день сопровождающему нас.

А самую мою большую благодарность я выражаю всем авторам этого сборника.

Надеюсь, он будет интересен не только нам.

А. В. Доронин

июль 2019 г.

[1] См.: Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства / отв. сост., отв. ред. серии А. В. Доронин. М., 2017; Нарративы руси конца XV – середины XVIII вв.: в поисках своей истории / отв. сост., отв. ред. серии А. В. Доронин. М., 2018; Родословные древа русских царей XVII–XVIII веков / сост. А. В. Сиренов; отв. ред. серии А. В. Доронин. М., 2018.

[2] 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. С. 13–28.

[3] В названии сборника я вынужден был отказаться от метафоры «топография», которую можно увидеть в названии конференции, поскольку, как выяснилось позже, она способна ввести некоторых коллег в заблуждение. Кто-то понял ее слишком буквально как привязку к географической карте.

[4] Программу конференции см.: https://www.dhi-moskau.org/fileadmin/user_upload/2017–10–05_07_Programma_konferencii_Topografija_vostochnoslavjanskikh_mest_pamjati.pdf [18.07.2019].

[5] 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 модерный национальный лад. «Русское» в моих текстах – производное от «руси» согласно правилам русского языка.

Людвиг Штайндорфф

«Синописис» как «место памяти» руси (статья, сопровождающаяся размышлениями о том, можно ли концепцию «мест памяти» переносить на раннее Новое время)

Термин «место памяти»

Ключевое понятие в названии этого сборника – «место памяти» (*“lieu de mémoire”*, *“Gedächtnisort”* / *“Erinnerungsort”*). По умолчанию следует полагать, что все авторы и читатели понимают, что за ним кроется. И, как показывает практика научной коммуникации, это предположение совершенно оправданно. Речь идет о комплексе различных элементов, способствовавших протонациональной самоидентификации (здесь – восточных славян).

В центре этой моей статьи, как и в статье из предыдущего сборника «Нарративы руси», находится Синописис Иннокентия Гизеля [1]. Насколько сам Синописис на то время, в последней четверти XVII в., стал своего рода «местом памяти»? Насколько адекватно он вмещал в себя каталог «мест памяти» руси в раннее Новое время? Является ли он и сегодня «местом памяти» восточных славян?

Но прежде я хотел бы поделиться с читателями своей рефлексией по поводу самого понятия «место памяти». Что понимаем мы под ним? Как возник этот термин? Как менялось его наполнение? В рассуждениях на этот счет я буду опираться на свои ранние работы в этом направлении, посвященные как практике литургического поминания и вкладов в Киевской Руси и Московской [2], так и «местам памяти» современной нации [3].

“Lieu de mémoire” (нем. *“Gedächtnisort”*, или *“Erinnerungsort”*) – неологизм, который связывают с именем Пьера Нора и его концепцией, нашедшей отражение в его трехтомнике *“Les lieux de mémoire”*, вышедшем из печати с 1984 по 1992 г. [4] Он посвящен Франции. Нора интересуют здесь три аспекта: республика, нация и все французское (*les France*, букв. – Франция, а еще точнее – Франция в ее многообразии). Термин *“lieu de mémoire”* быстро нашел свое распространение и дал важные импульсы развитию исторической науки во Франции и других странах [5]. Он привязан к современному времени, в первую очередь к современной нации, но также к Европе как целому, предполагая, впрочем, и другие пространственные отсылки.

И пусть все мы ориентированы прежде всего на взаимосвязь «места памяти» с конкретным локусом (именно они нас, главным образом, и интересуют), мы не должны забывать, что «местами памяти», имея в виду концепцию Нора, могут быть совершенно иные объекты, например ставший общим сразу для нескольких поколений учебник или какая-то песня, некий образ.

Термин *“lieu de mémoire”* новый. Но для того, что он обозначает, можно было бы подобрать и другие термины, как то: «носитель исторической памяти» (*“Gedächtnisträger”*), «хранитель исторической памяти» (*“Gedächtnisspeicher”*) или «символ». Все они в равной мере указывают на объекты исторической памяти нации – на историю, литературу, ландшафт, праздники, памятники или даже, например, сложившийся образ врага.

И хотя термин *“lieu de mémoire”* привязан к современному, он, как явствует из концепции этого сборника, наравне с названными синонимичными терминами вполне состоятелен и применительно к иному историческому контексту. Например, мы могли бы говорить о «местах памяти» Древней Греции [6], Римской империи или «местах памяти» христианства. Да и многие мероприятия самого разного толка, которыми в 2017 г. сопровождалась в Германии подготовка к

500-летию Реформации, могут рассматриваться как поиск и сохранение уже известных, а также инициирование новых «мест памяти» протестантизма!

В нашем случае имеется в виду такое понимание «места памяти», которое не использует слова, синонимичные определяемому, или представляет собой некий ряд «мест памяти». И нам необходимо определиться с понятием «место памяти», чтобы мы смогли обосновать его использование и верифицировать, в чем заключается специфика «наших» «мест памяти» в сравнении с другими. Пытаясь дать такое определение, я прибегну к системе понятий Бориса Викторовича Томашевского из его «Теории литературы», впервые опубликованной в 1925 г., но остающейся и по сей день классической.

«Место памяти» – это (по предлагаемой мной дефиниции) специфическая знаковая форма, метонимия целого, о котором вспоминают, – нации, религии и др. Метонимия, по Томашевскому, – часть целого, она обозначает лишь одно конкретное свойство этого целого. Между прямым (например, нарративом о прошлом) и переносным значением (тем, что символизирует конкретную нацию) есть казуальная или объективная связь [7].

Для возникновения «места памяти» и его признания в качестве такового необходимы три фактора (см. схему в Введении к сборнику на С. 7):

- то, что необходимо помнить через это «место памяти» (нацию, религию и др.);
- то, что определяет конкретное «место памяти»;
- того, кто признает это место памяти.

Что касается субъекта, то определяющим и в то же время акцептирующим «место памяти» может быть общество, какие-то институты, даже индивидуумы. В связке того, что определяет «место памяти», и того, кто акцептирует его, рождаются отношения соподчинения. Чем убедительнее «место памяти», тем сильнее его «власть». И чем больше принуждения к признанию того или иного «места памяти», тем меньше у него «власти».

Многие «места памяти», о которых мы или предыдущие поколения знаем, изначально задумывались как таковые, будь то памятники или картины на исторические темы. Другие же «места памяти» обретали таковое значение *post factum* в рамках некой исторической концепции. Так, творчество Пушкина вследствие его выдающегося места в истории (русской) литературы опосредованно воспринимается как «место памяти» России.

И хотя, если исходить из концепции нашего проекта, в рамках которого возник этот сборник, «места памяти» возникают в исторической динамике, они должны по возможности оформиться как стабильные конструкции памяти, дабы тем самым выполнить свою функцию – способствовать самоидентификации некоего сообщества. Чем более устойчиво и авторитетно вспоминаемое (будь то нация, религия или др.), тем выше его конституирующий потенциал и тем шире круг тех, кто признает его как «место памяти», соответственно, тем стабильнее сами эти «места памяти». И наоборот, чем более укоренено «место памяти» в сознании тех, кто признает вспоминаемое, тем в большей степени оно содействует интеграции конкретного сообщества (национального, религиозного и др.).

И пусть Лев Троцкий не знал этого термина – «место памяти», суть его он ухватил в своих мемуарах очень точно: «Останемся ли у власти или будем сброшены, предвидеть нельзя. Надо при всех условиях внести как можно больше ясности в революционный опыт человечества. Придут другие и, опираясь на намеченное и начатое нами, сделают новый шаг вперед. Таков был смысл законодательной работы первого периода. Движимый той же мыслью, Ленин нетерпеливо требовал скорейшего издания классиков социализма и материализма на русском языке. Он добивался, чтоб как можно больше поставлено было революционных памятников, хотя бы самых простых, бюстов, мемориальных досок, во всех городах, а если можно, то и в селах: закрепить в воображении масс то, что произошло; оставить как можно более глубокую борозду в памяти народа» [8]. Речь здесь идет о первых шагах большевиков после прихода к власти в результате Октябрьской революции.

В ходе работы над данным сборником мы должны были постоянно отдавать себе отчет в том, говорим ли мы о современных «местах памяти», которые мы сами (из сего дня) наметили применительно к истории Руси позднего Средневековья и раннего Нового времени, или о «местах памяти», которые находим и идентифицируем у восточных славян того времени в Московской Руси, ВКЛ, Польском королевстве / Речи Посполитой.

Мы не должны исходить из некоего оформившегося, постоянного, «закрытого» арсенала «мест памяти»; их совокупность вариативна и зависит от того, какие идентичности они призваны были утверждать.

Главный вопрос всего нашего проекта: как то общее и различное, что определяло историческое сознание разной руси, влияло на ее самоидентификацию, – подразумевает и вопрос о собственных, особых «местах памяти» для каждой из протонациональных идентичностей восточных славян. При этом мы можем исходить из двух исследовательских перспектив:

1. Проследить, как влияли сам процесс оформления той или иной идентичности и сопровождавшие его изменения на выбор «мест памяти» этой идентичности? (25 лет истории постсоветских государств дают богатый материал для наблюдений на этот счет.)

2. Какую идентичность утверждает то или иное «место памяти»? А может, оно полилатерально и востребовано разными идентичностями одновременно? В контексте нашего проекта зачастую это – как раз правило. Так, ПВЛ в равной мере является «местом памяти» украинского, белорусского и русского современных национальных сообществ, равно как и «местом памяти» консолидированной Российской империи.

Обе эти исследовательские перспективы важны и при анализе Синописиса Иннокентия Гизеля.

«Синописис» как «место памяти»

Несколько слов сначала о Синописисе как историческом «месте памяти» в сознании современных восточных славян. Совершенно очевидно, что сегодня он не занимает центрального места в исторической памяти ни одной из восточнославянских наций. Можно даже вполне задаться вопросом: а насколько, вообще, он известен за рамками круга интересующихся историей людей?

Недавние публикации этого сочинения указывают, что его охотно используют для продвижения национально ориентированных исторических концепций. Вышедший в 2002 г. (с солидными комментариями) украинский перевод Синописиса (его подготовила И. В. Жиленко) опирается на первое его издание 1674 г. [9] Хотя в нем и говорится о переходе Украины под власть московского царя, притом в позитивной коннотации, земли, составлявшие ядро Московского государства, почти не упоминаются.

И напротив, научно-популярное русское издание Синописиса 2006 г. воспроизводит его третье оригинальное издание 1681 г., которое (за счет многих дополнений) показывает гораздо бóльшую взаимосвязь восточнославянских земель Польско-Литовского и Московского государств. Уже само название этого издания 2006 г. (опирающегося на концепцию Синописиса 1681 г.) звучит как политическая программа: «Мечта о русском единстве». А чтобы, так сказать, обесценить первоначальную концепцию Синописиса 1674 г., в подзаголовке указано «Киевский Синописис [1674]», хотя читателю на самом деле представлены издание и концепция 1681 г. [10] Так, в зависимости от того, какая историческая канва представлена, новые издания Синописиса и попытки его популяризации преследуют разные цели. Синописис стал объектом конкуренции различных национальных культур памяти.

Но все же сконцентрируемся на значении Синописиса как «места памяти» в период его создания.

Независимо от того, стремился ли Иннокентий Гизель посредством Синописиса защитить в т. ч. насущные интересы Киево-Печерского монастыря, мы вправе отстаивать доводы, что изначально Гизель задумывал свой Синописис как «место памяти» (пусть он и не мыслил этими понятиями) в новом политическом контексте, сложившемся после 1667 г. Именно упрощения Гизеля по отношению к своим образцам усиливают характер Синописиса как «места памяти». Там, где

главный его источник, Мацей Стрыйковский, ставит вопрос и предлагает свою интерпретацию, Гизель дает ясные и однозначные ответы: пусть они (особенно что касается первых глав Синописа) и совсем не выдерживают критики с точки зрения историописания Нового времени. Своим сочинением Гизель планомерно выстраивает историческую идентичность пространства, в которое включен Киево-Печерский монастырь.

Шансы, что это «место памяти» приживется, повышались уже за счет того, что Синописис сразу вышел в печатном, а не рукописном, виде. Вероятно, объективными критериями состоятельности этого «места памяти» могли бы служить тиражи различных изданий Синописа, а также каталоги библиотек и книжных собраний, где он отложился, объемы его цитирования и репертуар заимствованных из него мотивов в разных сочинениях последней четверти XVII – XVIII в. (вплоть до Ломоносова) [11].

С известной долей уверенности можно заявить, что, если следовать этим критериям, концепция именно 3-й редакции Синописа, в которой киевская и московская традиции тесно переплетаются, имела более долгосрочное влияние, чем концепция 1-й редакции. Синописис в качестве «места памяти» был востребован в данном случае Российской империей как идентичностью. В то же время, как и в издании 1674 г., в нем сделан акцент на землях, еще недавно входивших в Речь Посполитую.

Однако Синописис не только сам по себе стал «местом памяти», но вобрал в себя разные оформившиеся и актуальные к тому времени «места памяти». Тем самым он обретал бóльший авторитет, бóльшую достоверность в глазах читателей, ведь они находили в Синописисе известные им «места памяти». Композиция Синописа является своего рода индикатором, указывающим на то, какие мотивы и исторические события Гизель рассматривал как «места памяти», а какие сознательно вычеркивал из исторической памяти руси или маргинализировал. Краткий обзор содержания Синописа поможет нам убедиться в этом. Я отсылаю при этом читателя к изданию 1674 г.

Исторический экскурс относительно *origo gentis* руси в первых главах Синописа [12], представленный мной в прошлогодней статье [13], имел целью увязать историю Руси с ветхозаветными временами и античностью, тем самым встроить ее в общеевропейскую концепцию (древней) истории. И пусть Гизель в данном случае цитирует преимущественно экзоисточники, прежде всего Стрыйковского, его летописный мир Древней Руси сфокусирован в основном на истории Крещения и образе св. Владимира – центральных «местах памяти» Руси. Тему славянской письменности Гизель (весьма сжато) поднимает в главе «О семъ, когда Россы Писмена знати начаша». Здесь, сильно упрощая, он следует за своим главным образцом, Стрыйковским, предлагающим явно баснословную, не выдерживающую критики версию на сей счет. Как сообщает Стрыйковский, после заключения мира со славянами византийский император в знак дружбы и расположения подарил им в 790 г. алфавит, и с тех пор «Россия наша» стала использовать его / овладела грамотой, в то время как поляки начали читать и писать двумя столетиями позже, во времена их первого христианского правителя Мечислава [14]. Традиция Кирилла и Мефодия Гизелю не известна, как и Стрыйковскому [15].

Удивительно – по меньшей мере, с сегодняшней точки зрения на летописание и агиографию древней Руси, сколь мало говорится в Синописисе о свв. князьях-мучениках Борисе и Глебе. Но и здесь Гизель вторит Стрыйковскому, сообщая о них лишь кратко [16]. Святые князья-мученики и покровители Руси не становятся самостоятельной темой Синописа. Гизеля больше привлекает тип святого, чья святость обусловлена не мученической смертью, но прижизненными заслугами. Такими предстают в Синописисе 1674 г. великий князь Владимир, а в издании 1681 г. – еще и великий князь Дмитрий Донской. Здесь, в 3-м издании (как и в Задонщине), Борис и Глеб выступают в роли заступников перед сражением [17].

Сегодня нас удивит также, что начальная история Киево-Печерского монастыря прослежена в Синописисе лишь пунктирно. Очевидно, Синописис был ориентирован не столько на то, чтобы

обозначить интересы этой древнейшей на Руси обители, сколько на то, чтобы представить его историческим «местом памяти» в новых политических конstellляциях после 1667 г.

В качестве «места памяти» руси в Синописис вписана череда киевских иерархов, а также киевских князей, включая князей галичских как продолжение этой династической традиции (что призвано было свидетельствовать об особом месте этого региона в государственной структуре Речи Посполитой). Вхождение Киева в Московское государство в 1667 г. стилизовано как возвращение в лоно родной традиции, ведущей отсчет от Киевской Руси.

Гизель знает о гетманах. В главе «О первоначальных князьях киевских», в которой он опять-таки опирается на Стрыйковского, Гизель сообщает, что гетманы были сподвижниками основателя Киева Кия и его братьев Щека и Хорева [18]. Однако совершенно не нашедшим своего отражения в Синописисе, вычеркнутым из истории остается крупный блок событий, который как «место памяти» играет центральную роль в украинском современном национальном самосознании. А именно – подъем Гетманства при Богдане Хмельницком.

Не единожды в образе «врагов» предстают в Синописисе Реформация и Берестейская церковная уния, протестантизм и сама Греко-католическая Церковь. Если иметь в виду религиозную компоненту Синописиса, то в нем иногда упоминаются случаи контакта православного мира с католическим, но внимания при этом заслуживает исключительно Церковь Православная.

Арсенал «мест памяти», собранных в Синописисе, подвергся разительной ревизии в издании 1681 г. Так (и это нужно отметить в первую очередь), здесь появляется повествование о битве на Куликовом поле. В то время как в издании 1674 г. правление монголов и татар на Руси в основном преподносится как «место памяти» о страданиях руси, в издании 1681 г. победа над Ордой утверждает «место памяти» о военной мощи Руси.

Роль и значение московской митрополии и образования Московской патриархии представлены в издании 1681 г. гораздо более выпукло, включая титулование Москвы как «Третьего Рима» [19]. За рамками Синописиса остались, однако, Новгород и Псков – долгое время самостоятельные северные княжества с их олигархическими формами правления и рано оформившимися институтами народовластия (вече).

В 1-м (1674) и 3-м (1681) изданиях Синописиса истории Киевской Руси отведено главное место как общему наследию, общему «месту памяти» восточных славян независимо от территориально-политических реалий раннего Нового времени.

Разумеется, мы должны учитывать, на какие источники опирался Гизель, в пользу каких делал свой выбор. Создавая свой пантеон «мест памяти» руси, он руководствовался уже существовавшими, прошедшими отбор временем источниками. Исходя из этого, многие лакуны, которые мы сегодня находим в его нарративе, можно объяснить вполне рационально. Но при этом мы обязаны специально подчеркнуть, что Гизель самостоятельно и осознанно наметил общую историческую канву. Конечно, выбор у него был – он мог заполнить «лакуны» за счет других – известных и бывших в его распоряжении источников.

Протонациональные «места памяти» руси религиозного плана (исследовательские вопросы на перспективу)

Как уже показали приведенные выше краткие соображения относительно Синописиса, теоретическая концепция «мест памяти» может быть вполне и с успехом использована в т. ч. применительно к раннему Новому времени. И понятно, что тексты, прежде всего исторические сочинения, могли играть важную роль «мест памяти» даже в обществах с низкой грамотностью.

Так или иначе, нам нужно помнить о двух принципиальных вещах. Первое: для своего времени Синописис был проектом интеллектуальной элиты, адресованным сравнительно узкому кругу. И второе: примат религиозной над этнокультурной идентичностью был тогда среди руси неоспорим (совсем иначе будет потом).

Имея это в виду, в дальнейшем (в наших будущих проектах) мы могли бы задаться вопросом, насколько религиозная практика могла стать «местом памяти» протонациональной идентичности и можем ли мы обнаружить различия на этот счет в зависимости от разных регионов жизненного пространства восточных славян.

При этом, чтобы иметь возможность для сравнения, мы должны исторически дефинировать это пространство. Простое различие Польско-Литовского государства и Московского было бы ошибочным упрощением, поскольку игнорировало бы исторические изменения границ. А потому я предлагаю исходить из трех основных пространств, имеющих к нашей теме отношение:

- Московская Русь в границах ок. 1500 г.;
- русские земли Польско-Литовского государства до его распада;
- территории, подпадавшие под власть и того, и другого государства (в первую очередь я имею в виду прирост Московского государства в юго-западном направлении, начиная с 1667 г.).

Дополнительно следовало бы учитывать также границы между Польшей и Литвой до и после Люблинской унии (1569).

Нужно также задаться вопросом, могли ли отдельные монастыри стать «местами памяти» этого общего пространства. Или сами политические границы предопределяли маршруты паломничеств и практику вкладов? К слову сказать, мой аспирант Кирилл Кобзарь детально проанализировал древнейший помянник Киево-Печерского монастыря и сделал вывод, что в раннее Новое время монастырь был притягателен прежде всего для вкладчиков из Польско-Литовского государства, хотя граница была прозрачной (были и вклады из Московского государства, но редкие и незначительные). И наоборот, практика вкладов в Московском государстве, как показывают мои собственные исследования, не часто выходила за его границы. А значит, ее также можно рассматривать как «место памяти» Московского государства.

Еще одним объектом наших исследований могло бы стать распределение церковных и монастырских покровителей в городской и деревенской среде жизненного пространства восточных славян. Так, мы могли бы проследить, где Сергей Радонежский был более авторитетен как церковный покровитель? Или, например, насколько почитали основателей Киево-Печерского монастыря, Феодосия и Антония, в центральных землях Московского государства? В какой мере и в какие периоды истории руси св. Владимир был репрезентативен во всех ее землях? Можно ли увидеть какие-то перемены в этой связи в сравнительно продолжительной временной перспективе?

В контексте протонациональной самоидентификации православные святые руси и святые места могут играть роль, по меньшей мере, не уступающую роли исторических нарративов!

[1] *Штайндорфф Л.* Славянский мир в Синописе: от Ноя до начал града Киева // Нарративы руси конца XV – середины XVIII в.: в поисках своей истории (= Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени. Кн. 2) / отв. сост. и отв. ред. серии А. В. Доронин. М., 2018. С. 311–331.

[2] *Steindorff L.* Memoria in Altrußland. Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge. Stuttgart, 1994. S. 22–36; *он же.* Что было нового в культуре поминания в Иосифо-Волоцком монастыре? Пересмотр вопроса // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2014 (март). № 1 (55). С. 25–32 (см. также: http://www.drevnyaya.ru/vyp/2014_1/part_3.pdf [08.07.2019]).

[3] *Steindorff L.* Schichten der Erinnerung. Zur Klassifikation von Gedächtnisorten am Beispiel Kroatiens // Gedächtnisorte in Osteuropa. Vergangenheiten auf dem Prüfstand / hg. von R. Jaworski, J. Kusber, L. Steindorff. Frankfurt am Main [etc.], 2003. S. 157–182.

[4] Les lieux de mémoire, sous la redaction de Pierre Nora. T. I; T. II, 1–3; T. III, 1–3. Paris, 1982–1992; *Nora P.* Entre Mémoire et Histoire // Les lieux de mémoires. T. I. P. XVII–XLII.

[5] См. параллельную публикацию о немецких «местах памяти»: *Deutsche Erinnerungsorte* / hg. von F. Étienne, H. Schulze. Bd. 1–3. München, 2001. Из российской историографии на эту тему см.:

Культура памяти: Сб. науч. статей / науч. ред. Э. А. Шулепова; сост. А. В. Святославский. М., 2003.

[6] Griechische Heiligtümer als Erinnerungsorte: von der Archaik bis in den Hellenismus. Erträge einer internationalen Tagung in Münster, 20–21. Januar 2006 / hg. von M. Haake, M. Jung. Münster, 2006; *Jung M.* Marathon und Plataiai. Zwei Perserschlachten als “lieux de mémoire” im antiken Griechenland. Göttingen, 2006.

[7] *Томашевский Б. В.* Теория литературы. Поэтика. Изд. 4-е. М.; Л., 1928 [репринтное издание: Нью Йорк, 1967]. С. 39 («Второй обширный класс тропов составляет *метонимия*. Она отличается от метафоры тем, что между прямым и переносным значением тропа существует некая вещественная зависимость, т. е. *сами предметы или явления*, обозначаемые прямым и переносным значениями, находятся в причинной или иной объективной связи»).

[8] *Троцкий Л.* Моя жизнь. Опыт автобиографии. Т. 1–2. Берлин, 1929 (гл. 29 «У власти») (<http://www.magister.msk.ru/library/trotsky/trotl026.htm#st29> [08.07.2019]); см. немецкое издание: *Trotzki L.* Mein Leben. Versuch einer Autobiographie. Berlin, 1930. S. 328.

[9] Синописис Київський / пер. И. В. Жилєнко. К., 2002.

[10] Мечта о русском единстве. Киевский синописис (1674) / предисл. и подг. текста О. Я. Сапожникова и И. Ю. Сапожниковой. М., 2006. См. также репринтное издание 3-й редакции Синописиса: *Sinopsis.* Kiev 1681. Facsimile mit einer Einleitung von Hans Rothe. Köln; Wien, 1983.

[11] Частично ответы на эти вопросы см.: *Rothe H.* Einleitung / *Sinopsis.* Kiev 1681. S. 1–140 (здесь S. 126–130).

[12] Синописис Київський (1674). S. 41–45; *Sinopsis.* Kiev 1681. S. 143–158; Мечта о русском единстве. С. 49–62 (гл. 1–11) (только в этом издании дополнительно введена нумерация глав!). В этой части Синописиса разница между 1-й и 3-й редакциями незначительна.

[13] См.: *Штайндорфф Л.* Славянский мир в Синописисе: от Ноя до начала града Киева // Нарративы руси конца XV – середины XVIII в.: в поисках своей истории (= Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени. Кн. 2) / отв. сост. и отв. ред. серии А. В. Доронин. М., 2018. С. 311–331.

[14] *Strykowski M.* Kronika polska, litewska, żmúdzka i Wszystkéj Rusi. Warszawa: Nakłada Gustawa Leona Glücksberga. 1846. S. 89–90

(<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=njp.32101074393784;view=1up;seq=17> [08.07.2019]).

[15] Иначе, напр., в Густынской летописи (нач. XVII в.), см.: Густынская летопись / отв. ред. В. А. Кучкин. СПб, 2003. С. 28–29 (год 866-й).

[16] *Strykowski M.* Kronika. S. 152–153. Что касается Густынской летописи, то описание убийства Бориса и Глеба в ней присутствует, но в значительно более краткой, чем в ПВЛ, версии, притом оно базируется на житиях, см.: Густынская летопись. С. 48 (год 1015-й).

[17] *Sinopsis.* Kiev 1681. S. 316; Мечта о русском единстве. С. 180 (гл. 92).

[18] *Strykowski M.* Kronika. S. 112; Синописис Київський. С. 46; *Sinopsis.* Kiev 1681. S. 160; Мечта о русском единстве. С. 64 (гл. 13).

[19] *Sinopsis.* Kiev 1681. S. 355; Мечта о русском единстве. С. 209 (гл. 108).

А. В. Сиренов

Святой князь Владимир как креститель Северо-Восточной Руси:

несостоявшееся «место памяти»

Для исторической памяти большинства христианских стран исключительно важное значение имеет фигура «крестителя» – чаще правителя или церковного иерарха, через которого на некогда языческие земли пришло христианство, во многом определившее перспективы их развития, причем не только религиозные, но и политические, экономические, культурные, а креститель стал для них важным «местом памяти».

Фигура киевского князя Владимира Святославича исключительно важна для русской и украинской культур, для исторического самосознания этих общностей и в Средневековье, и в Новое и Новейшее время. Принятие Русью христианства в 988 г. в правление князя Владимира кардинально повлияло на формирование менталитета восточных славян, сплотив их также в политическом и экономическом отношении.

Историческая память о князе Владимире актуальна и в настоящее время. Особенно ярко это проявилось в последние годы в связи с установкой памятников князю Владимиру-крестителю Руси в Москве и ряде других городов Российской Федерации, а также с неоднозначным отношением к этой акции российского и украинского обществ.

Почитание князя Владимира Киевского и его роль в истории русской культуры неоднократно становились объектом исследования [1]. При этом нельзя не отметить, что фигура князя Владимира в исторической памяти России и Украины в разные периоды уступала по своему значению другим историческим деятелям Средневековья, например: в России – Александру Невскому, а в Украине – Борису и Глебу. Даже в имперское время налицо восприятие этого князя как фигуры «второго плана». Так, орден св. Владимира в Российской империи был учрежден только в 1782 г., в орденской иерархии он занял четвертое место после орденов Андрея Первозванного, Александра Невского и Георгия Победоносца. Орденом св. Владимира награждали, как правило, гражданских чиновников или офицеров «за выслугу лет» [2]. К началу XX в. награждения орденом св. Владимира стали массовыми, что приблизило его к низшим орденам – св. Анны и св. Станислава. В императорской семье именем Владимир никогда не называли предполагаемого наследника престола, но это имя давали отпрыскам боковых ветвей августейшей фамилии (например, младшему сыну Александра II Владимиру Александровичу, а также внуку последнего – Владимиру Кирилловичу). Популярным имя Владимир в XIX в. стало в среде чиновничества и разночинной интеллигенции.

В научной литературе объяснений этому мы не встретим. Как правило, исследователи описывают разные формы почитания святого князя, а также памятники, в которых это почитание отразилось [3].

В домонгольское время князя Владимира и княгиню Ольгу почитали как крестителей Руси и сопоставляли с другой парой равноапостольных святых – крестителями Византии Константином и Еленой. Владимир как новый Константин представлен в гимнографических текстах того времени [4]. Однако ни одного храма св. Владимира мы не знаем на всей территории Древней Руси.

Самый ранний из известных храмов св. Владимира был возведен в новгородском детинце в 1311 г. Это была небольшая каменная церковь над воротами детинца, ведущими в Неревский конец, где располагался архиепископский двор. В настоящее время от нее остались руины, однако в начале XIV в. возведение в Новгороде каменного храма, посвященного крестителю Руси, несомненно, имело свои основания. В Новгородской I летописи это событие помещено под 6818 (1310) г. и изложено в краткой форме: «Того же лета архиепископ Давыд постави церковь камену на воротех от Неревьского конца святого Володимира» [5]. В младшем изводе названной летописи это известие было распространено: архиепископ Давыд назван боголюбивым, а князь Владимир – благоверным, прибавлены его крестильное имя Василий и факт крещения им Русской земли [6].

В XIV в. целый ряд русских удельных князей носили имя Владимир (из них наиболее известен герой Куликовской битвы Владимир Андреевич Серпуховской). Однако здесь следует видеть, скорее, продолжение княжеской именословной традиции предшествующего времени, чем особенный интерес к фигуре св. князя Владимира. Гораздо важнее то обстоятельство, что своего старшего сына, родившегося в 1338 г., назвал Владимиром великий литовский князь Ольгерд. Князь Владимир Ольгердович впоследствии неоднократно занимал киевский престол, т. е. являлся Владимиром Киевским, что само по себе выглядело как политическая манифестация.

Однако дальнейшего развития в Великом княжестве Литовском XV–XVI вв. почитание князя Владимира как будто не получило.

В Московском государстве XV в., напротив, внимание к фигуре князя Владимира было повышенным, хотя и проявлялось в весьма своеобразной форме.

Наиболее ранним свидетельством этого следует считать появление церкви св. Владимира в новой загородной резиденции московского великого князя Владимира Дмитриевича. Эта церковь, впоследствии получившая известность как Владимирская церковь «в Старых садах», впервые упоминается в духовной князя Василия Дмитриевича как новопостроенная (точнее, находящаяся на новом княжеском дворе) [7].

Посвящение церкви на великокняжеском дворе князю Владимиру, на наш взгляд, следует связывать с появлением примерно в это время мифа о крещении князем Владимиром Суздальской земли, который отразился в летописании XV–XVII вв.

Согласно летописному рассказу, после принятия христианства и крещения жителей Киева в 988 г. князь Владимир отправился в Суздальскую землю и основал город Владимир на Клязьме, ставший через несколько столетий столицей нового государственного образования, которое со временем стало называться Россией. В специальной литературе подробно рассмотрена вероятность и возможные политические последствия Суздальского похода [8]. Имели место споры о том, был ли этот поход в действительности или его придумали летописцы XV в. Причем, что характерно, сторонники подлинности известий о походе настаивают на ключевой роли этого события в истории Древней Руси. Исследователи, правомерно и аргументированно отрицающие реальность Суздальского похода, известия о нем называют вымыслом поздних летописцев и не придают им большого значения. Действительно, миф о Суздальском походе князя Владимира не следует учитывать для реконструкции событий X в. Однако, по нашему мнению, он сыграл видную роль в деле почитания крестителя Руси в Московском государстве XV–XVII вв.

Судьбоносность официального принятия христианства осознавалась уже современниками. Во всяком случае, местное церковное почитание князя Владимира начало формироваться в XI в. На святость князя Владимира указывает уже митрополит Илларион в созданном в середине XI в. «Слове о законе и благодати». В агиографическом ключе написано посвященное Владимиру «Слово» Иакова мниха – памятник также XI в. [9] К домонгольскому периоду русской истории – ко времени до 1237 г. – исследователи относят появление стихир и канона князю Владимиру, которые свидетельствуют о формировании церковного почитания [10].

Дальнейшие события с разделением земель бывшей Киевской Руси и формированием двух государственных образований, ставших ее наследниками – Великого Московского княжества и Великого княжества Литовского – наложили свой отпечаток и на отношение к памяти о князе Владимире. Особенного внимания заслуживают попытки московских книжников XV в. связать деятельность князя Владимира с предысторией Московского государства.

Впервые князь Владимир Киевский был введен в историю Московской Руси в тексте так называемого Новгородско-Софийского свода. Это первая общерусская летопись XV в., в тексте которой систематически соединены известия разных летописных традиций – новгородской, южнорусской (киевское летописание XII в.) и северо-восточной (тверское и московское летописание XIII–XV вв.). Текст свода не дошел до нас в полном виде, он отразился в ряде летописей XV в., прежде всего в Новгородской IV, Софийской I и Новгородской Карамзинской. Как полагают исследователи, именно в последней из этих летописей Новгородско-Софийский свод представлен в наиболее полном виде. Новгородская Карамзинская летопись существует в виде двух летописей, известия в которых охватывают хронологически одну эпоху, но не совпадают, а дополняют друг друга. Если их соединить в один текст, то получится Новгородско-Софийский свод, отразившийся в Софийской I и Новгородской IV летописях (в последней – с прибавлениями новгородских известий). Вторая подборка летописных известий Новгородской Карамзинской летописи, составленная, по аргументированному мнению исследователей, в

Москве около 1418–1419 гг. [11], начинается с описания событий 988 г. – с даты принятия христианства князем Владимиром. Годовая статья 988 г. включает в себя два известия: о строительстве князем Владимиром церкви святого Георгия в Киеве и об основании князем Владимиром города Владимира на Клязьме: «В лето 6496. Постави Володимир в Киеве 1-ю церковь святого Георгия ноября 26. И пришед ис Киева в Словенскую землю, и постави град во свое имя Володимир, и спом осыпа, и церковь святую Богородицу съборную древяну постави. И вси люди крести рускыя, и наместници» [12]. Известие о построении церкви Георгия в Киеве отсутствует в ранних летописях. Однако оно вошло в состав Пролога, причем случилось это, по оценке исследователей, еще в домонгольское время [13]. К XV в. статья об освящении церкви Георгия в Киеве была включена во многие списки Пролога и, соответственно, хорошо известна читателям. Именно из Пролога рассматриваемая статья попала в текст летописи. При этом было сделано одно немаловажное изменение. В Прологе речь идет о строительстве Георгиевской церкви Ярославом Мудрым, который был крещен с именем Георгий [14]. Ярослав-Георгий охарактеризован как сын князя Владимира, крестившего Русскую землю. В Новгородско-Софийском своде сказано, что церковь св. Георгия основал князь Владимир, причем это была первая церковь в Киеве [15]. На Пролог как источник данного известия указывает точная календарная дата – 26 ноября. Правда, в Прологе идет речь об освящении церкви, а в летописи – о ее построении.

Следующее известие после строительства Георгиевской церкви – об основании города Владимира на Клязьме. Характерно, что в летописях, сохранивших для нас текст Новгородско-Софийского свода, по-разному охарактеризован географический ареал похода князя Владимира. Так, в Новгородской Карамзинской и Новгородской IV летописях сказано, что Владимир двинулся в «Словенскую» землю, а в Софийской I летописи читаем, что поход был осуществлен в «Смоленскую» землю. Эти разночтения свидетельствуют о неустоявшейся традиции. Такого похода в действительности не было, и летописцу следовало его придумать, причем указав направление вымышленного похода по возможности расплывчато. Как Словенская (т. е. Новгородская) земля, так и Смоленская находились довольно далеко от Владимира на Клязьме, но примерно в той же стороне от Киева – северо-восточной. Следовательно, в контексте событий, завершившихся якобы основанием Владимира на Клязьме, поход кн. Владимира на Смоленскую или Новгородскую земли не выглядит абсурдным.

Принимая предположение исследователей о составлении второй подборки Новгородской Карамзинской летописи в Москве в конце второго десятилетия XV в., допустим, что известие о крещении Владимиром Словенской земли было сочинено там же в 1410-е гг., ранее создания Новгородско-Софийского свода. Этот факт, по нашему мнению, следует связывать с первым упоминанием церкви св. Владимира в первой Духовной грамоте московского князя Василия Дмитриевича, которая датируется 1417 г. Таким образом, налицо актуализация фигуры св. князя Владимира в Москве в правление князя Василия Дмитриевича. Следующий этап истории мифа о крещении св. князем Владимиром Северо-Восточной Руси – включение этого известия в Новгородско-Софийский свод в составе комплекса летописных статей второй подборки Новгородской Карамзинской летописи. По мнению исследователей, это произошло в 1430–1440-е гг. XV в. Вероятно, на этом этапе или, что вероятнее, несколько позднее, при составлении на основе Новгородско-Софийского свода Софийской I летописи, Словенская земля была изменена на Смоленскую.

Новый этап осмысления похода князя Владимира связан с так называемым Сокращенным летописным сводом. Его относят к 1490-м гг. В Мазуринском виде Свода под 6498 (990) г. читаем следующее: «Иде Володимер в Смоленскую землю и тамо крести все те земли, и заложи тамо в свое имя град Володимерь на реце на Клязьме, спом осыпа и церковь в немь постави древяну Успение святыя Богородица, и вся люди крести» [16]. В Погодинском виде Свода, представляющем собой наиболее поздний этап редактирования текста, прибавлено, что поход

совершен в Суздальскую землю, в результате чего появилось испорченное чтение: «Иде Володимер в Суздальскую землю в Смоленскую землю» [17]. Очевидно, слова «в Суздальскую землю» были написаны редактором на полях, они должны были заменить первоначальное указание на Смоленскую землю. Однако переписчик не понял редакторского замысла и сохранил оба варианта. Благодаря этой ошибке мы знаем, что Суздальская земля в рассматриваемом известии появилась только в конце XV в. Отметим, что в Сокращенном своде изменилась хронология суздальского похода, а вместе с ним и предыдущего известия о постройке Георгиевской церкви в Киеве. Так, строительство Георгиевской церкви здесь отнесено к 6498 (990) г., а суздальский поход – к 6499 (991) г. Исправление топонима – Смоленской земли на Суздальскую – прослеживается и в списке Царского Софийской I летописи, летописном памятнике начала XVI в. В нем текст Софийской I летописи систематически правлен по Сокращенному своду. В частности, первоначальное указание на Смоленскую землю здесь звучит применительно к Суздальской земле. Из списка Царского Софийской I летописи данное известие без изменений попало в Воскресенскую летопись.

Существенную корректировку рассказ о суздальском походе претерпел в Никоновской летописи, составленной в 1520-е гг. по инициативе и при личном участии митрополита Даниила, выдающегося церковного писателя и полемиста. Митрополит Даниил и его помощники проделали весьма объемную и трудоемкую работу, сведя в единый кодекс известия разных летописей и создав, таким образом, грандиозный компендиум сведений о русской истории. Однако они не ограничились только компиляцией. В тексте Никоновской летописи мы найдем уникальную информацию и не известные другим источникам подробности событий, имевших место в разные периоды древнерусской истории. Историческое сочинительство составителей Никоновской летописи имело ярко выраженную промосковскую окраску.

Известие о суздальском походе в Никоновской летописи сдвинуто еще на один год по сравнению с Сокращенным сводом, который был одним из ее источников. В ней Суздальский поход датирован 6500 (992) г. Краткое летописное известие превратилось в довольно пространный рассказ: «Ходи Володимер в Суздальскую землю и тамо крести всех; бе же с Володимером два епископа Фотеа патриарха. И заложи тамо град в свое имя Володимер на реце на Клязме, и церковь в нем постави древяну Пречистыя Богородицы, и наказуаше люди с епископы Фотея патриарха. И бысть благочестие велие, и сиаше вера христианская яко солнце, и день ото дне напред успеваше. И радовашеся Владимир душою и сердцем, и много имениа убогим и нищим раздаяше, и ставяше по улицам ядение и питье, и хто что хотяше, насыщашеся» [18]. Здесь появляется указание на двух епископов, присланных константинопольским патриархом Фотием, а также описание пира, устроенного князем Владимиром для принявших крещение местных жителей. Отметим, что в Никоновской летописи отсутствует сообщение о строительстве киевской церкви св. Георгия. В более ранних летописных текстах это второе вымышленное известие неизменно сопровождало рассказ о Суздальском походе.

В Никоновской летописи Суздальский поход князя Владимира упомянут еще в одном месте – под 6668 (1160) г. – в речи владимирского князя Андрея Боголюбского, адресованной его боярам, с предложением учредить во Владимире отдельную от Киева митрополию: «Град сей Владимирь во имя свое созда святой и блаженный великий князь Владимир, просветивый всю Русскую землю святым крещением, ныне же аз, грешный и недостойный, Божию благодатию и помощью Пречистыя Богородицы разыширих и вознесох его наипаче, и церковь в нем создах во имя Пречистыя Богородицы святого и славного Ея Успения, и украсих и удоволих имением, и богатством, и властью, и селы, и в торгах десятая недели, и в житех, и в стадах, и во всемь десятое дах Господу Богу и Пречистой Богородице; хошу убо сей град обновити митропольею, да будет сей град великое княжение и глава всем» [19]. В речи Андрея Боголюбского, целиком сочиненной авторами Никоновской летописи в XVI в., проводится мысль о столичном статусе Владимира, ведь основал его сам креститель Руси.

Версия Суздальского похода, изложенная в Никоновской летописи, получила большую популярность благодаря тому, что в переработанном виде оказалась включенной в еще один историографический памятник XVI в. – Книгу Степенную царского родословия. Автором этого сочинения является царский духовник, протопоп кремлевского Благовещенского собора Андрей, который после смерти митрополита Макария принял монашество с именем Афанасий и стал в марте 1564 г. следующим главой Русской церкви.

Большая часть жизни Андрея-Афанасия прошла в старинном городе Переславле-Залесском, где его наставником стал известный церковный подвижник игумен Троицкого монастыря Даниил. Особое значение Переславля для царствующей династии было обусловлено тем обстоятельством, что Переславль-Залесское княжество в начале XIV в. стало первым территориальным приобретением московских князей – так сказать, первым шагом к созданию империи московских Рюриковичей. Именно поэтому Переславль с его святынями занимал важное место в придворном обиходе московских царей XVI в. Так, на царских пирах неизменно подавалась «переславская ряпушка» – рыба, которую ловили в Плещеевом озере близ Переславля. Неслучайно и приглашение авторитетного переславского игумена Даниила на крещение первенца московского великого князя Василия III в 1530 г. – будущего Ивана IV. Дальнейшие посещения великим князем Иваном Васильевичем переславских храмов и монастырей, в т. ч. с молениями о рождении наследника, и привели к знакомству царя с деятельным священником древнего переславского Спасо-Преображенского собора Андреем, который в конце 1540-х гг. стал царским духовником и, соответственно, настоятелем придворного Благовещенского собора.

В середине 1550-х гг. Андрей-Афанасий получил важное задание от царя и митрополита Макария – написать житие своего учителя Даниила Переяславского. Войдя во вкус литературной агиографической работы, Андрей-Афанасий после завершения Жития Даниила приступил к написанию другого жития, героем которого должен был стать креститель Руси князь Владимир. Следует отметить, что здесь Андрей-Афанасий не оставался со своей темой один на один. Одновременно с ним над Житием бабки князя Владимира княгини Ольги трудился священник Благовещенского собора Сильвестр, которого современники не без оснований считали наставником молодого царя.

Князя Владимира и княгиню Ольгу еще в домонгольское время называли равноапостольными святыми – крестителями Руси. Гимнографические тексты, посвященные Владимиру и Ольге, не оставляют сомнений в том, что этих святых действительно уподобляли крестителям Византии Константину и Елене. Таким образом, появившаяся в кругах придворного духовенства идея написать новые редакции Житий Владимира и Ольги не была чем-то новым и оригинальным. Важнее – факт написания такого текста-диптиха в ближайшем окружении Ивана IV, причем в то время, когда московское правительство добивалось от восточных иерархов официального признания царского титула Ивана IV. Церковное почитание крестителей Руси могло рассматриваться как претензия на древнерусское наследство.

Лейтмотивом составленного Сильвестром Жития Ольги является ее происхождение из Пскова. Княгиня Ольга представлена в нем святой покровительницей города Пскова и вписана в московский пантеон, а не киевский или Великого княжества Литовского.

С князем Владимиром дело обстояло иначе. Связать его деятельность с землями Московского государства – задача более трудная. И здесь как нельзя кстати пришелся рассказ Никоновской летописи о Суздальском походе князя Владимира.

Житие Владимира, над которым работал Андрей-Афанасий, по всей видимости, не было завершено. Точнее, автор на каком-то этапе решил продолжить свое повествование и описать в агиографическом ключе все события русской истории. Так появилась Степенная книга. Характерно, что биография князя Владимира занимает в Степенной книге практически пятую часть всего текста. Данное обстоятельство имеет простое объяснение – первоначальным вариантом Степенной книги явилось Житие кн. Владимира.

В Степенной книге говорится о Суздальском походе, и он датирован здесь 6498 (990) г. Эта дата взята из Воскресенской летописи, куда попала из списка Царского Софийской I летописи. Андрей-Афанасий руководствовался методом, заимствованным им у Сильвестра, автора Жития Ольги – привлекать в качестве основных источников Никоновскую и Воскресенскую летописи, сравнивая их известия и выбирая на свой вкус то или иное прочтение источника. В Степенной книге в соответствии с текстом Никоновской летописи указано, что с Владимиром в Суздальскую землю пришли два епископа, присланные от константинопольского патриарха Фотия, которые и обратили в христианство всех местных жителей. Далее повествуется об основании города Владимира и строительстве деревянной Успенской церкви. Пассаж Никоновской летописи об угощениях, выставленных по приказу князя Владимира на улицах города, здесь заменен общими фразами о благотворительности князя Владимира: «И паки в лето 6498 от Киева подвижесе блаженный Владимир шествовати в Суждальскую землю, взял с собою дву епископов, иже приидоша к нему в Корсунь с митрополитом Михаилом, послани от патриарха Фотиа, и в земли Суждальстей вся люди крестиша. Тамо же и град заложи светел же и красен и в свое имя нарече его Владимирь на реце на Клязме, в нем же и церковь постави деревяную в имя Пречистыя Богоматери честнаго Ея Успения. И толико той град възлюбил и украсил и почте, яко паче всех град русьских того имени повсюду обноситься. Подвизаше же ся сам с епископы, наказуя люди благочестию. И тако в людех ревность духовная преспеваше велми, и сияше вера христианская яко солнце, и день от дне распростирашесе всюду правоверие. Истинный же благочестия ревнитель блаженный Владимир, видя в дръжавѣ своей растущую и множащуюся благодать Божию, и о сих по премногу радовашесе душею и сръцем, хваля и славя Бога. Нищих же и маломощных и всех требующих всюду всяческими потребами и милостынею везде всегда нескудно издоволяше» [20]. Вполне согласуется с основной направленностью Степенной книги и указание, что князь Владимир вместе с греческими епископами выступил в качестве миссионера.

В XVII в. историческая память о князе Владимире и его церковное почитание в России существенно ослабели. Это обстоятельство можно объяснить сменой династии. Если московские Рюриковичи, занимавшие царский престол в XVI в., были прямыми потомками князя Владимира, то новая династия Романовых, воцарившаяся в России в 1613 г., не имела к князю Владимиру и династии Рюриковичей прямого отношения. В Киеве же, который входил в состав Речи Посполитой, в первой половине XVII в. началось активное возрождение памяти о князе Владимире. Инициатором этого следует считать православного киевского митрополита Петра Могилу. Именно с его подачи было осуществлено обретение мощей князя Владимира в 1635 г. Знаменательно, что присылка частицы мощей в Москву не вызвала реакции, желаемой для пророссийски настроенных кругов Киева и прошла почти незамеченной [21]. В челобитной от 29 октября 1640 г., поданной царю Алексею Михайловичу вместе с частицей мощей князя Владимира, Петр Могила называет князя Владимира прадедом московского царя: «святый и царского твоего величества достойный дар пресветлого твоего царского величества святого ровоноапостолного российского великого князя и самодержца Владимиря, во святом крещении Василия нареченного, прадеда всесветлого величества твоего, святых его мощей часть в Десятинной церкви Пречистой Богородицы киевской розоренной, мною в мраморном гробе, идеже древле положении быша, обретенных... усердно молю, от моего смирения приими» [22]. Наместник Киево-Печерского монастыря Игнатий (Старушич), который привез в Москву частицу мощей князя Владимира, в своей челобитной обратился к царю с просьбой послать царских мастеров в Киев «сделать раку на мощи прародителя своего святого и равноапостолного великого князя Владимиря» [23]. В дальнейшем киевские книжники неоднократно пытались представить князя Владимира как предка московских царей. Лазарь Баранович в изданной в Киеве в 1666 г. на средства царя Алексея Михайловича книге «Меч духовный» изобразил князя Владимира в основании генеалогического древа московских царей, а в сопроводительном тексте к гравюре пояснил, что имеет в виду, скорее, спиритуальную, чем реальную генеалогию: «Орел Вашего

пресветлаго царского величества, в трех венцах летая по всем на воздухе, три имат древа, на них же почивает, младый орлы его в венцах гнездятся, яко до царствия рожденный. Избра себе сей орел древо, сажденно при исходящих вод крещения святого, еже от благаго корене росскаго самодержца святого равноапостолнаго князя Владимира прият. Аще корень свят, глаголет апостол, то и ветви» [24]. Однако в версифицированном предисловии ко всей книге Лазарь Баранович все же декларировал генеалогическую преемственность между князем Владимиром и царем Алексеем Михайловичем:

Корень Владимир свят, от его рода
Свята есть, царю, вся ваша порода [25].

Очевидно, подобные демарши не получали одобрения со стороны московских властей. Во всяком случае, со временем в сочинениях киевских книжников все более утверждается идея не прямого генеалогического, а символического родства князя Владимира и московских царей из династии Романовых.

В 1674 г. в типографии Киево-Печерского монастыря вышло первое опубликованное сочинение по русской истории – так называемый киевский Синописис. Составители этого исторического трактата представили древнерусскую историю в том пророссийском духе, в каком от них ожидали в Москве [26]. В третьем издании Синописиса, увидевшем свет в Киеве в 1680 г., помещены вирши Ивана Армашенко, в которых царь Федор Алексеевич назван духовным потомком князя Владимира:

Российский роде, коль ты благородный!
Ное праотец, Афет отец родный
Твой по естеству, а Владимир в душе
Отродил тя есть о Христе Исусе [27].

Ниже в том же Синописисе царь Федор Алексеевич охарактеризован как происходящий «от добраго корене в благочестии первоначалнаго царя Киевскаго и всея России самодержца» [28].

В связи с почитанием в православной среде на украинских землях в XVII в. князя Владимира там появилась и своя версия легенды о Суздальском походе. Ее первый вариант встречаем в Густынской летописи, созданной в первой половине XVII в. на основе Ипатьевской и ряда общерусских летописей: «Пойде Володымер во землю Славенскую и страну Залескую, в Суждальстей области и в Ростовстей. И постави тамо над рекою Клязмою град, и нарече его первым своим именем Владимир, и созда церков Пресвятой Богородици соборную. Повеле же людей повсюду крестити и церкви ставити. Даде же им первого епископа Феодора. И оттуду пришед в Ростов и тамо раздруши идола Волоса, бога скотия (о нем же ищи в Житии преподобнаго Авраамия, ростовского чудотворца), и постави им епископа Фому. Потом же прийде во Великий Новгород и постави тамо архиепископа Иоакима Корьсунянина» [29]. В Густынской летописи присутствуют имена трех епископов, сопровождавших князя Владимира в Суздальском походе. Они попали сюда разными путями. Затрудняемся определить, откуда составитель Густынской летописи взял ростовского епископа Фому. Имя суздальского епископа Феодора заимствовано (вероятно, через посредство Тверского сборника) из Жития Авраамия Ростовского, наполненного легендарными и недостоверными известиями. Новгородский же епископ Иоаким упоминается в Повести временных лет. Таким образом, в Густынской летописи рассказ о Суздальском походе пополнился новой подробностью – именами трех епископов, крестивших вместе с князем Владимиром Суздальскую землю.

В Синописисе вариант Густынской летописи дополнен указанием, что князь Владимир не только основал город Владимир на Клязьме и крестил местных жителей, но и перенес из Киева во

Владимир столицу Руси: «Посем Владимир святыи с присланными от святейшаго патриарха Цариградскаго Сергия трема епископы, Иоакимом, Феодором, и Фомою, поиде с Киева в страны Суздальския и Ростовския, и заложи тамо град над рекою Клязмою, и нарече его первым своим именем Владимир, в он же бе и престол свой царский с Киева пренесл, а от Владимира в Москву град пренесе князь Иван Данилович. Постави же тамо Владимир и церковь в имя Пресвятыя Богородица, и епископа Феодора остави» [30]. Эта откровенная историческая фальсификация, как показал Ф. Батлер, появилась на основе текста Хроники Мадея Стрыйковского, где сказано, что решение креститься Владимир принял в основанном им городе Владимире, в который перенес столицу Руси [31]. А. И. Рогов указал на сочинение С. Герберштейна о России как на возможный источник такого прочтения Хроники Стрыйковского [32]. Действительно, Герберштейн писал о князе Владимире: «Он основал город между реками Волгой и Окой, который назвал по своему имени Владимиром и сделал его столицей России» [33]. Следует согласиться с Б. М. Клоссом, определившим источник этого известия Герберштейна как русскую летопись типа Ермолинской [34], где содержится рассказ о Суздальском походе, но ни слова не говорится о переносе князем Владимиром столицы. Получается, что ошибка Герберштейна была воспринята Стрыйковским, а от него перешла в Синописис Иннокентия Гизеля.

В XVII в. развитие сюжета о Суздальском походе и основании св. князем Владимиром города Владимира на Клязьме связано с деятельностью киевских книжников, которые пытались убедить царя и его окружение в ценности фигуры князя Владимира для России в целом и для династии Романовых в частности. Как неоднократно отмечали исследователи, удачными эти попытки назвать нельзя.

Для традиции XVIII в. характерно повышенное внимание к фигуре князя Владимира. Однако Киев в это время уже был в составе России, а потому сюжет о Суздальском походе князя Владимира утратил свою актуальность. Неслучайно русские историки XVIII в. отзывались весьма скептически относительно его достоверности. Так, В. Н. Татищев предположил, что поход состоялся не в Суздальскую, а в Волынскую землю, и князь Владимир основал тогда не Владимир на Клязьме, а Владимир-Волынский [35].

Постепенно вопрос о достоверности Суздальского похода князя Владимира стал достоянием местной истории. В 1766 г. архимандрит суздальского Васильевского монастыря обратился в Коллегию эконومیи с ходатайством о том, чтобы земельные владения монастыря не подвергались секуляризации. (В это время проходила реформа секуляризации церковного имущества и вместо земельных владений монастырям определялось государственное финансирование. Зачастую монастырские доходы от этого существенно страдали.) Настоятель суздальского монастыря всерьез полагал, что аргументом для сохранения за монастырем его земельных владений может быть местное монастырское предание об основании Васильевского монастыря св. князем Владимиром во время его Суздальского похода [36].

В 1802 г. увидела свет книга владимирского чиновника И. Ф. Дмитриевского «О начале Владимира что на Клязьме, о пренесении в оной из Киева российской столицы и о бывших в оном великих князьях», рукопись которой была прислана в дар Александру I. Император высоко оценил труд первого владимирского краеведа, распорядился его опубликовать, а автора наградил бриллиантовым перстнем [37]. Движимый местным патриотизмом, И. Ф. Дмитриевский утверждал достоверность рассказа о Суздальском походе и об основании Владимира на Клязьме крестителем Руси. Его доказательства сводились к перечислению разных версий описания Суздальского похода в летописях, Степенной книге и Синописисе.

Во время войны с Наполеоном во Владимире оказался эвакуированный из Москвы итальянский художник Сальватор Тончи. Доведенный до нервного расстройства неприятностями военного времени, он воспринял пребывание во Владимире как чудесное спасение. В благодарность экзальтированный художник в 1813 г. написал большое полотно, изображающее крещение Руси князем Владимиром Святым [38]. Оно долго висело в городском Успенском соборе, а в

настоящее время хранится в фондах Владимиро-Суздальского музея-заповедника. В центре композиции – князь Владимир и два епископа, а внизу – принимающие крещение люди разного возраста, от стариков до детей. Очевидно, С. Тончи в своей картине объединил предания о крещении киевлян и Суздальской земли. Художник пользовался версией русских летописей и Степенной книги, а не Синописиса, поскольку на картине изображено два епископа, а не три. Характерно, что желавший как-то отблагодарить жителей Владимира за гостеприимство итальянский художник, не знавший русского языка, выбрал именно этот сюжет. По всей видимости, Суздальский поход князя Владимира тогда, в начале XIX в., был темой для обсуждения в местном обществе и предметом гордости.

В течение XIX в. сюжет основания города Владимира князем Владимиром Святым был одним из самых популярных во владимирской краеведческой литературе [39]. В советское время официальной точкой зрения стало признание известий о Суздальском походе недостоверными. Основание Владимира исследователи единодушно относили к началу XII в., а основателем города считали киевского князя Владимира Мономаха.

В конце XX в. городская общественность Владимира подняла вопрос о праздновании 1000-летнего юбилея Владимира, имея в виду основание города в 990 г. В местной печати появились попытки доказать достоверность Суздальского похода (приведем в качестве примера доклад владимирского архиепископа Валентина (Мищука) [40]), но научного и общественного резонанса они не имели. Правда, в 2007 г. во Владимире был-таки установлен памятник «основателю города» князю Владимиру Святославичу и епископу Феодору: литературным источником этого события следует считать версию Суздальского похода, изложенную в Синописисе. Сегодня память о Суздальском походе князя Владимира Святого и основании им города Владимира на Клязьме жива разве что в досужей молве владимирцев. Даже в связи с установкой в последние годы памятников князю Владимиру как крестителю Руси (такой памятник в 2015 г. был установлен в т. ч. во Владимире, став вторым в этом городе памятником крестителю Руси) к истории о его Суздальском походе не обращались.

* * *

Итак, поход киевского князя Владимира Святославича, который якобы завершился крещением Суздальской земли и основанием города Владимира на Клязьме, по-видимому, был вымышлен в Москве в первом десятилетии XV в. Известие о походе князя Владимира в Словенскую землю, т. е. в район, заселенный новгородскими словенами, было нужно летописцу для подтверждения основания князем Владимиром города Владимира на Клязьме и крещения местных жителей. На основании этого мифа Владимир Святой был поставлен у истоков государственности Северо-Восточной Руси. Однако в более поздних летописях Словенская земля как объект территориальных воцелений князя Владимира была сначала заменена на Смоленскую, а затем – на Суздальскую. В Никоновской летописи сообщение об основании Владимиром Святым Владимира на Клязьме было вложено в уста владимирского князя XII в. Андрея Боголюбского. Это известие в XVI–XVII вв. обросло новыми вымышленными подробностями. Наконец, в Синописисе появилось совершенно не соответствующее историческим реалиям утверждение, будто князь Владимир перенес столицу из Киева в основанный им город Владимир на Клязьме. В XVIII в., когда Киев и другие земли бывшей юго-западной Руси уже были частью Российской империи, историки не относились всерьез к летописным рассказам о Суздальском походе. А миф об основании Владимира на Клязьме св. князем Владимиром окончательно стал достоянием исторической памяти исключительно местного масштаба.

[1] *Korpela J.* Prince, Saint and Apostle: Prince Vladimir Svjatoslavič of Kiev, his Posthumous Life, and the Religious Legitimization of the Russian Great Power. Wiesbaden, 2001. P. 173–210; *Butler F.*

- Enlightener of Rus: The Image of Vladimir Sviatoslavich Across the Centuries. Bloomington, 2002; *Погосян Е. В.* Князь Владимир в русской официальной культуре начала правления Елизаветы Петровны // Труды по русской и славянской филологии. Литературоведение. V (Новая серия). Тарту, 2005. С. 11–36 и др.
- [2] Исторический очерк российских орденов и сборник основных орденских статуты / сост. И. И. Воронцов-Дашков. СПб., 1891. С. 272.
- [3] См., напр.: *Абраменко Н. М.* Образы святых князей Владимира, Бориса и Глеба в русском искусстве второй половины XV–XVII веков: Дис. ... канд. искусствоведения. М., 2013.
- [4] *Славнитский М.* Канонизация св. князя Владимира и службы ему по спискам XIII–XVII вв. с приложением двух неизданных служб по рукописям XII и XVI вв. // Странник. 1888. Май–август. С. 197–238.
- [5] Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 93.
- [6] Там же. С. 334.
- [7] Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. М.; Л., 1950. С. 58. Е. А. Погосян полагает, что эта церковь впервые появляется только в духовной 1423 г., см.: *Погосян. Е. А.* Князь Владимир в русской официальной культуре начала правления Елизаветы Петровны. С. 20. Однако она упомянута уже в грамоте 1417 г.
- [8] *Рапов О. М.* Русская церковь в IX – первой трети XII вв. Принятие христианства. М., 1988. С. 288–302.
- [9] См. об этом: *Милютенко Н. И.* Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. Древнейшие письменные источники. СПб., 2008. С. 54–57.
- [10] *Серегина Н. С.* Песнопения русским святым. По материалам рукописной певческой книги XI–XIX вв. «Стихирарь месячный». СПб., 1994. С. 67–71.
- [11] *Бобров А. Г.* Новгородские летописи XV века. СПб., 2001. С. 93–217; *Клосс Б. М.* Второе предисловие к изданию 2000 г. // Полное собрание русских летописей. Т. 4. Ч. 1. М., 2000. С. XVI; *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. трудов международной научной конференции, 19–20 мая 2010 г. Псков, 2011. С. 26–27.
- [12] ПСРЛ. Т. 42. СПб., 2002. С. 98.
- [13] См.: *Лосева О. В.* Жития русских святых в составе древнерусских прологов XII – первой трети XV веков. М., 2009. С. 154–163.
- [14] «В тѣ же день святаго мученика Георгия священство церкви его, иже в Киеве пред враты святыя Софѣя. Блаженный приснопамятный всея Русьскыя земля князь Ярослав, нареченный в святомъ крещеньи Георгий, сын Володимеръ, крестивъшаго землю Руськую, брат же святою мученику Бориса и Глеба, съ вѣсхоте создати сздати церквь в свое имя святаго Георгия. Да ему же вѣсхоте, то и створи...» (*Лосева О. В.* Жития русских святых. С. 325).
- [15] См. Новгородскую Карамзинскую летопись (ПСРЛ. Т. 42. СПб., 2002. С. 98), Софийскую I летопись (ПСРЛ. Т. 6. М., 2000. Вып. 1. Стб. 105), Новгородскую IV летопись (ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 1. Пг., 1915. С. 90).
- [16] ПСРЛ. Т. 27. М.; Л., 1962. С. 314.
- [17] Там же. С. 215.
- [18] ПСРЛ. Т. 9. СПб., 1862. С. 64.
- [19] Там же. С. 222.
- [20] Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам. Т. 1. М., 2007. С. 298–299.
- [21] *Затилюк Я. В.* Київські посольства XVII ст. з «мощами» князя Володимира до Москви // Україна в Центрально-Східній Європі. Вип. 15. К., 2015. С. 175–184. Весьма сдержанное отношение царя Михаила Федоровича к посольству Петра Могилы Б. Н. Флоря объясняет неблагоприятной для последнего политической конъюнктурой, см.: *Флоря Б. Н.* Киевский

- митрополит Петр (Могила) и русская власть: эволюция взаимоотношений // Вестник церковной истории. 2013. № 1/2 (29/30). С. 183–184. Однако не более успешной оказалась и вторая попытка использовать в переговорах с Москвой мощи князя Владимира – в 1658 г., см.: *Затилюк Я. В. Київські посольства XVII ст. з «мощами» князя Володимира*. С. 186–189.
- [22] Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией. Т. 3. СПб., 1861. С. 29.
- [23] Там же. С. 44.
- [24] Меч духовный. М., 1666. Л. 4.
- [25] Там же.оборот титула.
- [26] В третьем издании Синописиса (1680) его пророссийская настроенность была еще более усилена, см., напр.: *Синкевич Н. А. «Изобретение традиции»: агиографические и исторические нарративы православной Киевской митрополии // Нарративы руси конца XV – середины XVIII в.: в поисках своей истории. (= Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени. Кн. 2) / отв. сост., отв. ред. серии А. В. Доронин. М., 2018. С. 267–268, 277–278. Однако и в первом издании Синописиса (1674) эта пророссийскость также присутствует.*
- [27] Синописис или краткое собрание от разных летописцев о начале славяно-росийскаго народа и первоначальных князех богоспасаемаго града Киева, о житии святого благовернаго великаго князя Киевскаго и всея России первейшаго самодержца Владимира и о наследниках благочестивыя державы его Росийския, даже до пресветлаго и благочестиваго государя нашего царя и великаго князя Феодора Алексеевича всея Великия и Малыя и Белыя России самодержца. К., 1680. С. 2; *Українська поезія (кінець XVI – середина XVII ст.) / упоряд. В. П. Колосова, В. І. Крекотень, М. М. Сулима. К., 1992.*
- [28] Синописис. С. 195–196. См.: *Ричка В. Лицар Духу: Володимир Великий в історії та пам'яті. К., 2015. С. 94.*
- [29] ПСРЛ. Т. 40. СПб., 2003. С. 45.
- [30] Синописис. С. 77.
- [31] *Butler F. Enlightener of Rus. The Image of Vladimir Sviatoslavich across the Centuries. P. 107. См.: Стрийковський М. Літопис польський, литовський, жмудський і всієї Русі. Львів, 2011. С. 192.*
- [32] *Рогов А. И. Русско-польские культурные связи в эпоху Возрождения (Стрийковский и его Хроника). М., 1966. С. 60.*
- [33] *Герберштейн С. Записки о Московии. Т. 1. М., 2008. 58–61.*
- [34] Там же. Т. 2. С. 302.
- [35] *Татищев В. Н. История российская. Т. 2. М.; Л., 1962. С. 228, 234. Возвращаясь из своей сибирской экспедиции, Ж.-Н. Делиль проезжал 20 ноября 1740 г. через Владимир. Автор экспедиционного дневника Т. Кенигфельс записал, что город Владимир построен великим князем Владимиром, но вместо даты его основания оставил пробел (см.: Материалы Сибирской экспедиции академика Ж.-Н. Делиля в 1740 г.: Документы из архивохранилищ России и Франции. 2-е изд., испр. и доп. Т. 2. СПб., 2017. С. 326, 448, 742). Совершенно очевидно, что такого рода информацию участники экспедиции могли получить от местного населения. Возможно, в данном случае Кенигфельсу сообщили обе версии основания города, и он затруднился в выборе одной из них или не счел это существенным.*
- [36] Документ сохранился в копии XIX в. в составе историко-агиографического сборника, посвященного истории Суздаля, см.: РГБ. Ф. 79 (собр. А. В. Горского). Д. 52. Л. 4–5.
- [37] Перстень был вложен И. Ф. Дмитриевским в качестве украшения к ризе местной иконы Богоматери, см.: *Доброхотов В. Памятники древности во Владимире Кляземском. М., 1849. С. 72.*
- [38] *Искюль С. Н. Война и миръ в России 1812 года. СПб., 2015. С. 340, 341.*
- [39] *Федотов А. А. Известия о начале Владимира Залесского с кратким описанием истории сего города // Вестник Европы, 1827. № 1–3; Н. Д. Взгляд на достопримечательности Владимира. М.,*

1838; Бунин А. О времени основания города Владимира на Клязьме // Археологические известия и заметки, издаваемые Московским археологическим обществом. М., 1898. № 5–6; Ильинский П. Об основании города Владимира на Клязьме // Владимирские епархиальные ведомости. 1916. № 32–35.

[40] Валентин (Мищук), еп. Владимирский и Суздальский. Начало распространения христианства на Владимиро-Суздальской земле: Доклад, посвященный 1000-летию крещения Владимиро-Суздальской земли (990–1990) // К вопросу о дате основания г. Владимира. Владимир, 1992. С. 20–37.

Е. В. Русина

«Слава Орши» (1514) как «место памяти» в свете атрибуции «Сказания о победе Константина Острожского под Оршей» [1]

Битва под Оршей (8 сентября 1514 г.) [2], по замечанию Г. Сагановича, спустя столетия по прихоти судьбы стала не только «белорусским *lieu de mémoire*», но и «символом современного белорусского патриотизма» [3]. Это накладывает заметный отпечаток на нынешние научные дискуссии об историческом месте данного события, которое победители прославляли как исключительное по своим масштабам. Стереотипы ягеллонской пропаганды оказались востребованными через 400 лет – при оформлении белорусского национального проекта. «Оршанский триумф» стал конструктивным элементом нарождающегося этноцентрического дискурса.

Тогда же, в начале XX в., получила известность белорусская «средневековая песня» об Оршанской битве [4], вышедшая, по всей видимости, из-под пера Вацлава Ластовского, хотевшего вырвать свой народ «из-под российского гипноза, показать ему другие ценности и пути национальной жизни» [5]. Этот псевдофольклор, несомненно, должен был компенсировать скудость традиции в том, что касалось исторической памяти о битве под Оршей. Не секрет, что соответствующие известия белорусско-литовских летописей XVI в. [6] довольно лапидарны и ценны лишь реестром московских пленников (в лексике аутентичных документов того времени – «вязней великое битвы Ро(ш)ское» [7]), составленным для главного бенефициара указанных событий – гетмана-триумфатора Константина Острожского [8].

На этом фоне не удивляет, что, пытаясь приблизиться к восприятию битвы ее современниками, нынешние белорусские исследователи обращаются к довольно специфическому источнику, трактуемому как белорусско-литовский. Речь идет о пространном «Сказании о победе Константина Острожского под Оршей», включающем в себя описание битвы и посвященную князю Похвалу. Это единственный памятник православной книжности, содержащий яркую и эмоциональную характеристику событий [9].

Сказание написано с откровенно антимосковских позиций. Василий III представлен в нем как клятвопреступник, движимый желанием захватить чужие земли – «о(т)чину и дедину» великого князя литовского и польского короля Сигизмунда I. Тот, защищая «свою правду», направил против «москвичей» своего «славного и великоумного гетмана» Константина Острожского. Князь, нанеся ощутимое поражение неприятельским войскам, «церкви божьи христианьские и многих мужей и жон от их насилуваньа оборонил».

Таким образом, с точки зрения анонимного автора Сказания, защитником православных ВКЛ был князь Острожский, отправленный на войну иноверным «господарем», тогда как московский государь, демагогически манипулировавший лозунгом защиты единоверцев, представлял для них, по сути, главную угрозу. Сказание завершается адресованным князю Острожскому пожеланием:

«Как ныне побил силу великую московскую, абы так побивал сил(ь)ную рать татарскую, проливаяючи кров(ь) их бесурменьскую!»

Имеется в Сказании и менее явное соотнесение московитов с «неверными». Превознося гетмана «з храбрыми рыцери» за то, что они «многыи замкы столечныи и места славныи Великого княжества Литовского и Руского привпокоили есте», автор замечает: «Прировнани есте великим, храбрым рыцерем славнаго града Родоса, которыи иж своим мужством многии замки христианьскийи от поганьских рук впокоины чинять».

Сказание завершает летопись, введенную в научный оборот Н. М. Карамзиным. Памятник, посвященный битве под Оршей, который «удивительным образом славит Острожского за сию победу», историограф обнаружил в составе «краткого Киевского летописца» [10]. Под этим названием летопись, сохранившаяся в составе Супрасльского сборника [11], была опубликована в 1836 г. М. А. Оболенским [12]. С конца XIX в. она стала предметом специальных исследований, авторы которых неизменно отмечали условность названия «Киевская сокращенная (или краткая) летопись»: оно явно не соответствовало содержанию и не указывало на место создания памятника [13]. С ними в своем фундаментальном курсе истории украинской литературы солидаризировался М. С. Грушевский: «Так назвал эту летопись Н. Карамзин, и под этим названием она остается до сих пор; хотя ее киевское происхождение весьма сомнительно, и потому это название порой берется в кавычки, но при отсутствии другого краткого [и] меткого наименования, оно по-прежнему используется в литературе» [14].

Летопись отличается довольно сложным составом. Ее начальная часть представляет собой выборку известий 862–1461 гг. из Новгородской Пятой летописи с тремя дополнительными записями за 1453, 1483, 1491 гг. [15] В этой компилятивной части прослеживается явный интерес к истории Смоленска. К нему же относятся и финальная запись летописи о взятии города Василием III, и последующее за этим «Сказание о битве под Оршей» (хотя оба факта ошибочно датированы 1515 г.). Что же касается прочих оригинальных известий, содержащихся в летописи, то они охватывают последние десятилетия XV в. и относятся преимущественно к Волыни (хотя летописец не обошел вниманием и факты большего масштаба).

На этом основании известный исследователь летописания ВКЛ Н. Н. Улащик переименовал эту летопись в Волынскую краткую, издав ее в корпусе белорусско-литовских летописей [16], с которыми она ни типологически, ни структурно не имеет ничего общего [17]. Кроме этого, рассматривая летопись как оригинальное произведение, ученый проигнорировал тот факт, что первая ее часть имеет не только компилятивный, но и вторичный характер – воссоздает Толстовский список Летописи Авраамки. На это не раз указывали в научной литературе [18]. Соответственно, предложенное Н. Н. Улащиком название также довольно условно и касается только записей за 1481–1515 гг., которые в комплексе и составляют оригинальный памятник летописания [19].

Среди них можно вычленить заметки, несомненно, сделанные в окружении владимиrowольнского епископа Вассиана. В пользу такой атрибуции свидетельствуют как их характер и авторская лексика, так и то, что волынские известия летописи охватывают период 1487–1497 гг., т. е. время пребывания Вассиана в сане епископа. К этим погодным записям не раз обращались исследователи, усматривая в них манифестацию регионального сознания, локальный волынский патриотизм [20].

Иначе характеризовали мировосприятие, отраженное в «Сказании о победе Острожского под Оршей», которое находится в самом конце Волынской краткой летописи и отделено от остального текста заметкой-инструкцией о необходимости приложить «к тым тетратем» еще шесть «про запас на летописець». Так, уже упомянутый М. С. Грушевский видел в Сказании задекларированный православным автором «литовский государственный патриотизм»: для него московиты – «не единовѣрцы, а политические враги» [21]. В позднейшей украинской литературе этот патриотизм характеризовали как «южнославянский» (sic!) [22], однако по большей части

предпочитали замалчивать повествование, явно противоречащее советским идеологемам [23]. В нынешней Украине, как уже отмечалось, оршанский сюжет не пользуется популярностью, вместе с тем ученые, ранее его благоразумно обходившие, теперь беспрепятственно пишут о битве под Оршей как о «самой славной в истории белорусского, украинского, литовского и польского народов»; помимо прямых результатов, «она вдохновляла поработенные народы на борьбу с московскими колонизаторами, и потому последние так яростно уничтожали память о ней» [24].

Впрочем, в российской историографии сюжет о битве под Оршей присутствовал, как и связанные с ним этнокультурные коннотации. Правда, если Н. М. Карамзин лишь констатировал, что Острожский «торжествовал победу над своими единоверными братьями и русским языком славил Бога за истребление россиян» [25], то Д. И. Иловайский без обиняков называл триумф гетмана «изменой русской народности» [26].

В советской исторической науке не было места для таких эмоций, как и для отклонений от марксизма. Так, Б. Н. Флоря, признавая в Сказании одно из проявлений «враждебного отношения значительной части украинских и белорусских феодалов к Русскому государству», усматривал в нем социальную подоплеку: эти феодалы имели «доступ в великокняжескую раду и активно участвовали в создании в Великом княжестве [Литовском] выгодных для магнатории порядков. Воссоединение с Россией лишило бы украинских и белорусских магнатов этих завоеванных ими позиций. Именно поэтому крупные феодалы-олигархи стали главной силой, враждебной всяким попыткам воссоединения» [27].

Десятилетие спустя, со сменой парадигмы, акценты в толковании Сказания сместились. Цитируя, вслед за Б. Н. Флорей, фрагмент этого источника с призывом «побивать» татар так же, как и «силу великую московскую», С. В. Думин словно вторил Карамзину: «Слова эти написаны не по-латыни, не по-польски: они принадлежат «русину», видевшему в Великом княжестве Литовском и Русском свое государство, а в Московском Великом княжестве – противника, столь же опасного, как хищные крымские мурзы» [28].

В текущей историографии Сказание рассматривается, с одной стороны, как памятник украинской литературы [29], с другой – как элемент белорусско-литовского летописания [30]. Независимо от его паспортизации, оно включено в контекст процессов этнической дифференциации в восточноевропейском ареале. По мнению ряда исследователей, этот нарратив маркировал принципиальный сдвиг в среде восточного славянства: «отказ книжников (*“literati”*) Литовской Руси трактовать население Северо-Восточной Руси не только как братскую русь, но и как единоверцев» [31].

Но кто же были эти «книжники»? И может ли Сказание, которое донес до нас волынский, по определению, источник, дать достоверную картину взаимоотношений руси литовской и руси московской?

Пытаясь ответить на эти вопросы, нужно, прежде всего, еще раз подчеркнуть, что Сказание представляет собой самостоятельное литературное произведение: оно написано с нового листа и другим почерком, чем предшествующий летописный текст, и, по наблюдениям П. В. Владимирова [32], имеет свои правописные и языковые особенности.

Это, однако, не означает, что Сказание можно интерпретировать как простую приписку – наравне с находящейся ниже заметкой о визите в Супрасльский монастырь польского короля и великого князя литовского Сигизмунда-Августа (1543 г.). На самом деле оно неотделимо от общего летописного контекста. По сути, его автор развил и расширил (см. предыдущий лист летописи) короткое известие о взятии «славного великого града Смолнеска (sic! – *E. P.*)», которым фактически заканчивается летопись, включив в свое Сказание как фрагменты этого известия [33], так и его ошибочную дату («Индикт 2, авгус(та) 1 день, в лето 7023 году», т. е. 1515 г.) [34].

Кроме того, концовка панегирика Острожскому явно перекликается с краткой здравицей ему и его старшему брату Михаилу, помещенной в летописи чуть выше – в сюжете, посвященном

борьбе этих князей с татарскими набегами на Волынь и Полесье («Сим же правоверным князем даруй Г(оспод)и многолетное здравіе и укрепи десницу их и грозны их сотвори супостатам нашим, да прославим тя, единого Бога и человеколюбца») [35].

Текст Сказания прямо свидетельствует о том, что его автор был современником Константина Острожского, относился к «славному гетману» с большим пиететом и желал ему в будущем «здоровья и счастья». Что же касается круга источников, которыми он оперировал, создавая Сказание, то предпринятый нами анализ показал, что он был знаком с так называемой Сербской «Александрией», появившейся на Руси в XV в., и заимствовал из нее ряд образов, причем весьма неумело, путая разные эпизоды жизнеописания Александра (если только это смешение не является следствием дефектности списка «Александрии», бывшего в его распоряжении). Автор Сказания ссылается также на «Фролоса» (римского историка Луция Аннея Флора), однако цитирует его «Эпитомы» по 8-й книге Хроники Иоанна Малалы [36].

Помимо этого, в Сказании имеется ряд ссылок на церковную литературу: на «слово пророческое» (хотя цитируется, собственно, одно из соборных апостольских посланий – Послание Иакова. 4:6; Первое послание Петра. 5:5), «слово святого отца Ефрема» («Слово о воскресении мертвых» Ефрема Сирина), «слово пророка Исайи, сына Амосова» о последних днях. Цитируется здесь также «великий Нифонт», т. е. «Житие» кипрского епископа Нифонта Констанцкого [37] или же «Слово святого Нифонта к верным», включенное в состав сборника «Измарагд» и Скитский патерик [38]. К церковным источникам восходит, по-видимому, и приведенное выше упоминание о Родосе: там нередко бывали православные паломники на пути к святым местам [39].

Отметим также, что Константин Острожский сравнен в тексте Сказания с одним из ветхозаветных персонажей – царем Иудеи Авией, сыном Ровоама. Во Второй книге Паралипоменон (13:17) повествуется о том, как, воюя с израильским царем Иеровоамом, Авия поразил «пятьсот тысяч человек отборных». Именно этот эпизод и упомянут в летописи: Авия уничтожил «за один день пятьсот тысяч», а князь Острожский как его героический «наследник» за «3 години [3 часа] на осмьдесят тысяч побил». При этом, как видим, число погибших московитов (а оно приведено в тексте дважды) такое же, какое сообщают нам другие источники [40].

В этой связи вызывает недоумение замечание Грушевского о том, что данная (завышенная) цифра «переносит реальную историю Оршанского сражения в плоскость баснословных подвигов героев рыцарских романов». Вероятно, он лишь хотел заострить свою мысль о том, что в Сказании «мотивы рыцарской повести» преобладают над христианской риторикой [41]. (Хотя сама Сербская «Александрия» традиционно считается «христианской переработкой» романа Псевдо-Каллисфена.)

В целом образно-метафорический ряд Сказания не раскрывает нам индивидуальности и социального статуса его автора. Кем бы он ни был, он не обладал ни бесспорным писательским даром, ни широким литературным кругозором (обнаруженным у него Ю. В. Пелешенко [42]), ни «исторической эрудицией» (которую приписал ему В. И. Ульяновский [43]). Заметно другое: то, что он, говоря современным языком, имел активную жизненную позицию. В этом убеждает одно из «темных мест» его произведения, не раз вызывавшее недоумение у исследователей. Речь идет об утверждении книжника о том, что за свои подвиги Константин Острожский достоин владеть «самим Божьим градом Иерусалимом», а не то что сидеть на «здешних великих столечных городах».

Одни исследователи видят в этой фразе намек на некую «иррациональную ауру вокруг персоны князя» [44], другие – древний эпический мотив «награждения за подвиг городом» [45], третьи – декларацию права Острожского как «царственной особы» на престолы Литовского и Московского государств либо только на Литовский [46]. Последнее вряд ли возможно хотя бы потому, что в Сказании всячески превозносится «великий», «славный», «великославный» король

Сигизмунд, а князь Острожский выступает лишь как его верный слуга, который, действуя в соответствии с «приказанием и наукой» своего государя, сумел принести ему громкую победу. А в конце Сказания и Сигизмунду возглашается здравица: «Великославному господарю королю Жикгимонту Казимировичу буди честь и слава на веки, победившему недруга своего великого князя Василя московского!»

По нашему мнению, суть упоминания о «здесьних великих столичных городах» заключена в казусе 1522 г., когда Острожский, уже державший один «столичный» уряд (виленского каштеляна), стал воеводой трокским [47]. Как известно, это вызвало недовольство литовских магнатов, ссылавшихся на ограничения, предусмотренные привилеем 1413 г. (данные высокие посты могли занимать только католики, тогда как князь был «схизматиком» и, кроме того, ревностно отстаивал интересы православной церкви). В сложившейся ситуации Сигизмунд был вынужден оправдываться заслугами Острожского и обещал впредь неуклонно соблюдать нормы Городельского привилея. По нашему мнению, именно этот момент и обыгрывает составитель Сказания, утверждая право князя сидеть на «здесьних великих столичных городах».

С другой стороны, эта реплика позволяет скорректировать время создания Сказания. Как правило, в специальной литературе оно фигурирует под той же датой, что и в тексте летописи – 1515 г. Однако в силу сказанного нам представляется правильным сместить ее на период между 1522 г. и 1530 г. (год смерти князя) [48]. Очевидно также, что, заочно полемизируя с противниками Острожского, автор Сказания апеллировал к своим соотечественникам вообще, а не только к единоверцам.

В целом образный строй данного сочинения не проливает света на обстоятельства его создания и окружавшую автора среду. Скажем, Ю. Тиховский видел в создателе Сказания духовное лицо [49], а Грушевский, наоборот, светское; при этом Грушевский ссылался в качестве аргументов на особенности его языка и то, что авторская позиция «полностью политическая, а не церковная» [50]. Что же касается самой летописи, содержащей Сказание, то, проанализировав находящиеся в ней известия, Грушевский в качестве ее автора предположил книжника, совмещавшего интерес «к событиям волынским, смоленским и митрополичьего клироса», либо же «некий клирошанин, связанный больше со Смоленском, использовал записки, восходящие ко двору князей Острожских» [51].

Таким «звеном», связавшим Смоленск, Волынь и западнорусского митрополита, нам представляется не один, а группа исторических персонажей, о которых мы, к сожалению, располагаем весьма скудными данными. В первую очередь, для нас важна в этой связи запись 1525–1526 гг. в помяннике Киево-Печерского монастыря, куда был внесен «род пана Данилия Василевича, писаря князя Костянтина Ивановича Острожского, и его жоны Марии» [52]. Первыми в роду упомянуты преосвященный епископ Варсонофий и «Володимир, в святом крещении Василий», в котором угадывается отец Данилы Васильевича. Что же касается владыки Варсонофия, то современником Константина Острожского был лишь один епископ с таким именем – смоленский, занимавший кафедру в 1509–1514 гг. Его предшественником в Смоленской епархии был Иосиф Солтан, ставший в 1509 г. западнорусским митрополитом. Помимо новаций в церковной и культурной сферах [53] этот архиерей известен как соктитор Супрасльского монастыря.

О Варсонофии же нам известно то, что на рубеже 1509–1510 гг. он участвовал в работе созванного Иосифом Виленского собора [54], а в 1513 г., подобно своему предшественнику, ходатайствовал перед великим князем литовским о подтверждении уставной («льготной») грамоты Смоленской земле [55]. Варсонофию довелось стать свидетелем и участником капитуляции Смоленска, которым 1 августа 1514 г. овладели московские войска. Летописцы подробно описали роль, сыгранную владыкой в этих драматических событиях.

После обстрела города из пушек там воцарилась «скорбь велика». Варсонофий, видя «изнеможение градное и пагубу», вышел «из Смоленска на мост и нача бити челом великому

князю, прося срока до завтра». Не получив желанной передышки и возвратившись «со слезами в город», владыка организовал и возглавил депутацию, которая стала просить Василия III взять город «с тихостию». За этим последовали торжественный въезд победителя в город и благодарственный молебен. «И повеле князь великий владыке смоленскому [быть] на своем столе [епархии. — *Е. Р.*]», а прочим жителям «дал волю», т. е. возможность самим определить свою судьбу, связав ее с Москвой или Литвой [56]. При этом Василий III щедро одарил смольнян и, «поустроив свою отчину град Смоленск, как есть лепо его государству», отправился в Дорогобуж [57].

Однако лояльность новых подданных оказалась эфемерной: месяц спустя «владыка [со] смольняны изменил». По свидетельствам летописцев, после разгрома московского войска под Оршей (8 сентября 1514 г.) Варсонофий отправил к Сигизмунду «племянника своего Васка Ходыкина с писанием», призывая к походу на Смоленск. Речь шла о заговоре городской верхушки, к которой принадлежали в т. ч. бояре Ходыкины [58]. Замысел был раскрыт, и когда Острожский подошел к городу, «надеяся на владыку и на князеи смоленских и панов по их совету», то увидел заговорщиков повешенными на крепостных стенах. При этом наместник Василия III князь Василий Шуйский «украсил» изменников подарками своего государя: «котороу князя смоленскаго или пана [чем] пожаловал, того с тем и повесил» (за что впоследствии «князь великий похвалил его»). Уцелел лишь Варсонофий: отправленный Шуйским к Василию III в Дорогобуж, он был затем сослан в Спасо-Каменный монастырь на Кубенском озере (где, кстати, спустя полстолетия, после падения Полоцка, оказался и другой православный архиерей ВКЛ — полоцкий архиепископ Арсений) [59].

Нам неизвестно, как сложилась судьба Василия Ходыкина [60]. Однако его сын, очевидно, в конечном итоге объявился на службе у Константина Острожского. Писарский статус «пана Данилия Василевича» говорит нам о том, что востребованными оказались не воинские качества смоленского боярина, а некий культурный потенциал, восходящий, несомненно, к его «кровным» связям с высшим духовенством [61]. Что касается его отца, то он, по всей видимости, непосредственно контактировал с Константином Острожским, осуществлявшим оперативное руководство антимосковской кампанией; думается, именно ему, а не Сигизмунду, находившемуся в Борисове, адресовал свое «писание» владыка Варсонофий. Князь, в свою очередь, известен нам не только своими военными заслугами, но и огромным личным влиянием на судьбы православной митрополии. Он «был во дни митрополита Иосифа Солтана самым могущественным покровителем и благотворителем западнорусской церкви» [62], а после смерти Иосифа в 1521 г. — ее светским опекуном.

Нам не хотелось бы беллетризировать научную гипотезу, но, кажется, нет ничего невозможного в том, что Василий Ходыкин, являясь доверенным лицом владыки Варсонофия, был, по лексике тех времен, «книголюбцем». Уцелев после провала антимосковского заговора (если, скажем, доставив «писание» дяди, он остался в стане литовцев), Василий вполне мог оказаться на службе у митрополита Иосифа — бывшего смоленского епископа, хорошо знавшего Варсонофия и других членов боярского клана Ходыкиных. Кто-то из них или же из ближайшего окружения Варсонофия мог вывезти из Смоленска Летопись Авраамки (в Толстовском списке, датированном началом XVI в.). Ее копированием для нужд митрополии и мог заняться Василий; затем в общерусский контекст им был включен летописный памятник, полученный Иосифом Солтаном от Константина Острожского. Однако это были не «записки, восходящие ко двору князей Острожских», как представлялось Грушевскому, а, как уже говорилось, погодные заметки, сделанные в окружении владими́ро-волы́нского епископа Вассиана (1486–1497) [63], с которым в последнее время стали связывать масштабные проекты в области летописания [64].

Василием эти заметки были дополнены и отредактированы, причем не всегда корректно [65]; его же перу принадлежит финальная краткая запись о взятии «славного великого града Смолнеска» Василием III, который «воеводу смоленьского пана Юрья Сологубовича отпустил в

Литву, а владыку смоленского Варсонофия звел на Москву» [66]. Как видим, в этом известии епископ Варсонофий полностью очищен от каких-либо негативных коннотаций, связанных с его присягой и дальнейшей изменой московскому властителю [67]. Не менее симптоматично, что автор «Сказания о победе под Оршей», расширивший и развивший данное известие, счел нужным полностью воспроизвести эту информацию – пусть и совершенно не к месту. Говоря об успешном для ВКЛ исходе Оршанского сражения, он утверждает, что Константин Острожский якобы «выгнал з града Смоленска» Василия III (находившегося в то время в Дорогобуже) [68]. Далее, обращаясь к князю-триумфатору, он продолжает: «Великому ж князю Василию пред тобою бежавшу у Московскую сторону, у свои восточнии грады, и после себе и владыку смоленского Варсонофия звел с Смоленска на Москву».

Как видим, автор Сказания не заботился о правдивости своего повествования. Для него было важно вписать в него смоленского епископа – даже ценой полного искажения контекста. Кто же он, этот далеко не беспристрастный автор? В свете его явного интереса к Варсонофию напрашивается предположение, что им был сын Василия Данила (ведь не случайно в своем поминании он поставил владыку на первое место, перед отцом и, возможно, дедом). Каким-то образом он ознакомился с работой отца (думаем, посмертно: тот так и не создал некий «летописец»), возможно, копируя ее для своего вельможного «работодателя» (который, по нашему предположению, передал Иосифу Солтану записки Вассиана). Сугубо личные интересы подвигли Данилу на создание Сказания, далекого от исторической конкретики [69], с пышной похвалой Константину Острожскому, в которой нашлось место и для преувеличенных военных заслуг гетмана, и для его апологии, и для упоминания о нерядовом сородиче автора.

Что же касается рукописи, донесшей до нас Волынскую краткую летопись, то ее появление в Супрасле (перед 1527 или 1532 г.) легко объяснимо: известно, что монастырскую библиотеку в разное время пополняли книги из личного собрания Иосифа Солтана (например, Пролог 1512 г. письма дьякона Иоакима и его помощников, переписанное в 1514 г. митрополичим дьяком Федором Пятикнижие Моисеево, Ветхозаветный сборник (Иисус Навин, Судьи, Царства, Руфь, Эсфирь)). Параллельно здесь нашлось место для рукописи, связанной происхождением с Константином Острожским [70].

Наличие Волынской краткой летописи в Супрасльском монастыре засвидетельствовано записью о его посещении Сигизмундом-Августом в 1543 г. [71] Косвенно о том же говорит расчет времени из рукописи «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова, включенной в реестр Сергия Кимбара: «Как царь турецкий Царьгород посел, тому 107 лет, а как Киев был изжог Менгирей, тому 73 лета» [72]. Он сходится (указывая 1556 г.) лишь на основании ошибочных датировок дополнительных известий Волынской краткой летописи, в которых первое событие отнесено к 1449 г., а второе – к 1483 г. [73] В то время летопись входила в состав конволюта, упомянутого в реестре библиотеки Супрасльского монастыря 1557 г. как «книга Царственник з летописц(ем)». Со временем этот конвюлот был расформирован: в описи 1645 г. четыре «книги царские» фигурируют параллельно с «кройником русской», имевшейся там же в наличии и в 1668 г. [74]

Резюмируя, нужно отметить, что в свете изложенной нами гипотезы Волынская краткая летопись (в традиционном ее понимании) выступает как синтез смоленского и волынского летописания. Что же касается «Сказания о победе Константина Острожского под Оршей», то оно отличается крайне суженной оптикой, так как его (предполагаемый нами) создатель, Данила Васильевич Ходыкин, был, с одной стороны, писарем князя, а с другой – внучатым племянником смоленского епископа Варсонофия. События 1514 г. положили конец благополучию и самому существованию влиятельного клана Ходыкиных. Это и определило особый угол зрения, под которым написано Сказание. Глубоко субъективное в силу указанных обстоятельств, оно не отражает реальной картины настроений в среде тогдашних интеллектуалов даже регионального масштаба.

Бесспорно, московско-литовские войны, консолидируя население ВКЛ [75], не могли не способствовать расколу «руського мира». (Весьма характерно, что в период последней из них, Стародубской, в литовских официальных источниках в 1536 г. появляется новый термин «москаль» [76], который стали употреблять параллельно с «москвичами» и собирательным этнонимом «москва».) Консолидирующим воздействием обладал, несомненно, и образ битвы под Оршей, успешно растиражированный ягеллонской пропагандой. Благодаря этим целенаправленным усилиям «великая битва Ро(ш)ская» [77] превратилась в «место памяти» руси ВКЛ [78], каковым оставалась, по-видимому, и в XVII в. (по крайней мере, сугубо топографически, если принять во внимание знаменитую Радзивилловскую карту ВКЛ 1613 г., на которой неподалеку от Орши сделана пометка: «Здесь Константин, князь в Остроге, поразил 40 000 московского войска под верховенством Сигизмунда I в 1514 г.») [79]. Однако, каковы бы ни были масштабы этого сражения в реальности и в письменной традиции, думаем, вряд ли корректно рассматривать его как некий «водораздел», этапный момент в процессах этнической дифференциации в Восточной Европе [80]. Воздействие на «руское» самосознание конфликтных политических коллизий не было однозначным и прямолинейным, рост межгосударственной розни не разрушал *per se* традиционных представлений о жителях Московии как соплеменниках и единоверцах.

В последней четверти XVI в. такие представления концептуализировал Мацей Стрыйковский, известный как глашатай литовского патриотизма: он возвел происхождение православных сограждан и московитов к двум братьям – патриархам Русу и Мосоху. Отметим «братский» характер их родства, который позднее, в 20-е гг. XVII в., декларировали и такие разные по своей политической и конфессиональной ориентации лица, как Иов Борецкий и Иосиф Рутский. Первый, обращаясь к царю, сравнивал русинов и московитов с библейскими персонажами – «единоутробными» братьями Иосифом и Вениамином; второй в своем письме в Рим отмечал, что жители Московии считают себя братьями русинов [81].

Впрочем, в данной статье мы не стремились к широким обобщениям. Важнее было акцентировать проблему репрезентативности Сказания как источника, традиционно привлекаемого к характеристике Оршанской битвы, когда речь заходит о ее этнокультурных и мемориальных аспектах. Параллельно хотелось бы подчеркнуть, что не только череда войн, но и сама ситуация выбора между Ягеллонами и Рюриковичами, в которой оказалось православное население ВКЛ в 1-й трети XVI в., затрагивала как его политическую лояльность и сферу практических мотиваций, так и особенности личностной и групповой самоидентификации. При этом со сменой государственного «адреса», бесспорно, не утрачивалась «рускость». В этом смысле интересным примером может служить исторический персонаж из окружения Михаила Глинского – писарь «господарьской» канцелярии Василий Никольский, выходец из черниговского боярства, бежавший в Москву вместе с князем и его близкими, а потом оказавшийся в Сербии, где он написал «Сказание о исхождении Святого Духа» (1511) [82]. В этом полемическом произведении Никольский, выказывая свои промосковские симпатии [83], ассоциирует себя с «Дольней Русью», т. е. использует архаичный термин, актуализированный разделением Киевской митрополии в 1460 г. [84] Данный пример, безусловно, уникален, однако он, как и опыт атрибуции «Сказания о победе Константина Острожского под Оршей», предостерегает от одномерных подходов к решению сложных, политически заостренных вопросов этнокультурной истории XV–XVI вв., требующих основательной источниковедческой подготовки.

[1] Выражаю искреннюю признательность канд. ист. наук А. Н. Лобину за помощь в подготовке данной публикации.

[2] Эта битва явилась одним из ключевых моментов московско-литовской войны 1512–1522 гг. В ходе сражения войска ВКЛ при содействии поляков одержали убедительную победу над численно превосходившими их силами противника, что, однако, никак не сказалось на судьбе Смоленска, взятого Василием III 1 августа 1514 г.

[3] Сагановіч Г. Аршанская бітва 1514 г. – канфлікт гістарыяграфій і ідэнтычнасцяў, см.: <http://jivebelarus.net/history/gistografia/orsha-battle-and-historical-identity-conflict.html> [11.04.2019]. См. также расширенную версию статьи: *Saganovich G. Contested Interpretation of the Battle of Orsha in 1514 in Belarusian and Russian Lieux de Mémoire // Politics, History and Collective Memory in East Central Europe. Hamburg, 2012. P. 139–162.* Г. Саганович, анализируя публицистические штампы, порой и сам их не чуждается. Скажем, в работе «Десять веков белорусской истории (862–1918): События. Даты. Иллюстрации» (см.: <http://booksonline.com.ua/view.php?book=120822> [11.04.2019] – о битве под Оршей говорится как о «блестящей победе нашего оружия», одержанной под хоругвями цветов «нашего национального знамени». Другие белорусские коллеги «приватизируют» не только эту победу, но и ее творца – волынского князя Константина Острожского, утверждая, что «победителями командовал князь-литвин (в нынешнем понимании – белорус)», см.: *Тарас А. Битва под Оршей в контексте политики и войны // Запісы Таварыства аматараў беларускай гісторыі імя Вацлава Ластоўскага. Вып. 4: Бітва пад Оршай 1514–2014. Рыга, 2014. С. 20.* Это, бесспорно, отзвук представлений о ВКЛ как литовско-белорусском государстве.

[4] Кстати, ее слова были выбиты на памятном знаке, сооруженном в юбилейном 2014 г. на месте битвы.

[5] Ліцкевіч А. «Слава Воршы ўжо не горша...»: Гісторыя адной містыфікацыі // Беларуская думка. 2009. № 3. С. 92–99.

[6] См.: Западнорусские летописи // Полное собрание русских летописей (далее – ПСРЛ). Т. 17. СПб., 1907. Ст. 185–188; Летописи белорусско-литовские // ПСРЛ. Т. 35. М., 1980. С. 168–169, 212, 234–235.

[7] *Krom M. Rejestry jeńców moskiewskich na Litwie w pierwszej połowie XVI wieku // Przegląd Wschodni. T. 3. Zesz. 3 (11). 1994. S. 466, 467, 469 etc.*

[8] Отметим, что этот князь, как и весь клан Острожских, окружен в современной Украине особым пиететом – однако его почитают за «дела, не связанные с «московскими». Образно говоря, «Вишневце 1512» (победа над татарами) по значению превосходит «Оршу 1514» (победу над русскими)», см.: *Вырский Д. Великое княжество Литовское как исторический опыт: Случай Украины // Ab Imperio. 2004. № 4. С. 531.*

[9] Впрочем, стоит упомянуть о псковских летописях, где краткий сюжет о битве под Оршей обретает эпическое звучание за счет копирования автором метафор и образов «Задонщины», см.: *Салмина М. А. Рассказ о битве под Оршей Псковской летописи и «Задонщина» // «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла: К вопросу о времени написания «Слова». М.; Л., 1966. С. 524–525; Трофимова Н. В. След «Задонщины» в псковских летописях // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2004. № 2. С. 34–43.*

[10] *Карамзин Н. М. История государства Российского. Т. 7. СПб., 1819. Прим. С. 33.*

[11] Ныне находится в фондах Российского государственного архива древних актов, см.: Ф. 181. Оп. 1. Ч. 1. № 21/26. Ранее рукопись хранилась в библиотеке Супрасльского Благовещенского монастыря, куда она попала до того, как его архимандритом стал Сергей Кимбар, см.: *Морозова Н., Темчин С. Древнейшие рукописи Супрасльского Благовещенского монастыря (1500–1532 гг.) // Z dziejów monasteru Supraskiego. Białystok, 2005. S. 130. № 17.* Считалось, что последнее произошло в 1532 г., однако недавно С. Темчиным была предложена другая дата – 1527 г., см.: *Темчин С. Ю. Супрасльский иеромонах Арсений и его Лествица 1530 г., ныне хранящаяся в Хиландарском монастыре на Афоне (№ 185) // Афон и славянский мир. Афон, 2016. Сб. 3. С. 365, 366.*

- [12] Супрасльская рукопись, содержащая Новгородскую и Киевскую сокращенные летописи. М., 1836. С. 125–154 (Сказание см.: С. 149–154).
- [13] *Тиховский Ю.* Так называемая «Краткая Киевская летопись» // Киевская старина. 1893. № 9. С. 365; *Арнаут В. А.* «Киевская» летопись Супрасльского сборника: (К вопросу о смоленском летописании) // Известия Отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. 1909. Т. 14. Кн. 3. СПб., 1910. С. 1–2.
- [14] *Грушевський М.* Історія української літератури. Т. 5. Кн. 1. К., 1995. С. 197.
- [15] *Приселков М. Д.* История русского летописания XI–XV вв. СПб., 1996. С. 300–301.
- [16] Летописи белорусско-литовские. С. 118–127 (Сказание см.: С. 125–127); *Улащик Н. Н.* Введение в изучение белорусско-литовского летописания. М., 1985. С. 52–54.
- [17] Ученый отошел от традиционного понимания белорусско-литовских летописей как определенной категории нарративных источников, трактуя их крайне упрощенно: как литературные памятники, написанные на территории ВКЛ, в которых излагается история этого государства. В итоге, безосновательно расширив круг белорусско-литовских летописей, Улащик «подверстал» под это определение не только белорусские городские хроники XVII–XIX вв., но и украинский Хронограф 2-й редакции (сложившийся, кстати, в 20–40-е гг. XVII в., когда украинские земли находились в составе Польской Короны). Подробнее см.: *Русина О. В.* Українські аспекти білорусько-литовського літописання: історія й історіографія // Український історичний журнал (далее – УІЖ). 2016. № 6. С. 135–137.
- [18] *Шахматов А. А.* Обзорение русских летописных сводов XIV–XVI вв. М.; Л., 1938. С. 234–235, 253–254; *Приселков М. Д.* История русского летописания XI–XV вв. С. 300–301; *Фомина Т. Ю.* Летопись Авраамки: состав, источники, время создания // Актуальные проблемы источниковедения. Витебск, 2015. С. 145–146.
- [19] К ним не относится запись о солнечном затмении 1491 г., восходящая к Толстовскому списку Летописи Авраамки.
- [20] См., напр.: *Plokhy S.* The Origins of the Slavic Nations. Cambridge, 2006. P. 110–111; *Плохий С.* Походження слов'янських націй. К., 2015. С. 121–122; *Ульяновский В. И.* Украинские летописи начала XVI – первой половины XVII в.: Надрегиональное в региональных нарративах // Нарративы руси конца XV – середины XVIII в.: в поисках своей истории (= Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени. Кн. 2) / отв. сост., отв. ред. серии А. В. Доронин. М., 2018. С. 231–234.
- [21] *Грушевський М.* Історія української літератури. Т. 5. Кн. 1. С. 208.
- [22] *Грицай М. С., Микитась В. Л., Шолом Ф. Я.* Давня українська література. К., 1978. С. 100–101.
- [23] Детальнее см.: *Русина О.* «Сказання про перемогу князя Костянтина Острозького під Оршею»: структура та джерела // УІЖ. 2016. № 1. С. 137–138.
- [24] Ср.: *Ковальський Н. П., Мыцык Ю. А.* Украинские летописи // Вопросы истории. 1985. № 10. С. 83; *Мицук Ю.* Битва під Оршею 1514 року // он же. Albaruthenica: Студії з історії Білорусі. К., 2009. С. 12–13.
- [25] *Карамзин Н. М.* История государства Российского. Т. 7. С. 70.
- [26] *Иловайский Д. И.* История России. Т. 3: Московско-царский период. М., 1890. С. 25.
- [27] *Флоря Б. Н.* Древнерусские традиции и борьба восточнославянских народов за воссоединение // *Пашуто В. Т., Флоря Б. Н., Хорошкевич А. Л.* Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982. С. 174.
- [28] *Думин С. В.* Другая Русь (Великое княжество Литовское и Русское) // История Отечества: люди, идеи, решения: Очерки истории России IX – начала XX в. М., 1991. С. 120–121.
- Показательно, что в это же время в Украине данную фразу интерпретировали еще сугубо по-советски: дескать, автор произведения предлагает Острожскому «направить свою силу не на

- братскую единовенную московскую землю, а на татар», см.: *Пелешенко Ю. В.* Розвиток української ораторської та агіографічної прози кінця XIV – початку XVI ст. К., 1990. С. 87.
- [29] См., напр.: *Історія української літератури у 12 томах. Т. 1: Давня література (X – перша половина XVI ст.).* К., 2013. С. 669–671.
- [30] Как уже отмечалось, это связано, в частности, с публикацией Волынской краткой летописи в составе свода белорусско-литовских летописей Н. Н. Улащиком. Неправомерность такой ее классификации отметил, в частности, К. Гудмантас, назвавший данную летопись «специфическим источником, созданным на периферии государства», см.: *Gudmantas K.* Bitwa pod Orszą i geneza Kroniki Wielkiego Księstwa Litewskiego i Żmudzkiego // 1514 m. Oršos mūšis: karinė pergalė ir jos ženklai. Vilnius, 2014. S. 101. К сожалению, этой специфики не ощущает белорусская исследовательница А. Семенчук, которая не только уверенно причисляет Волынскую краткую летопись к белорусско-литовским, но и считает, что именно их редактор Альбрехт Гаштольд из-за неприязни к Константину Острожскому помешал распространению посвященной ему «Похвалы», входящей в Сказание, см.: *Siemianczuk A.* Latorisy o bitwie pod Orszą // *Mówią wieki.* 2014. № 9. S. 73. На фоне этого спорного утверждения совершенно необъяснимой выглядит ее же тезис о наличии Похвалы в белорусско-литовских летописях Рачинского, Румянцевской и Евреиновской, см.: *Семянчук А.* Бітва пад Оршай як «фігура памяці» // *Беларускі гістарычны зборнік.* № 39. Беласток, 2013. С. 90; *она же.* Бітва пад Оршай як «Фігура памяці» // *ARCHE.* 2013. № 2. С. 161.
- [31] *Plochy S.* The Origins of the Slavic Nations. P. 107; *Плохій С.* Походження слов'янських націй. С. 118–119. Ср.: «Литовско-московские войны углубляли разобщенность руси двух государств. По-видимому, в начале XVI в. данный процесс уже завершился. Это наглядно демонстрирует Волынская краткая летопись, содержащая описание битвы под Оршей и панегирик в честь князя Константина Острожского», см.: *Latyszonek O.* Wojny Litwy z Moskwą na początku XVI w. jako czynnik przemian tożsamości etnicznej w Europie Wschodniej // *Bitwa pod Orszą / pod red. M. Nagielskiego.* Warszawa, 2016. S. 32.
- [32] *Владимиров П. В.* Обзор южнорусских и западнорусских памятников письменности от XI до XVII ст. // *Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца.* 1890. Кн. 4. С. 139.
- [33] *Тиховский Ю.* Так называемая «Краткая Киевская летопись». С. 365–366.
- [34] Последнее отметил В. А. Арнаут, см.: *Арнаут В. А.* «Киевская» летопись Супрасльского сборника. С. 34.
- [35] Супрасльская рукопись. С. 145; Летописи белорусско-литовские. С. 124.
- [36] Подробнее см.: *Русина Е.* Литературные памятники XV–XVI вв.: наблюдения и заметки // *Studia Historica Europae Orientalis.* Исследования по истории Восточной Европы. Вып. 7. Мн., 2014. С. 191–193; *Русина О.* «Сказання про перемогу князя Костянтина Острозького під Оршею»: структура та джерела. С. 139–141.
- [37] *Срезневский И. И.* Древние памятники русского письма и языка (X–XIV вв.): Общее повременное обозрение с палеографическими указаниями и выписками из подлинников и из древних списков. СПб., 1863. С. 227.
- [38] *Полетаева Е. А.* Выписки из Жития святого Нифонта в древнерусских сборниках // *Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология.* 2011. Т. 10. Вып. 2: Филология. С. 96.
- [39] Скажем, в Хождении в Царьград (1419) дьякона Троице-Сергиевой Лавры Зосимы говорится, что там «сидеть от папы римскаго мистр [т. е. магистр] велики и все у него крестоносци и церковныя люди носящи кресты на левых плечехъ, на портищехъ нашиваны», см.: *Книга хожений: Записки русских путешественников XI–XV вв.* М., 1984. С. 134.
- [40] Правда, так оценивали общую численность разгромленного неприятельского войска. Однако в ряде памятников говорится, что столько было только убитых и взятых в плен москвитов, ср.: *Михалон Литвин.* О нравах татар, литовцев и москвитян. М., 1994. С. 96; *Київський літопис*

першої чверті XVII ст. / публ. підгот. В. І. Ульяновський, Н. М. Яковенко // УІЖ. 1989. № 2. С. 119.

[41] *Грушевський М.* Історія української літератури. Т. 5. Кн. 1. С. 208.

[42] Исследователь убежден, что составитель Сказания «хорошо знал как своих предшественников в славянской письменности, так и переводную литературу», см.: *Пелешенко Ю. В.* Розвиток української ораторської та агіографічної прози кінця XIV – початку XVI ст. С. 87.

[43] Сначала В. И. Ульяновский утверждает, что Константин Острожский соотнесен «с рядом исторических деятелей мировой истории, чьи имена стали легендой и символом величия и военного гения», а несколько ниже в том же абзаце отмечает, что все они «не слишком популярны» в литературе и «все персональные образы [...] указывают на историческую эрудицию автора похвалы», см.: *Ульяновський В.* «Славний для всіх часів чоловік». С. 8–9. Тут же автор искажает летописный текст – в его прочтении обращение «О великий вдатный витязи литовский» превращается в характеристику князя «О великий вдатный витяз».

[44] *Яковенко Н.* Паралельний світ: Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. К., 2002. С. 237–238.

[45] *Грушевський М.* Історія української літератури. Т. 5. Кн. 1. С. 250 (комментарий С. К. Росовецкого).

[46] *Ульяновський В.* «Славний для всіх часів чоловік». С. 9–10. Правда, ниже В. И. Ульяновский пишет, что при всех дифирамбах, относящихся к «личным качествам и талантам Острожского», «божественное право» на власть «остаётся за Жигимонтом и Василием», см.: *Ульяновський В.* «Славний для всіх часів чоловік». С. 49. Отметим также, что, по его мнению, Острожский «проводглашался достойным освободить святой город [от иноверцев] и стать его правителем – защитником святых мест Господних», см.: *Ульяновський В.* «Славний для всіх часів чоловік». С. 10. Идея подобного крестового похода довольно фантастична. На наш взгляд, упоминание в Сказании Иерусалима – отзвук знакомства автора с паломнической литературой, откуда он заимствовал упоминание о Родосе.

[47] Дуализм административных структур ВКЛ был пережитком режима диархии, см., напр.: *Норкус З.* Непроголошена імперія: Велике князівство Литовське з погляду порівняльно-історичної соціології імперій. К., 2016. С. 215–216. Сам литовский «господарь» считался сидящим «на Вилни а на Троцех» (здесь цитируем привилей Смоленской земле 1505 г., см.: *Lietuvos Metrika. Knyga № 5. Vilnius, 1993. P. 272*).

[48] А. Семенчук считает, что Сказание увидело свет перед битвой с татарами на р. Ольшанице (январь 1527 г.), см.: *Siemianczuk A.* Latorisy o bitwie pod Orszą. S. 73. По нашему мнению, содержащийся в нем призыв «побивать рать татарскую», который исследовательница толкует буквально, не связан с исторической конкретикой, а имеет, скорее, подражательный характер (см. выше о здравце Острожским). Добавим, что уточнению датировки мог бы способствовать тот факт, что в 1522 г. рыцари-иоанниты оставили Родос. Однако вряд ли автор Сказания, считавший этот остров «градом», ориентировался в тогдашних международных реалиях.

[49] *Тиховский Ю.* Так называемая «Краткая Киевская летопись». С. 371.

[50] *Грушевський М.* Історія української літератури. Т. 5. Кн. 1. С. 208.

[51] Там же. С. 198.

[52] *Голубев С. Т.* Древний помянник Киево-Печерской Лавры (конца XV и начала XVI столетия) // Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца. 1892. Кн. 6. Приложение. С. 78. Отметим, что рядом (С. 78–79) находятся поминальные записи, сделанные самим Константином Острожским и его писарем и подскарбием Ерофеем. Ввиду того, что князь назван здесь воеводой трокским, они могли появиться в помяннике не ранее 1522 г. Уточнить эту дату позволяет заметка на с. 81, справедливо отнесенная С. Т. Голубевым к маю 1526 г. (С. IX). Соответственно, интересующая нас запись была внесена в помянник в 1525–1526 гг. Тогдашнее пребывание князя со свитой в Киеве связано, очевидно, с конфликтом, вызванным действиями печерского

архимандрита Антония, см.: *Макарий*. История русской церкви. Кн. 5. М., 1996. С. 137. В решении Сигизмунда I отстранить его от управления Киево-Печерским монастырем (17 июня 1525 г.) прямо говорится о ходатайстве Константина Острожского, см.: Акты, относящиеся к истории Западной России. Т. 2. СПб., 1848. № 135. С. 161–162. Очевидно и то, что Антоний вернул себе архимандрию и закрепил ее за собой «до живота», заручившись поддержкой недруга Острожского – Альбрехта Гаштольда, см.: Там же. № 154. С. 189.

[53] *Чистякова М.* Иосиф II Солтан и церковно-литературная деятельность его времени // *Latopisy Akademii Supraskiej*. Białystok, 2010. Vol. 1: Prawosławni w dziejach Rzeczypospolitej. S. 37–48; *Димитрій (Рудюк), митрополит*. Митрополит Київський, Галицький та усієї Русі Йосиф II Солтан та його роль у захисті прав православних у Польсько-Литовській державі на початку XVI ст. // Православ'я в Україні: Збірник за матеріалами VII Міжнародної наукової конференції. Ч. 1. К., 2017. С. 345–361.

[54] Присутствие Варсонофия на соборе исключает возможность его пребывания вместе с Василием III в Новгороде в январе 1510 г. Летописное известие об этом, несомненно ошибочное, послужило А. Л. Хорошкевич основанием для гипотезы о промосковской ориентации Варсонофия, см.: *Хорошкевич А. Л.* Русское государство в системе международных отношений конца XV – начала XVI в. М., 1980. С. 122. На безосновательность этой гипотезы было указано в литературе, см.: *Кром М. М.* Православные иерархи между Вильно и Москвой (Смоленский епископ Варсонофий: 1509–1514 гг.) // Наш радавод. Кн. 4. Гродна, 1992. С. 262–263; *он же*. Меж Русью и Литвой: Западнорусские земли в системе русско-литовских отношений конца XV – первой трети XVI в. М., 1995. С. 214–215; *Grala H.* Kołpak Witołdowy czy czapka Monomacha? // Католицизм в России и православие в Польше (XI–XX вв.). Варшава, 1997. С. 52.

[55] Оpubл.: *Кром М. М.* Неизвестный привилей Сигизмунда I Смоленску (1513 г.) // От Древней Руси к России Нового времени. М., 2003. С. 138–139.

[56] О массовом выезде смоленских бояр см.: *Кром М. М.* Меж Русью и Литвой. С. 205–212.

[57] Эти события освещены во многих летописях, среди которых следует выделить Устюжский летописный свод, где они изложены со слов очевидца, см.: Устюжский летописный свод: (Архангелогородский летописец). М.; Л., 1950. С. 103–107. Официальная московская версия более тенденциозна. Взять, к примеру, хотя бы картину народного ликования («веселия неизреченного») в Смоленске, жители которого, якобы «избавльшеся и свободившеся злыа латынскиа прелести и насилия, възрадовався своему истинному пастырю и учителю, православному великому государю, целоваху друг друга», см.: Иоасафовская летопись. М., 1957. С. 163. Правда, и ныне встречаются исследователи, полностью доверяющие этому описанию и искренне верящие, что в тот период московские правители осуществляли «программу освобождения поработщенного католиками и мусульманами православного населения», которая разрабатывалась в течение нескольких столетий, см.: *Михайлова И. Б.* К вопросу о «Смоленском взятии» 1514 г. // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. Петербургские славянские и балканские исследования. 2011. № 2. С. 41–46. Ср. с критическими ремарками: *Глинский Е. С.* «Studia Slavica et Balcanica Petropolitana»: 2007–2014 гг. // *Studia Historica Europae Orientalis*. Исследования по истории Восточной Европы. Вып. 7. С. 307.

[58] *Кром М. М.* Меж Русью и Литвой. С. 193–194, 208–209.

[59] Там же. С. 215; *Grala H.* Kołpak Witołdowy czy czapka Monomacha? С. 53.

[60] Единичное упоминание имени «Васьки» в числе четырех «Ходыкиных сынов» сохранилось в Литовской Метрике в реестре, относящемся к 80-м гг. XV в., см.: Русская историческая библиотека, издаваемая имп. Археографическою комиссиею. Т. 27. СПб., 1910. Стб. 478. После смоленских событий 1514 г. из братьев Василия известен только Федько, продолживший службу Сигизмунду; на литовской стороне осталась и вдова его брата Олехно с двумя сыновьями, см.: *Кром М. М.* Меж Русью и Литвой. С. 247.

- [61] Попутно отметим вероятность того, что дед Данилы принял схиму: в указанной нами поминальной записи третьим после Василия (его отца) и Варсонофия (дяди отца) значится «скимник Феогност».
- [62] *Макарий*. История русской церкви. Кн. 5. С. 126.
- [63] Придворный летописец Константина Острожского, рассказывая о Молдавской кампании 1497 г., не преминул бы упомянуть, что именно в это время князь стал великим гетманом литовским, ср.: *Хроника Быховца* // ПСРЛ. Т. 32. М., 1975. С. 165.
- [64] Имеем в виду гипотезу о Вассиане как инициаторе создания Радзивилловской летописи, см.: *Никитин А. Л.* О Радзивилловской летописи // *Герменевтика древнерусской литературы*. Вып. 11. М., 2004. С. 526–557.
- [65] *Грушевський М.* Історія української літератури. Т. 5. Кн. 1. С. 200. Прим. 3.
- [66] Кстати, именно так после взятия Брянска в ходе московско-литовской войны 1500–1503 гг. был «сведен на Москву» местный епископ Иона, см.: *Воскресенская летопись* // ПСРЛ. Т. 8. СПб., 1859. С. 239; *Макарий*. История русской церкви. Кн. 5. С. 70.
- [67] Ср. с описанием его действий в московском летописании. Например, в Иоасафовской летописи, где этот сюжет отмечен киноварной маргиналией «О владыце Смоленском»: «Епископ же Варсунофеи Смоленский, презрев божественный суд и поправ своего святительства съвесть и преступи свое обещание и клятву и крестное целование, изменил к государю великому князю», см.: *Иоасафовская летопись*. С. 165. Кстати, все это можно было вменить в вину и Константину Острожскому, который, находясь в московском плену с 1500 г., в конце концов присягнул на верность Василию III и благодаря этому в 1507 г. сумел бежать в Литву. Недаром та же Иоасафовская летопись называет его «государьским изменником» (С. 166). Попутно отметим, что в современной литературе бегство князя порой представлено как значимое историко-культурное событие. Так, по мнению А. Бумблаускаса, оно показало, что «уже тогда судьбы Москвы и Киева разошлись. Решающей в этом смысле стала позиция столичного Вильно, которому удалось отделить истории этих «двух Русей» и заложить фундамент для самостоятельного развития Белоруси и Украины в будущем», см.: *Князі Острозькі / О. Дзярнович та ін.; під наук. ред. І. Тесленка*. К., 2014. С. 6. Не следует, впрочем, забывать, что возвращение в Литву Константина Острожского вполне «уравновесилось» синхронной эмиграцией в Москву другого, не менее влиятельного и куда более «европеизированного» князя – Михаила Глинского, с родней и приближенными.
- [68] Прямо противоположную трактовку событий дает нам Иоасафовская летопись, автор которой практически не заметил сражения под Оршей, но не преминул упомянуть, что «безбожный» Константин Острожский «у града Смоленска не успев ничто же, възвратися с великим срамом», растеряв по пути часть войска, «панских детей и гетманов», а также «многие возы и телеги с скарбом», см.: *Иоасафовская летопись*. С. 166. Подробнее об отражении событий 1514 г. в летописании см.: *Казаков А.* Оправдывая поражение: Оршанская битва 1514 г. глазами летописцев // *Україна в Центрально-Східній Європі*. Вип. 18. К., 2018. С. 315–334.
- [69] Исключение в этом смысле представляет реестр московских пленников, составленный, как уже говорилось, для Константина Острожского.
- [70] *Темчин С.* Супрасльский список Хроники Георгия Амартола середины XVI века и его антиграф 1494 года // *Кныготыра*. Т. 49. Vilnius, 2007. Р. 68–86.
- [71] Супрасльская рукопись. С. 155; Летописи белорусско-литовские. С. 127.
- [72] *Добрянский Ф.* Описание рукописей Виленской публичной библиотеки, церковно-славянских и русских. Вильна, 1882. С. 102. Отметим, что эта запись была частично воспроизведена А. Роговым, перепутавшим в ней даты, см.: *Рогов А. И.* Супрасль как один из центров культурных связей Белоруссии с другими славянскими странами // *Славяне в эпоху феодализма*. М., 1978. С. 327.

- [73] Супрасльская рукопись. С. 147; Летописи белорусско-литовские. С. 125. Ошибочная дата погрома Киева репродуцирована Б. Бучинским, см.: *Бучинський Б.* «Грамота Місаїла» і «грамота Ніфонта» // Записки Українського наукового товариства. К., 1914. Кн. XIII. С. 27.
- [74] Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси. Т. 9. Вильна, 1870. С. 54, 204, 242.
- [75] См.: *Błaszczak G.* Litwa na przełomie średniowiecza i nowożytności. 1492–1569. Poznań, 2002. S. 300.
- [76] *Казакоў А.* Першая згадка пра «москаля» ў Метрыцы Вялікага княства Літоўскага // The Third International Congress of Belarusian Studies: Working Papers. Kaunas, 2014. Vol. 3. P. 189–192.
- [77] В 1564 г., соотнося с битвой при р. Уле, ее называли «великой битвой Оршаньской», см.: Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. Т. 3. СПб., 1848. С. 135. В то же время, заметим, в посвященном этому событию произведении М. Стрыйковского нет никаких оршанских реминисценций, хоть он и призывал литовцев вспомнить «своих предков, как [они] Москву били и как с Ольгердом в Москве копья ломали» и «как с Витовтом за Можайск ходили», см.: *Дзярновіч О. І.* Поэма Матея Стрыйковского «Битва под Улой» (1564 г.): Образный ряд и событийная конкретика // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana.* Петербургские славянские и балканские исследования. 2010. № 2 (8). С. 130.
- [78] А. Семенчук предпочитает оперировать термином «фигура памяти». Впрочем, в многочисленных публикациях этой исследовательницы (помимо трех упомянутых выше назовем также: *Semianchuk A.* Bitwa pod Orszą w polskich utworach narracyjnych // *Senoji Lietuvos literatūra.* 2011. Кн. 31. Р. 159–182) речь идет не столько о мемориализации битвы, сколько об особенностях ее фиксации в письменных источниках XVI в., представлявших разные стороны конфликта.
- [79] Кстати, топографически толкует это «место памяти» и Г. Саганович, описывая «поле битвы как Lieu de Mémoire», см.: *Saganovich G.* Contested Interpretation of the Battle of Orsha in 1514. Р. 158–160.
- [80] Обходим вниманием утверждения, что под Оршей в 1514 г. «решалась судьба будущего белорусской нации». По мнению О. А. Трусова, если бы не успешный исход битвы, белорусов могла постигнуть участь населения Новгородской, Псковской и Тверской земель: в результате московской экспансии эти «народы исчезли как этносы» (см.: <https://news.tut.by/society/116760.html?crnd=20125> [11.04.2019]).
- [81] *Флоря Б. Н.* О некоторых особенностях развития этнического самосознания восточных славян в эпоху средневековья – раннего нового времени // Россия – Украина: История взаимоотношений. М., 1997. С. 18–19.
- [82] Подробнее см.: *Русина О. В.* Політико-конфесійні орієнтири православних канцеляристів рубежу XV–XVI ст. // УІЖ. 2017. № 5. С. 12–22.
- [83] В перечне «скиптродръжавных» он называет Василия III «великаго Иоанна сыном», словно забыв о том, что всего десятилетие назад из-за развязанной Иваном III войны он потерял часть своих «отчинных» земель. Вместе с тем Василий III упоминается как правящий «в Роусии», и это явно противоречит тезису, что еще во 2-й половине XV в. «окончательно утвердились представления о том, что вся “Русь” находится в пределах ВКЛ», см.: *Марзалюк І. А.* Людзі даўняй Беларусі. Магілёў, 2003. С. 52.
- [84] Скажем, Григорий Болгарин, преемник митрополита-униата Исидора, выступал как митрополит «киевский, литовский и всей Нижней Руси» (*tota Russia inferior*), см.: *Gudziak B.* Crisis and Reform. Cambridge (Mass.), 1998. P. 46.



Ил. 1. Князь Константин Иванович Острожский (в центре, с гетманской булавой). Фрагмент картины «Битва под Оршей» (1-я пол. XVI в.), художник круга Лукаса Кранаха Младшего (?).



Ил. 2. Гибель воинов-москвитов. Фрагмент картины «Битва под Оршей» (1-я пол. XVI в.), художник круга Лукаса Кранаха младшего (?).

Кястутис Гудмантас

«Летописец Великого княжества Литовского и Жомоитского» и «места памяти» руси: модусы рецепции Второго свода литовских летописей

Второй свод литовских летописей, или «Летописец Великого Княжества Литовского и Жомоитского» [1], появился в первой половине – середине XVI в., по всей вероятности, в окружении воеводы виленского и канцлера ВКЛ Ольбрахта Гаштольда (†1539). В 1520-е гг. были созданы архетипы I и II редакций свода, потом их дорабатывали. Определенно в том же окружении возник и архетип Третьего свода. Так появилась первая история ВКЛ от его

легендарных истоков – исторический канон литовского «политического народа». Впоследствии его дополнил Матвей Стрыйковский. Этот канон был востребован вплоть до XIX в. [2]

Второй свод литовских летописей стал таким же парадигматическим сочинением в контексте истории ВКЛ, как знаменитые «Большие французские хроники» (*“Grandes Chroniques de France”*), оказавшиеся в свое время в центре внимания известного проекта под руководством Пьера Нора. Скомпилированные на «народном языке» в аббатстве Сен-Дени в XIII в. и утверждавшие династическую модель французской истории «от истоков», они имели продолжение и были напечатаны в 1477 г. (в последний раз – в 1518 г.) [3]. До тех пор они распространялись исключительно в списках, владельцами которых были в первую очередь представители высшей знати. Правда, уже в XV в. рукописи Хроник стала приобретать и клиента знати – секретари и юристы. Хождение получили также эксцерпты Хроник и их сокращенные или измененные, в соответствии с пожеланиями заказчиков, версии [4]. Вместе с другими историческими сочинениями Большие хроники способствовали становлению национального чувства у французов на закате Средневековья [5]. Базовыми «местами памяти» для французов стали и основные сюжеты («великие события», «события-основания») [6] Хроник, как то: исход предков французов из Трои, основание Парижа «первым королем Франции» Фарамондом и др. [7]

Во Втором своде литовских летописей (и примыкающем к нему Третьем) была сформулирована идея римского происхождения литовской шляхты и правящей династии Гедиминовичей, родоначальником которой был объявлен «одно княже римское Полемон», некогда бежавший от буйства Нерона (в Третьем своде – от Аттилы). К основным сюжетам Второго свода относятся также завоевание Руси (в частности, поход великого князя Гедимины на Киев) и основание Гедимином столицы ВКЛ Вильны. Из Первого свода была взята «Повесть о Подолье» – история завоевания литовскими князьями подольской земли и ее утраты после смерти Витовта в 1430 г., а также «Похвала Витовту». В Третьем своде добавились сюжеты об установлении Ольгердом и Ягайлом восточной и западной границ государства. Особо следует выделить и повествование о московском походе Ольгерда.

Перечисленные сюжеты являются опорами коллективной памяти литовского политического народа раннего Нового времени, в который постепенно вливалась и русская знать, после реформ середины XVI в. массово.

Да и сам Второй свод (Летописец, чаще называемый Кройникой) стал общим «местом памяти» литовского политического / шляхетского народа. Отсылки к литовским летописям / хроникам довольно популярны в исторических сочинениях XVI–XVIII вв., например в сочинениях Августина Ротундуса, Мацея Стрыйковского, Йоахима Бельского, Станислава Сарницкого, Войцеха Виюка-Кояловича и др. Однако данное обстоятельство еще не означало прямого их заимствования из Летописца: зачастую обращались к Хронике (1582) Мацея Стрыйковского, который нередко пересказывал летописный текст [8]. При этом предпочитали указывать на первоисточник.

Расскажем коротко о рукописях Второго свода. На данный момент мы располагаем 10 его списками [9] (см. табл. 1). Их можно разделить на три основные редакции (см. табл. 2). Вопрос рецепции Второго свода посписочно еще не изучали [10]. Исследователи обычно ограничивались археографическим описанием (в т. ч. провениенций), являющимся обязательной частью публикаций источников, но обобщений и выводов на этой основе не делали [11].

Таблица 1. Хронология списков Второго свода [12]

Название	Дата создания
Ольшевский (пер. на польский)	ок. 1550 г.
Красинского	XVI в.
Рачинского	кон. XVI в.
Археологического общества	кон. XVI в.
Тихонравовский	1636 г.
группа Патриарших списков (А, Б, А')	сер. XVII в.
Румянцевский	кон. XVII в.
Еврейновский	1689 г.

Таблица 2. Редакции Второго свода – списки

I	II	III
Красинского Патриарший А	Археологического общества Румянцевский Ольшевский Тихонравовский Патриарший Б Патриарший А'	Рачинского Еврейновский

Распределяя рукописи по месту их происхождения, мы вынуждены будем констатировать некоторую условность этого коррелята. Ведь в 1569 г., когда образовалась Речь Посполитая, «украинские» земли (Волынь, Киевщина, Брацлавщина) и Подляшское воеводство, ранее входившие в состав ВКЛ, были присоединены к Короне Польской. Но и после этого князья и шляхта сохранили свои владения по обе стороны «рубежа». Также мигрировали канцеляристы и другие носители письменной культуры, в т. ч. духовенство.

Великое княжество Литовское

Список Красинского (как и весь сборник) сгорел в Варшаве в 1944 г. К сожалению, ни Афанасием Бычковым [13], ни Станиславом Пташицким и Алексеем Шахматовым (ПСРЛ. Т. 17) не были опубликованы маргинальные глоссы [14]. В отсутствие памятника трудно судить о скриптории, в котором появилась рукопись, и о ее последующем бытовании. В 1833 г. на территории сегодняшней Украины (?) рукопись приобрел известный собиратель древностей Константин Свидзинский, после смерти которого сборник вместе с другими рукописями попал в 1860 г. в библиотеку Красинских [15]. Судя по археографическим описаниям, текст летописи в нем мог быть передан полностью (т. е. от прибытия Палемона до 1445–1449 гг. и, скорее всего, до восхождения на престол великого князя Александра Ягеллона и событий начала XVI в., в т. ч. Оршанской битвы 1514 г.). Дефект рукописи (текст обрывается на описании войны с Москвой 1445 г.) объясним утерей листа или, может, нескольких листов [16]. В сборник вошла в основном пророческая литература (но также «Александрия», «Хождение Даниила игумена» и «Видение Тундала») [17]. На основе письма (крупный полуустав XVI в. с изредка встречающимися скорописными буквами) и филиграней [18] рукопись датируют второй половиной XVI в. Из этого следует, что сборник мог быть составлен на территории ВКЛ; альтернативный вариант – земли, отошедшие в 1569 г. к Короне Польской.

Ольшевский (на польском) является старейшим из донныне дошедших списков Второго свода. Он, по-видимому, был изготовлен для виленского архидиакона Юзефа Ясинского (†1560) – выходца из Польши [19], притом доверенного лица виленского епископа Павла Гольшанского (†1555), – около 1550 г. вместе со списком Первого Литовского Статута и некоторыми другими текстами [20]; позднее к нему добавились сочинение Альберта Шлихтинга о царе Иване Грозном и другие материалы [21]. Ранее предполагали, что Ольшевский сборник (кодекс) был создан в канцелярии ВКЛ [22], однако в последнее время было выдвинуто предположение, что над ним трудились писцы виленского епископа или капитула [23]. Список летописи полный – от начала (прибытия Палемона) до конца, с самостоятельным продолжением (*Kroniczka Wielkiego Księstwa Litewskiego krotko pisana*) [24], из которого явствует, что заказчиком был некто, имевший духовный сан. К сожалению, концовка Кройнички не сохранилась, пропали два листа [25] с информацией о новом епископе виленском Павле Гольшанском. В основном тексте летописи завышена численность вспомогательного польского войска, содействовавшего победе Сигизмунда Кейстутовича над Свидригайлом в 1435 г. – до 50 тыс. «копийников» [26] (в Первом своде – 800 «копий», в первой редакции Второго свода [список Красинского] – 800 «копийников», во второй редакции Второго свода – 8 тыс. «копийников»). Это объясняется тем, что заказчик был поляком.

Николай Улащик в своих работах сообщал о так называемом Краковском списке, якобы похожем на Ольшевский [27]. Краковскую рукопись он датировал XVI в. На самом деле она является не чем иным, как факсимиле Ольшевского кодекса, созданным Адамом Йохером в середине XIX в. [28] (поэтому здесь мы не будем его рассматривать). (Хотя следует отметить наличие неполного списка Ольшевского кодекса, датируемого второй половиной XVIII в. и хранящегося ныне в Библиотеке им. Врублевских Академии наук Литвы. [29])

Также к спискам, появившимся на территории ВКЛ, относится **список Рачинского** [30] конца XVI в. из светского скриптория (из канцелярии ВКЛ [31] или изготовленный писцом / писцами Новогрудского поветового суда [32]), скорее всего, для шляхтича Новогрудского повета Григория Униховского (русина; неясно, православного или кальвиниста) [33]. Текст Летописца воспроизведен полностью (правда, имеются малозначимые вставки, например: в характеристику «младенца Витеня» добавлен эпитет *цудный*, может, под влиянием чтения *Тристана*; в сборнике представлены также «сербские» повести о Тристане, Бове и перевод с польского «История о Аттиле»). В списке недостает одного листа [34]. Особенностью списка Рачинского являются многочисленные маргиналии, самые ранние из них – кириллические. Но есть и обычные читательские пометки и глоссы на полях [35]. Большинство из них оставлено представителями трех поколений Униховских. Почерки можно идентифицировать [36], но важно, что в интересующем нас аспекте «мест памяти» эти пометки / глоссы не расходятся с маргиналиями из Ольшевского кодекса (их оставил ловчий виленского воеводства Добкевич и другие, пока не идентифицированные, читатели [37]) и третьего издания (1564) Хроники Бельского (см. экземпляр из Библиотеки Вильнюсского университета: в нем свои заметки оставили бывший писарь жомойтский Станислав Венцлавович Груздь и другие читатели из Жемайтии конца XVI – XVII в.) [38]. Восприятие прошлого грамотными представителями шляхетского сословия ВКЛ уже в конце XVI в. было довольно «унифицированным». Никакой особой локальной специфики в этом отношении выявить не удалось, кроме, разве что, большего внимания к истории Жемайтии в маргиналиях к Хронике Бельского. А в кодексе Рачинского мы можем отметить наличие эхсцерпта из так называемой переписи войска литовского от 1528 г., где среди прочего перечислены ополченцы новогрудского воеводства, в т. ч. предок владельцев этой рукописи [39]. В маргинальных глоссах обоих кодексов (а также Хроники Бельского) четко просматривается государственный патриотизм. Внимание заострено на прибытии Палемона («начале» Литвы) [40], территориальном споре с поляками из-за Подолья [41] и т. д. Это, как уже отмечено выше, «места памяти» шляхетского народа Великого княжества Литовского.

Небольшой экскурс в историю... Вице-канцлер ВКЛ Остафий Волович писал канцлеру ВКЛ и воеводе виленскому Николаю Радзивиллу Рыжему 28 января 1576 г. из Берестя: «чтобы Господь не позволил того, что в Каменце [случилось] с Довгирдом» (“*aby Pan Bóg nie dopuścił tego, co w Kamieńcu na Dowgirda*”). Здесь имеется в виду якобы случившееся в Каменце Подольском в 1430 г., после смерти великого князя, убийство Довгирда, наместника Витовта. По рассказу литовских летописей, поляки выманили Довгирда из замка якобы на переговоры и убили его. Но эта версия есть только во Втором своде. В Первом своде Довгирда вероломно берут в плен – это, несомненно, более правдивое известие, ведь позднее Довгирд (после освобождения) стал виленским старостой (?) и воеводой [42].

Нас не должно удивлять, что Волович, по всей видимости, знаком со Вторым сводом. Он создан при канцелярии ВКЛ, а третья его редакция появилась на свет в то время, когда там трудился Волович (был писарем в 1551–1566 гг., затем пошел на повышение – стал вице-канцлером [43]). Вместе с тем есть данные, позволяющие говорить о рецепции Второго и Третьего сводов среди русской элиты ВКЛ – см. родословную Александра Полубенского, письмо Филона Кмиты Воловичу (1574) [44].

Вообще, читатели упомянутых списков, а также Хроники Бельского выказывают начитанность. Комментатор (комментаторы?) списка Рачинского ссылается на Хронику Бельского, структурирует генеалогию великих князей литовских: красными чернилами отмечает смену династий (*ил. 1*). В Ольшевском списке Добкевич (?) вводит нумерацию правителей Литвы, Груздь сравнивает известия Бельского с Хроникой Стрыйковского и т. п. [45]

Восточные земли ВКЛ; «Украина»

Рассмотрим вначале группу **Патриарших списков / фрагментов** середины XVII в. Патриарший сборник (Государственный исторический музей: Син 790) издан недавно в Минске под названием «Баркалабовская летопись», его подготовили Александр Суша с коллегами [46]. (Однако, по нашему мнению, ближе к истине Вячеслав Чемерицкий, назвавший его «Баркулабовским хронографом» [47]; это коллекция разных текстов – не только летописей: типологически она схожа с домашними книгами шляхты, в польской и литовской литературе именуемым *silva rerum* [48].)

Мнения исследователей о скриптории(ях), где появился сборник, расходятся: 1) по мнению Владимира Кучкина, Патриарший сборник-конвюлт [49] был составлен на Брянщине [50]; 2) по мнению Нины Войтович и Александра Суши, на востоке теперешней Беларуси или даже на территории России; его переписчиками могли быть монахи Кутеиновского (или монахини связанного с ним Баркулабовского) монастыря [51], которые, как известно, во время войны 1654–1667 гг. оказались в России [52]. К сожалению, дискуссии по этому поводу между В. Кучкиным и белорусскими исследователями не было. Кучкин не вспоминает о монографии Войтович, а Суша – о публикации Кучкина [53].

Протограф сборника мог быть создан в Баркулабове, поскольку его венчает хроника данного местечка рубежа XVI–XVII вв. (она охватывает события 1545 [1544] – 1608 гг.). Она принадлежит перу православного священника из Баркулабово или лицу из его окружения. Правда, в сборнике есть и более поздние дополнения, например список пушек, добытых армией Речи Посполитой под Смоленском в 1635 г. (д. б. 1634), а также сообщение о «кровавом дожде» «в краине» монастырской в 1643 г. [54]

Как уже было указано выше (см. табл. 1), в сборнике есть три списка Второго свода. Пташицкий и Шахматов называли их соответственно списками А, Б и А' [55].

Патриарший список А представляет собой историческую часть первой редакции Второго свода; текст переписан полностью, начиная с так называемого «завещания великого князя Гедимины» [56] и заканчивая рассказом об Оршанской битве (1514). Мы найдем в нем также краткие известия-некрологи в память о представителях правящей династии Ягеллонов – первой

супруге Сигизмунда Старого Варваре Заполья (†1515), его брате, венгерском короле Владиславе (†1516) и сестре Елизавете (†1517) [57].

Патриарший список Б – список второй редакции Второго свода (близок к спискам Археологического общества, Ольшевскому, Румянцевскому). В списке Б опущена начальная часть, а с ней – весь легендарный полоцкий сюжет о якобы литовских князьях-правителях Полоцка и житие Прасковии-Пракседы. Список начинается с раздела / заглавия: «Г҃ ц(а)ри Заволскѡмъ Болаклаите» [58], где речь идет о борьбе легендарного князя Скиримонта с татарами. Здесь Второй свод доведен до смерти князя Скиргайлы (этот сюжет записан не полностью) [59].

Патриарший список А' включает в себя окончание исторической части второй редакции Второго свода с Кройничкой ВКЛ. В исторической он обрывается в самом начале рассказа об Оршанской битве (1514) – страница не дописана, в чем можно усмотреть сознательную цензуру или же поведение писца, продиктованное дефектом антиграфа [60].

Тихонравовский список [61] принадлежит к той же второй редакции Второго свода, но имеет некоторые черты, сближающие его с третьей редакцией (списком Рачинского). Он включен в исторический сборник, который открывает западнорусский хронограф, за ним идет описание Святой Земли авторства Христиана Адрихомиа (перевод с латыни [62]), после – список Второго свода, а в самом конце – Острожский летописец, охватывающий период с 1538 по 1621 гг. и опубликованный С. Розановым [63]. Сборник оформился, скорее всего, на территории сегодняшней Украины: переписчик указал дату (13 апреля 1636 г.) и свое имя («раб Божи Змитро») (см. ил. 2) [64]. Судя по его работе, он плохо знал латынь, но довольно часто писал / переписывал польские тексты. Тексты сборника (во всяком случае, список Второго свода и Острожский летописец) изобилуют украинизмами. Сборник, по-видимому, довольно долго находился в киевской православной митрополии: в переплете использованы ее грамоты первой половины XVIII в.

Список Второго свода представляет несомненный интерес. Он начинается, как положено, с Палемона [65] и имеет заглавие: «КРОИНИКА ВЕЛИКАГО КНАЗТВА | Литовьскаго и жмодскаго», но потом в тексте появляются лакуны. От легендарного князя Кукойты переписчик перескакивает к повествованию о том, как Гедимин основал Троки и Вильно: «И потом князь литовьскийи и жмоитскийи Живинбудъ умре. А с(ы)нь его Куковоита съль на Великом княжствѣ Литовском и Жмоитскомъ. Г҃о великом князѣ Кгидиминѣ, ак Троки и Вилню збудовал» [66]. То есть пропущены важные сюжеты легендарной части Летописца (например, о походах Гедимины на Волынь и Киев). Потом снова скачок – от переворота Ольгерда и Кейстута против Явнута резкий переход к рассказу о выдаче Софьи Витовтовны замуж за Василия I Дмитриевича (1389). Примечательно, что этот сюжет тоже начинается фразой «Тогож лѣта [...]» [67]. Не найдем мы и сюжетов о женитьбе Кейстута на Бируте, рождении Витовта, о походе Ольгерда в Подолье, о князях Кориятовичах.

В самом конце списка текст обрывается в рассказе о временном утверждении Юрия Святославовича в Смоленске в 6909 г. [1401]. Но в самой рукописи дефекта нет (список заканчивается традиционным треугольником) – значит, дефектным был антиграф или так решил сам переписчик или его заказчик.

Создается впечатление, что переписчик вольно обходился с текстом: делал перестановки (Л. 330), однажды назвал Гедимины «великим царем», очевидно, имея в виду его обширные владения, когда речь шла о разделе ВКЛ между семью сыновьями Гедимины (Л. 332 об.). Поскольку здесь приведены и заглавие самой летописи, и сюжет об основании Гедимином Троков и Вильны, скорее всего, лакуны следует связывать не с дефектами антиграфа, а с сознательным отбором материала [68].

Читательских маргиналий раннего времени в списке немного. Хотя, например, некто в XVIII в. (?) реагирует на ошибочную информацию о выдаче Анны Гедиминовны замуж за Владислава Локетка, сына польского короля Казимира: он замечает, что на самом деле дочь Гедимины была

выдана замуж за Казимира, сына Владислава Локетка [69]. Однако исследование маргинальных глосс сборника – задача на будущее; отметим лишь, что в одной из глосс упомянут православный иерарх Дионисий Балабан (1650–1652 гг. – епископ холмский, 1654–1658 гг. – епископ луцкий и острожский, 1658–1663 гг. – митрополит киевский) [70].

Как мы видим, в списках XVII в. – Патриаршем Б и Тихонравовском – текст летописи передан не полностью. По-видимому, он «цензурирован», информация отфильтрована [71]. Православным «авторам» протографа / антиграфа Патриаршего сборника мог прийти не по вкусу сюжет о полоцких князях Палемонovichах, особенно в той его части, где приведена католическая легенда о св. Парасковии-Пракседе (по сути, переделка жития преп. Евфросинии Полоцкой [72]). Очевидно, «авторы» протографа были знакомы с полоцкой традицией, поскольку Баркулабово после завоевания Полоцка Иваном Грозным в 1563 г. основал полоцкий шляхтич Баркулаб Корсак, построивший здесь замок; впоследствии Баркулабово перешло во владение его дочери Евы и зятя Богдана Соломерецкого, противника Берестейской унии и опекуна местной православной церкви, священнику которой приписывают авторство этой хроники [73]. К тому же Полоцк и владыки полоцкой епархии часто упоминаются в Хронике (ср. заметку о смерти Марии Гитовтовны – матери Баркулаба Корсака и «городничей полоцкой» – в Баркулабове «року 1578 на Святой недели у второк о полудни» [74]).

Анонимный автор хроники не скрывает своего резко негативного отношения к Берестейской унии (а, как известно, св. Парасковию-Пракседу чтили греко-католики [75]), хотя, заметим, эта легенда присутствует в «украинском» списке Второго свода (Тихонравовском [76]) и русских списках (Археологического общества, Румянцевском и Евреиновском, о них см. ниже). В свою очередь, Змитру, его заказчику, наверное, пришлось не по вкусу рассказы о завоевании литовцами Киева и «украинских» земель. Как известно, в первой половине XVII в. среди православного русского духовенства возрастает интерес к прошлому Киева и руси [77], и мы, по сути, имеем дело с началом оформления исторического канона будущей раннемодерной украинской нации [78].

И все-таки отношение к рассказу о завоевательных походах Гедимины на земли сегодняшней Украины не было однозначным. Этот сюжет присутствует, например, в так называемой каневской легенде 1552 г. [79] О походах коротко сообщает и Густынская летопись [80], пространно – Феодосий Софонович [81] и киевский Синописис (последний – с явным сожалением по поводу конца «преславного самодержавия Киевского») [82]. Но этот сюжет отсутствует в киевской летописи первой четверти XVII в. [83]

Заканчивая обзор Патриарших и Тихонравовского списков, обратим внимание на еще один памятник, созданный на востоке Речи Посполитой, – Витебскую хронику Панцырного и Аверки (XVIII в.), в ранней своей части охватывающей события от X в. до 1709 г. Ее автор, витебский мещанин Михаил Панцырный, пишет о преп. Евфросинии Полоцкой и основании Гедимином столицы ВКЛ Вильны, но молчит о Парасковии-Пракседе и военных походах Гедимины [84].

Мы видим, что текст локальной Витебской хроники определенным образом коррелирует с текстами указанных списков. В частности, обращает на себя внимание развернутый в ней сюжет об основании Вильны [85]. Внимание к легенде об основании стольного града ВКЛ сближает Витебскую хронику и Тихонравовский список, что объясняется довольно просто – самым значением Вильны (столица ВКЛ, важнейший центр католиков, православных и униатов), а также тем, что легенда об основании Гедимином Вильны быстро (уже в XVI–XVII вв.) стала одним из основных «мест памяти» политического народа ВКЛ [86].

Московия (Россия)

В Московии появились списки Археологического общества (конец XVI в.), а также Румянцевский и Евреиновский (конец XVII в.). Последние сохранились лучше. Тексты Второго свода в Румянцевском и Евреиновском списках приведены полностью – «от Палемона» до событий XVI

в. Но в Румянцевском имеется небольшое продолжение, уже сделанное в России (сведения из него совпадают с информацией из Разрядной книги) [87].

Состав сборников настолько разнится, что о каких-либо устойчивых его элементах, о так называемом конвое, говорить сложно. Это относится ко всем кодексам со списками Второго свода. Правда, в Румянцевском и Евреиновском сборниках перед списками Второго свода идет киевская история или «летописец». В первом указано, что это «Выписка из печатной истории Киевской» [88], что напоминало бы Синописис, но на самом деле мы здесь имеем дело со списком «Сказания о Словене и Русе» [89]. И наоборот, в Евреиновском под заголовком общего характера («Киевскийї лѣтописецъ») «прячется» список второго издания Синописиса (1678); в нем есть информация о сражениях с турками и татарами 1677 г. за Чигирин [90], но отсутствуют сведения о последующих сражениях 1678 г., а также нет информации о походе царя Федора Алексеевича в 1678 г. В отличие от Румянцевского сборника, переписанного одним почерком, Евреиновский представляет собой конвюлот из пяти блоков; три последних датированы, по порядку – «Хроника сиречь летописец» (т. н. повесть Катырева-Ростовского) 1692 г. [91], список Синописиса от 1684 г. («Киевскийї лѣтописецъ. Списан во рѣг м [193-м] году ноябрю въ де.») [92] и Литовская летопись, датированная 1689 г. («Списана во. рѣи м. [198-м] году ноябрю въ. аї. [11] де.» [93]). Список Литовской летописи имеет заголовок «Кн(и)га Великого княжства Литовскаго и Же[мо]ицкаго» [94]. Когда сборник переплетали (скорее всего, в конце XVII в.), было составлено его содержание и «Жеицкаго» исправлено на «Лжеицкого» [95]; эту ошибку повторил в своей записи от 1814 г. даритель сборника архиву МИД надворный советник Павел Евреинов [96], и так она попала в старую опись фонда № 181 [97].

Список Археологического общества (конец XVI в.) [98] – дефектный: ему недостает начала и конца, к тому же выпали два листа в середине рукописи [99]. Текст рукописи начинается с оборванного слова: «тиласа, которую называют с(вя)таа Прикседы, а по руски Порошковеа, которой же оу Риме и костел збѣдован [...]»; и так же обрывается в сюжете о походе Ольгерда в Подолье: «Опат ѿселе почнемъ, коли княз Гѣлгирдь пошел оу поле з литовским войском. і побил татаров, татарских кн(я)зеи, Качеа». Этот список близок Румянцевскому. Здесь не наблюдается специальный отбор материала. Это просто дефекты рукописи.

Список вместе с материалами Посольского приказа второй половины XVII в. (Л. 1–42 об.) составляет конвюлот. Их исследовали Дэниел Уо и Степан Шамин и установили, что это апокрифические письма турецкого султана, извлечения из курантов и схожие материалы [100]. Сейчас неясно, когда был составлен конвюлот [101].

В Евреиновском списке поход Ольгерда на Москву с унижительной для москвитов сценой приложения копья к стене московского кремля передан без пропусков, не переиначены и слова литовских летописцев о войнах ВКЛ с ВКМ XV–XVI вв. Это замечание справедливо и в отношении Румянцевского списка (текст Археологического, как указано выше, обрывается раньше), но любопытно, что ономастикон «пленных москвичей» в Румянцевском и отчасти Евреиновском списках приведен правильнее, чем в других списках Второго свода. (Для сравнения: незнакомые переписчикам «римские» и литовские имена переданы с ошибками.)

Важная деталь – в этих трех списках читательские маргиналии отсутствуют или их немного, а владельческие записи довольно поздние. Например, в Румянцевском списке мы найдем запись провинциального священника Василия Маркова конца XVIII в. [102] Данное обстоятельство вряд ли можно связывать исключительно со спецификой российской книжной культуры, активное комментирование было характерно для европейского читателя [103]. Известны, например, комментарии к спискам русского перевода атласа Меркатора [104]. А литовские летописи утратили значимость в глазах русского читателя? Или не выдержали конкуренции со стороны печатной продукции, например, переводов Хроники Стрыйковского? Или про них забыли? Наши дальнейшие рассуждения на эту тему останавливает, к сожалению, то обстоятельство, что до сих пор не исследована среда, в которой появились списки литовских летописей (придворное

окружение? Посольский приказ? др.?). Их бытование в Московии в XVII–XVIII вв. остается покрытым туманом.

И все же интерес Московской Руси к истории Речи Посполитой, в частности к истории ВКЛ, не вызывает сомнений. Он хорошо задокументирован [105]. Особенно примечательна популярность Хроники Стрыйковского, которая была переведена на русский в несколько этапов в 1660–1680-е гг. (полный перевод был осуществлен в Посольском приказе Степаном Чижинским в 1670-е гг., а фрагментов – в 1680-е гг. стольником и книжником Андреем Лызловым); списки перевода Хроники имелись в личной библиотеке царя Федора Алексеевича и библиотеках его приближенных – Алексея Тимофеевича Лихачева, Ивана Ивановича Голицына, Степана Богдановича Ловчикова [106]. Также мы упомянули, что в переплете книги из библиотеки других известных приближенных царя Федора – Симеона Полоцкого и Сильвестра Медведева – был найден фрагмент Первого свода. По-видимому, это свидетельствует, что данный свод был уже неактуален [107]. Но тогда напрашивается такая гипотеза: Еврейновский и Румянцевский списки Второго свода появились на волне интереса к истории ВКЛ / Речи Посполитой в конце XVII в., но потом были забыты и (почти) исчезли из круга московского чтения.

Попробуем подвести итоги. Мы имеем в нашем распоряжении довольно ограниченное число рукописных артефактов, но все же можем констатировать наличие следующих тенденций:

1. В светских и католических церковных скрипториях ВКЛ текст Второго свода переписывали полностью, но нередко с некоторыми добавлениями (списки Ольшевский и Рачинского).

2. На территории Московии / России Второй свод воспроизводили целиком, без добавлений в двух случаях (списки Археологического общества и Еврейновский) и с небольшим продолжением в Румянцевском списке.

3. В православных же церковных скрипториях Речи Посполитой (на восточной периферии ВКЛ (?) [108] и в «украинских» землях) в первой половине – середине XVII в., по всей вероятности, материал «цензурировали», давали информацию выборочно. Как мы видели, это негативный отбор: пропущены легендарные сюжеты о полоцких князьях Палемоновичах (Патриарший список Б), походах Гедимины на Волынь и Киев (Тихонравовский список); правда, в обоих списках сохранен рассказ об основании Гедимином Вильны, столицы ВКЛ и одного из важнейших центров православия в будущем.

Разный подход к тексту Второго свода, по-видимому, следует объяснять тем, что в светских / католических скрипториях ВКЛ нарратив ВКЛ воспринимали как свой, для московских книжников этот материал был чужим, а для православных церковных книжников Речи Посполитой – отчасти своим. Также необходимо отметить, что наиболее интенсивная рецепция Второго свода наблюдалась на территории ВКЛ / Речи Посполитой, где появились копии списков (Рачинского и Ольшевский), а в самих кодексах (Рачинского и Ольшевском) встречаются многочисленные читательские глоссы. В московских же списках глоссы отсутствуют или их очень мало. Изучение бытования этих списков в русской среде в XVII–XVIII вв. остается задачей для будущих исследований.

[1] В некоторых списках – Хроника. Такое же название могло быть и у Третьего свода (его часто называют Хроникой Быховца). Об этом можно догадаться из Хроники Матвея Стрыйковского: *Ktora przedtym nigdy swiatła nie widziała. Kronika Polska Litewska / Żmodźka / y wszyskciey Rusi [...]* Przez Macieia Osostewiciusa Striykowskiego [...] w Krolewcu: v Gerzego Osterbergera, 1582. S. 48.

[2] Тому способствовало также 2-е издание Хроники Стрыйковского, осуществленное в 1766 г. Францишеком Богомольцем, см.: *Zbior Dziejopisow Polskich We Czterech Tomach Zawarty*. T. 2: *Kronika Macieia Strykowskiego [...]*. Warszawa, 1766.

[3] *Nora P. Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire // Representations*. 1989 (Spring). No. 26. , P. 21–22. Большим хроникам посвящен и раздел в коллективной монографии о французских

«местах памяти»; мы воспользовались переводом, см.: *Guenée B. The Grandes chroniques de France: The Roman of Kings (1274–1518) // Rethinking France. Vol. 4: Histories and Memories / under the direction of P. Nora; transl. directed by D. P. Jordan. Chicago; London, 2010. P. 205–230; ср.: Nora P. Introduction // Ibid. P. X.*

[4] *Guenée B. The Grandes chroniques de France. P. 218–223; Hedeman A. D. From France to Flanders: Revisualising the “Grandes chroniques de France” (Erm. fr. 88) // Западные рукописи и традиции их изучения. СПб., 2009. С. 167–188.*

[5] *Guenée B. The Grandes chroniques de France. P. 226.*

[6] *Nora P. Between Memory and History. P. 22.*

[7] *Guenée B. The Grandes chroniques de France. P. 210, 215–216 (Fig. 7.2–7.3).*

[8] *Улащик Н. Н. Введение в изучение белорусско-литовского летописания. М., 1985. С. 91, 101–102.*

[9] Данное число, конечно, несопоставимо с числом списков Больших хроник, см.: *Guenée B. The Grandes chroniques de France. P. 211–226; id. Die Grandes Chroniques des France. Die Geschichte eines Erfolges // Fouquet J. Die Bilder der Grandes Chroniques des France. Graz, 1987. S. 100. Однако следует учитывать диспропорцию культурного потенциала ВКЛ и Франции.*

[10] Рецепция Второго свода в письменности и культуре XVI–XVIII вв. – тема для отдельного разговора. Здесь, не вдаваясь в подробности, лишь коротко заметим, что схожей со списком Рачинского летописью широко пользовался Стрыйковский, когда писал свою Хронику.

[11] Это относится как к известным публикациям из серии ПСРЛ (Т. 16, 17 и 35), так и к монографии Н. Улащика, см.: *Улащик Н. Н. Введение в изучение белорусско-литовского летописания. В ней, как и в работах других исследователей (см., напр.: Jučas M. Lietuvos metraščiai ir kronikos. Vilnius, 2002), встречаются единичные замечания, касающиеся рецепции отдельных списков Второго свода. Вместе с тем мы должны отметить, что сборники (кодексы) Патриарший, Ольшевский и Рачинского изучали более основательно (ссылки на литературу см. ниже).*

[12] Это относится как к известным публикациям из серии ПСРЛ (Т. 16, 17 и 35), так и к монографии Н. Улащика, см.: *Улащик Н. Н. Введение в изучение белорусско-литовского летописания. В ней, как и в работах других исследователей (см., напр.: Jučas M. Lietuvos metraščiai ir kronikos. Vilnius, 2002), встречаются единичные замечания, касающиеся рецепции отдельных списков Второго свода. Вместе с тем мы должны отметить, что сборники (кодексы) Патриарший, Ольшевский и Рачинского изучали более основательно (ссылки на литературу см. ниже).*

[13] Литовская летопись по списку, находящемуся в библиотеке графа Красинского. СПб., 1893.

[14] Об их наличии в списке можно узнать по копии второй половины XIX в., см.: *Lietuvos mokslų akademijos Vrublevskių bibliotekos Rankraščių skyrius. F. 13–6. L. 1r–34r, 36r, 38r; F. 13–10. L. 1r–18r. Ср. также: Карский Е. Ф. О языке так называемых литовских летописей // Труды по белорусскому и другим славянским языкам. М., 1962 (=1894). С. 215; Лѣтописецъ Великого Кн(я)зства Литовско(го) и Жомоитского. (Паводле сьпіску гр. Рачынскага) / выданьне В. Ластоўскага коштам Беларускага цэнтру ў Літве). Коўна, 1925. С. 7 (фото страницы оригинала).*

[15] *Katalog rękopisów Biblioteki Ordynacyi Hr. Krasieńskich / oprac. przez F. Pułaskiego. Cz. 1. Warszawa, 1911. Nr 82; Карский Е. Ф. О языке так называемых литовских летописей. С. 211 (в литературе ошибочно указывают, что уже в 1833 г. сборник оказался в библиотеке Красинских, см.: Там же; Улащик Н. Н. Введение в изучение белорусско-литовского летописания. С. 55).*

[16] Текст обрывается на оборотной стороне листа (Л. 90 об.), записанной до конца.

[17] *Brückner A. Die Visio Tundali in böhmischer und russischer Uebersetzung // Archiv für slavische Philologie. Bd. XIII. Berlin, 1891. S. 199–212; Карский Е. Ф. О языке так называемых литовских летописей. С. 214; он же. Западнорусское сказание о Сивилле пророчице по рукописи XVI века.*

Варшава, 1898; Katalog rękopisów. Nr 82; Улащик Н. Н. Введение в изучение белорусско-литовского летописания. С. 55–57 (здесь «Александрия» не упомянута).

[18] Карский определил филигранные знаки весьма относительно, см.: Карский Е. Ф. О языке так называемых литовских летописей. С. 212. Ср. Улащик Н. Н. Введение в изучение белорусско-литовского летописания. С. 56.

[19] Biblioteka Narodowa. Rps 9100 III. На Л. 2r – его владельческая надпись. О Ясинском см.: Lietuvos katalikų dvasininkai XIV–XVI a. Vilnius, 2009. Nr. 1021; Balčienė I. Juzefo Jasinskio asmeninė biblioteka // Knygotyra. 1998. T. 34. P. 20–29.

[20] Дата проставлена в конце списка Статута (Л. 125r) перед списком летописи (Л. 132r–167v). Владельческая надпись Ясинского датирована 1551 г.: “*Sum R(everendi) d(omi)ni Iozeffi Iass[...] / Vilnen(sis), P(rae)p(osi)ti Skarbimirien(sis), Curati in Vitepsko, etc. [?] | 1551*”. Ее не совсем точную расшифровку см.: Kodeks Olszewski Chomińskich. Wielkiego Księstwa Litewskiego i Żmódzkiego kronika / podług rękopisu z 1550 roku wydał S. Ptaszycki. Wilno, 1907. S. VI (изд. 2-е: Warszawa; Lublin, 1932). Однако, на наш взгляд, нельзя признать обоснованным следующее прочтение: “*Summa rerum [...]*” (см.: Valikonytė I., Lazutka S., Gudavičius E. Pirmasis Lietuvos Statutas (1529). Vilnius, 2001. P. 106. Ср.: Lazutka S., Gudavičius E. Pirmasis Lietuvos Statutas = Лазутка С., Гудавичюс Э. Первый Литовский Статут. Т. 1. Vilnius, 1983. P. 128, 136).

[21] Grala H. Wokół dzieła i osoby Alberta Schlichtinga (Przyczynek do dziejów propagandy antymoskiewskiej w drugiej połowie XVI w.) // Studia Źródłoznawcze. T. 38, 2000. S. 36–37, 40, 42, 48.

[22] Lazutka S., Gudavičius E. Pirmasis Lietuvos Statutas. P. 138.

[23] Gudavičius E., Valikonytė I. Pirmojo Lietuvos Statuto vieta valstybės ir teisės istorijoje = The Place of the First Statute of Lithuania in the History of the State and the Law // Pirmasis Lietuvos Statutas = The First Statute of Lithuania. Vilnius, 2014. P. 21, 24.

В первой половине XVII в. им владел бывший ошмянский подстароста, член виленского православного братства Беняш Жданович Кривец, см. о нем: Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском Университете. 1859. Июль – сентябрь. Кн. 3. С. 29; Urzędnicy Wielkiego Księstwa Litewskiego. Spisy. T. 1: Województwo wileńskie. XIV–XVIII wiek / oprac. H. Lulewicz [i in.]. Warszawa, 2004. Nr 1576, 1579, 1723. Позднее он перешел к Кшиштофу Добкевичу, ловчему виленского воеводства и давнему слуге Богуслава Радзивилла, администратору его виленского двора, см.: Lazutka S., Gudavičius E. Pirmasis Lietuvos Statutas. P. 143–146; Balaišytė L. Bandomai atstatyti Radvilų rūmus Vilniuje po maskvėnų okupacijos // Menotyra. 2010. T. 17. Nr. 4. P. 333–350; Urzędnicy Wielkiego Księstwa Litewskiego. Spisy. T. 1. Nr. 495, 3183. См. в рукописи недатированную дарственную надпись Добкевича воеводе Михалу Довмонту-Сесицкому, которую исследователи относят к 1680–1690-м гг. (правда, в дедикации не указано название воеводства, см.: Biblioteka Narodowa. Rps 9100 III. L. 209v); известно, что Довмонт-Сесицкий с 1681 г. был воеводой минским, а с 1698 г. – воеводой мстиславским, см.: Lazutka S., Gudavičius E. Pirmasis Lietuvos Statutas. P. 144–146; Rachuba A. Siesicki (właściwie Dowmont Siesicki) Michał Kazimierz h. Bawola Głowa // Polski Słownik Biograficzny. T. XXXVII. Warszawa; Kraków, 1996–1997. S. 369–372. Как известно, магнаты и состоятельные шляхтичи любили собирать ценные рукописи, это считалось престижным, см.: Pomian K. Przeszłość jako przedmiot wiedzy. Warszawa, 2010. S. 134. Такие подарки, несомненно, ценили.

[24] Василь Воронин справедливо считает Кройничку самостоятельным сочинением, см.: Варонін В. “Wielkiego Księstwa Litewskiego Kroniczka krotko pisana” // Беларускі гістарычны агляд. Т. 11. Сш. 1–2 (20–21). 2004. С. 40–57.

[25] ПСРЛ. Т. 17. Стб. 471–472. Ком. 4. Как видно из списка Библиотеки Врублевских (LMAVB. RS. F 17–29), данный дефект имел место уже во второй половине XVIII в.

[26] Там же. Стб. 463.

- [27] Улащик Н. Н. Предисловие // ПСРЛ. Т. 35. М., 1980. С. 13; он же. Введение в изучение белорусско-литовского летописания. С. 59–60.
- [28] BJ 6135, см.: Inwentarz rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej. Nr 6001–7000. Część I: Nr 6001–6500. / oprac. A. Jałbrzykowska, J. Zathey. Kraków, 1962. S. 49–50.
- [29] В нем Похвала Сигизмунда Старого, летопись и некоторые другие тексты. Этот кодекс происходит с территории ВКЛ. С XIX в. он находился в Виленской публичной библиотеке – в фонде конфискованных коллекций шляхетских имений. Более ранние его владельцы не установлены, см.: LMAVB. RS. F 17–29. L. 1r–12r, 13r–14v.
- [30] Biblioteka Raczyńskich. Rkp. 94. S. 225–291.
- [31] Ptaszycki S. Dzieje rodów litewskich, jako materiały do archeologii historycznej // Ateneum. Pismo naukowe i literackie. 1888. T. III. Z. 3 (Ogólnego zbioru. T. L). S. 537; Веселовский А. Н. Из истории романа и повести. Материалы и исследования. Вып. 2: Славяно-романский отдел. СПб., 1888. С. 130–131 (здесь приведен фрагмент письма Пташицкого автору монографии).
- [32] Ср.: Николаеў М. Палата кнігапісная. Рукапісная кніга на Беларусі ў X–XVIII стагоддзях. Мн., 1993. С. 114 (автор расплывчато пишет о «новогрудском скриптории»).
- [33] Григорий Униховский – клиент православных князей Слуцких, позднее – кальвинистов биржанских Радзивиллов, см.: Скепьян А. А. Придворные последних князей слуцких // Miestas, dvaras, kaimas Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje ir Lenkijos Karalystėje XV–XVIII a. Vilnius, 2018. P. 244, 252.
- [34] Rkp 94 (между Л. 286 и 287); ПСРЛ. Т. 35. С. 170 (комм. Л).
- [35] В глоссу в одном случае даже перенесен текст из списка Летописи (о Гаштольде, сыне Трумпя [в др. списках – Грумпя], см. Л. 245). Это обстоятельство не учли издатели Т. 17 (ПСРЛ). Здесь текст глосс опущен за редкими исключениями. Упомянуты лишь те, которые издатели посчитали вставками. Следует отдать должное Н. Улащику, который опубликовал почти все кириллические, а также часть польских глосс, хотя и допустил при этом изрядное количество ошибок, см.: ПСРЛ. Т. 35.
- [36] Частично эту работу проделал еще Александер Брюкнер, см.: Brückner A. Ein weissrussischer Codex miscellaneus der Gräfllich-Raczyński'schen Bibliothek in Posen // Archiv für slavische Philologie. T. IX. Berlin, 1886. S. 345–391 (352–354, 390).
- С конца XVII в. (последняя датированная запись Униховских – 29 декабря 1672 г.) до 1830-х гг. рукопись принадлежала Радзивиллам (вероятнее всего, была им подарена Униховскими). Хотя большой заинтересованности в этой рукописи со стороны Радзивиллов выявить не удалось, о ней, безусловно, знали. Ею пользовался настоятель бельского монастыря базилиан Дмитрий Занкевич, в январе 1701 г. он сделал из нее «выписку» (на самом деле, вольный перевод на польский язык). Позднее, в XVIII в., был сделан список кодекса или же списка самой летописи; к сожалению, он сгорел в 1944 г., см.: Gudmantas K., Ryčkov A. Demetrijaus Zankiewicziaus Notifikacija apie Laurušavo vienuolyną, išrašyta iš senos rusiškos rankraštinių kronikos. (Šaltinio tyrimas ir publikacija) // Senoji Lietuvos literatūra. Kn. 34. 2012. P. 153–184; Kodeks Olszewski Chomińskich. S. V. Ср.: Карский Е. Ф. О языке так называемых литовских летописей. С. 209.
- Упомянутая «выписка» / «Нотификация» является классическим примером *legendae foundationis*. Она содержит рассказ об основателе Лавришевской обители Римонте-Лаврише, сыне великого князя Тройдена. Цель «выписки», кроме прочего, – обосновать фондуши «самого древнего монастыря Литвы», как называли Лавришевскую обитель базилиане.
- Базилиане хранили также оригинальные списки литовских летописей, но лишь Первого свода – в Супрасле и минском Свято-Духовом монастыре. Речь идет о хорошо нам известных Супрасльском и Никифоровском списках.
- [37] Lazutka S., Gudavičius E. Pirmasis Lietuvos Statutas. P. 139–145.

- [38] *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.*
- [39] Biblioteka Raczyńskich. Rkp. 94. S. 301–328 (S. 316 – маргинальные глоссы внука Григория Униховского Иеронима). Владельцами кодексов Ольшевского и Рачинского были представители первых поколений местных (поветовых) «бюрократов» ВКЛ после реформы 1564–1566 гг. Они были грамотными и располагали средствами для приобретения рукописных и печатных книг. Назовем их «хранителями коллективной памяти» ВКЛ, как это сделал бы Б. Гене. См.: *Gudmantas K. Ukmergės žemės teisėjas Paulius Daumantas-Siesickis ir jo dienoraštis // Egodokumentai ir privati Lietuvos erdvė XVI–XX a. Vilnius, 2013. P. 259–275 (особенно см. P. 263). Ср.: Vilimas D. Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės žemės teismo sistemos formavimasis (1564–1588). Vilnius, 2006. P. 105 и др.*
- [40] Rkp. 94. S. 225; *Gudmantas K. Žemaičių bajoro įrašai. P. 39.*
- [41] Rkp. 94. S. 262; *Lazutka S., Gudavičius E. Pirmasis Lietuvos Statutas. P. 144.*
- [42] *Lulewicz H. Gniewów o unię ciąg dalszy. Stosunki polsko – litewskie w latach 1569–1588. Warszawa, 2002. S. 239–340; Petrauskas R. Lietuvos diduomenė XIV a. pabaigoje – XV a.: Sudėtis–struktūra–valdžia. Vilnius, 2003. P. 224–225; Urzędnicy Wielkiego Księstwa Litewskiego. Spisy. T. 1. Nr. 1005, 1097.*
- [43] *Urzędnicy centralni i dostojnicy. Nr. 950; Воловичи – русины с Гродненщины (?), во второй половине XVI в. прочно вошедшие в правящую элиту ВКЛ. См.: Рыбчонак С. Паходжанне і радавод Валовічаў XV – пачатку XVII ст. // Валовічы ў гісторыі Вялікага Княства Літоўскага XV–XVIII стст. Мн., 2014. С. 15–107; Падалінскі У. Валовічы ў палітычным жыцці ВКЛ другой паловы XVI – пачатку XVII ст. // Там же. С. 315–332.*
- [44] См.: «Послание Полубенскому (1577)» // Послания Ивана Грозного / подг. текста Д. С. Лихачева и Я. С. Лурье; пер. и комм. Я. С. Лурье; под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1951. С. 203, 204; Помнікі старажытнай беларускай пісьменнасці / уклад. А. Ф. Коршунава. Мн., 1975. С. 87 (аргументы Кмиты по поводу «вырезания литвы» коварными «ляхами» заставляют вспомнить Хронику Быховца).
- [45] *Gudmantas K. Žemaičių bajoro įrašai. P. 36–37.*
- [46] Баркалабаўскі летапіс. [Т. 1]. Мн.: Беларуская энцыклапедыя імя Петруся Броўкі, 2013; [Т. 2] / Нацыянальная бібліятэка Беларусі, Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі. Мн.: Беларуская энцыклапедыя імя Петруся Броўкі, 2013. (В первом томе – факсимиле Летописи, во втором – вступительная статья А. Суши к ней, транскрипция Летописи и приложения; к сожалению, в транскрипции не указана фолиация оригинала.)
- [47] Летапісы і хронікі Вялікага Княства Літоўскага XV–XVII стст. / уклад., падрыхтоўка тэкстаў, прадмова і камментарыі В. А. Чамярыцкага. Мн., 2015. С. 67. Опираясь на текст памятника и следуя историографической традиции, Чемерицкий использует определение «Баркулабовский», а не «Баркалабовский», как Войтович и Суша, см.: Там же. С. 75.
- [48] О них см.: *Roszak S. Archiwa sarmackiej pamięci. Funkcje i znaczenie rękopiśmiennych ksiąg “silva rerum” w kulturze Rzeczypospolitej XVIII wieku. Toruń, 2004. Влияние «сильвичной» культуры Речи Посполитой на сборники, в составе которых находятся списки литовских летописей, – предмет для отдельного разговора. Здесь лишь заметим, что кодексы Ольшевский и Рачинского превратились в XVII в. в семейные книги шляхты ВКЛ.*
- [49] Он состоит из двух частей – Л. 1–70 об. и Л. 71–174.
- [50] Памятники куликовского цикла / гл. ред. Б. А. Рыбаков; ред. В. А. Кучкин. СПб., 1998. С. 96.
- [51] Ктиторами Кутеиновского монастыря были дочь Б. Соломерецкого Елена и ее муж Богдан Стеткевич. Елена была похоронена в Кутеиновской обители, а после ее смерти в 1640 г. ее муж основал в Баркулабове женский монастырь. См.: *Вайтовіч Н. Т. Баркулабаўскі летапіс. Мн., 1977.*

С. 37–39, 41; *Суша А.* Баркалабаўскі летапіс – унікальны помнік беларускага летапісання // Баркалабаўскі летапіс. [Т. 2]. С. 68–73; *Сліж Н.* Сямейныя адносіны і шлюбныя стратэгіі Саламярэцкіх у 16 – першай палове 17 ст. // Гістарычны альманах. 2005. Т. 11. С. 110.

И все же «кутеиновская» версия на данный момент выглядит более перспективной. Ее можно косвенно подкрепить еще одним аргументом: в переплете одной из книг библиотеки Симеона Полоцкого – Сильвестра Медведева недавно был найден фрагмент Первого свода, датируемый концом XV – началом XVI в., см.: *Hippisley A., Luk'janova E.* Simeon Polockij's Library. A Catalogue. Köln; Weimar; Wien, 2005. P. 17, 68; *Gudmantas K.* Keletas pastabų apie Maskvoje surastą Lietuvos metraščio fragmentą // *Chronicon Palatii Magnorum Ducum Lithuaniae*. Vol. 4. 2018. P. 438–443. Как известно, кутеиновские печатные станки, часть печатников и, по-видимому, некоторые печатные и рукописные материалы в 1676 г. оказались в Москве и в 1679 г. поступили в распоряжение «верхней» (дворцовой) типографии, которой заведовал Симеон Полоцкий, а после – Сильвестр Медведев, см.: *Абецедарский Л. С.* Белорусы в Москве XVII в. Из истории русско-белорусских связей. Мн., 1957. С. 47–48. Возможно, фрагмент или даже целый список Первого свода мог оказаться среди упомянутых кутеиновских материалов.

[52] Не будем забывать, что восточная часть ВКЛ почти все это время была оккупирована московскими войсками.

[53] Московский ученый также вносит существенные коррективы в датировку бумаги первой части сборника-конволюта: он относит ее к 1650-м, а не 1670-м гг., как это делает Войтович. Суша самостоятельного исследования бумаги не проводил, а повторил выводы своей предшественницы.

[54] Син 790. Л. 72, 174. Баркалабаўскі летапіс. [Т. 2]. С. 261, 545.

[55] ГИМ: Син 790. Л. 43–65, 83 об.–103 об., 135–136; ПСРЛ. Т. 17. С. VI–VII. Стб. 184–186.

[56] Там же. Л. 43.

[57] Там же. Л. 62–65.

[58] Там же. Л. 83 об.

[59] Там же. Л. 103 об.

[60] Там же. Л. 135 об. Похожие пропуски в этой части сборника, переписанной одним писцом, Войтович сводит к дефектам «оригинала» (антиграфа), см.: *Вайтовіч Н. Т.* Баркулабаўскі летапіс. С. 25. Заметим, однако, что причины такого поведения книжника отнюдь не прозрачны. Решающую роль в данном случае (само)цензура, вероятно, не сыграла, ведь самое полное описание Оршанской битвы с реестром московских пленников есть в списке А. О разгроме московской рати коротко вспоминает и Кройничка. Если же принять вывод В. Кучкина, утверждающего, что обе части сборника были переписаны примерно в одно время, то такой пропуск, наверное, объясним нежеланием повтора.

[61] РГБ ОР. Ф. 299. № 408. Л. 329–335 об.

[62] *Urbis Hierosolymae, quemadmodum ea Christi tempore floruit, et suburbanorum eius brevis descriptio [...] Christiano Adrichomio Delpho auctore. Coloniae Agrippinae: in officina Birckmannica, sumptibus Arnoldi Mylii, 1597* (1-е издание – 1584 г.); «западнорусский» перевод датируется 1598 г., см.: *Долгов С. И.* Русский перевод латинского описания Иерусалима // Труды Императорского московского археологического общества. Т. 12. М., 1888. С. 31–66 (о нашем сборнике см.: С. 39. Ср.: ПСРЛ. Т. 22. Ч. 2. Пг., 1914. С. VI–VII).

[63] *Розанов С.* Кройника 1636 року // Український науковий збірник. М.: Видання Українського Наукового Товариства у Києві, 1915. С. 21–30. Об Острожском летописце см.: *Мыцьк Ю.* Украинские летописи XVII века. Днепропетровск, 1978. С. 39–46; *он же.* Острозький літописець // Острозька давнина. Т. 1. Львів, 1995. С. 69–73.

[64] Там же. Л. 339 об. Филигрانی сборника мы находим в напрестольном Евангелии (Львов, 1636) и Евангелии учительном (Киев, 1637), см.: *Дианова Т. В.* Филигрانی XVII века по

старопечатным книгам Украины и Литвы из фонда ГИМ. Каталог. Москва, 1993. С. 139, 157 (№ 19, 21, 454).

[65] Это имя передано как *Пелеман* (Л. 329 об.), *Пелемон* (Л. 330).

[66] РГБ ОР. Ф. 299. № 408. Л. 332.

[67] Там же. Л. 333.

[68] Для сравнения, Патриарший список Б тоже начинается с заголовка одного из сюжетов (о «царе» Балаклаите). Ср. также заметки Михаила Тихомирова о сборнике рукописей «летописного содержания» XVII–XVIII вв. (Син 963) – в части, писанной «скорописью начала XVII в.», история Руси от полулегендарных времен Гостомысла также сокращена и даже пересказана, см.: *Тихомиров М. Н.* Летописные памятники б. Синодального (патриаршего) собрания // Исторические записки. 1942. Т. 13. С. 276. Более вольное обращение книжников с текстом, по-видимому, можно считать «знаком эпохи».

[69] «Не так с(ы)ну | [Влад]ислава Локе~~т~~[ка] Казимеру», см.: РГБ ОР. Ф. 299. № 408. Л. 332 об. (следует отметить, что в Тихонравовском списке прозвище отца Казимира Великого передано с ошибками – «Хвостеку» [!]).

[70] «Девниси~~и~~ Балабан милостию Б(о)жиею Православный[?]», см.: РГБ ОР. Ф. 299. № 408. Л. 335 об. О Балабане см.: *Флоря Б. Н.* Дионисий (Балабан-Тукальский; †1663, г. Корсунь) // Православная энциклопедия. Т. 15. С. 282–284; <http://www.pravenc.ru/text/178367.html>.

Сличение с известным нам автографом Дионисия Балабана (см. подтверждение привилегии Петра Могилы львовскому печатнику Михаилу Слезке от 1639 г.: РНБ ОР. Ф. 588. Оп. 3. Ед. хр. 318) положительного результата не дало, хотя следует отметить, что в отличие от подтверждения запись в Тихонравовском сборнике имеет частный характер, поэтому полное совпадение почерка вряд ли возможно.

В последнее время исследователи обратили внимание на интерес киевских церковных иерархов к историческим кодексам, см., напр.: *Chronica Galiciano-Voliniana. Chronica Romanovicianae / ediderunt, praefatione notisque instruxerunt Dariusz Dąbrowski et Hadrianus Jusupowicz* (Monumenta Poloniae Historica. Nova series. T. XVI). Cracoviae–Varsoviae, 2017. P. XIV–XV, XVIII; *Jusupowicz A.* Kronika halicko-wolyńska (Kronika Romanowiczów) w latopisarskiej kolekcji historycznej. Kraków, 2019. S. 9–13. В нашем случае выводы делать пока преждевременно.

[71] В то же время (по крайней мере, в XVII в.) Второй свод в центральных регионах ВКЛ уже не переписывали. Вероятно, потому что его вытеснила Хроника М. Стрыйковского (1582) и другая схожая печатная продукция, как то: Хроника Марцина и Иоахима Бельских (1597), польские версии исторических сочинений Алессандро Гваньини (1611) и Марцина Кромера (1611).

[72] Подробнее см.: *Gudmantas K.* Hagiografinė Paraskovijos-Praksedos istorija Lietuvos metraščiuose // *Lietuva – Italija: šimtmečių ryšiai / sud. D. Mitrulevičiūtė.* Vilnius, 2016. P. 280–299.

[73] По мнению Томаша Кемпы, в Хронике отражены взгляды князя Соломерецкого, который, как и ее автор, являлся противником Берестейской церковной унии (1596), вместе с тем был лоялен Речи Посполитой. Со ссылкой на польскоязычную корреспонденцию князя Т. Кемпа называет Соломерецкого «значительно полонизированным», см.: *Kempa T.* Bohdan Iwanowicz Sołomerecki // *Polski Słownik Biograficzny.* Т. XL. Warszawa; Kraków, 2000–2001. S. 326.

Культурная / языковая полонизация элиты ВКЛ, особенно усилившаяся после Люблинской унии (1569) – общеизвестный факт. В этой связи следует говорить о европеизации высшего сословия; см., напр.: *Gudavičius E.* Lietuvos europėjimo kelias. Vilnius, 2002. P. 208, 210 и др.

Патриарший сборник, особенно его антиграф(ы), несомненно, является памятником письменной культуры ВКЛ. Одна из составных частей сборника – описание Прикаспийского региона – адресовано «для ведомости людем рицерским у великом Княжестве Литовскомъ» (Л. 137). Ср.: *Баркалабаўскі летапіс.* [Т. 2]. С. 454–455.

- [74] Баркалабаўскі летапіс. [Т. 2]. С. 465. В то же время нельзя забывать, что до 1596 г. Могилевщина вместе с Баркулабово относилась к Полоцкой епархии, см.: *Вайтовіч Н. Т.* Баркулабаўскі летапіс. С. 37.
- [75] Об этом подробнее см.: *Gudmantas K.* Nagiografinė Paraskovijos-Praksedos istorija. P. 296–297.
- [76] Правда, переписчик опустил здесь «титул» Парасковии-Пракседы (он есть в других списках) – *святая, święta, swiataja*, см.: РГБ ОР. Ф. 299. № 408. Л. 331 об.
- [77] *Sysyn F. E.* Recovering the ancient and recent past: the shaping of memory and identity in early modern Ukraine // *Eighteen-Century Studies*. Vol. 35. No. 1 (Fall, 2001). P. 77–84 (особенно см. P. 78); *Шевченко І.* Україна між Сходом і Заходом: Нариси з історії культури до початку 18 століття / авториз. переклад з анг. М. Габлевич. 2-е вид. Львів, 2014. С. 173–175, 210, 219–220. *Jakowenko N.* Druga strona lustra: Z historii wyobrażeń i idei na Ukrainie XVI–XVII wieku. Warszawa, 2010. S. 306–308 и др., (особенно см. S. 343–351). Иногда пишут о своего рода «историографической программе» киевского митрополита Петра Могилы (1632–1647), см.: *Клосс Б. М.* Предисловие к изданию 1998 г. // ПСРЛ. Т. 2. М., 1998. С. L–N. Ср. критику: *Chronica Galiciano-Voliniana*. P. XIV–XV. В то же время наличие списка Острожского летописца в сборнике дает возможность хотя бы косвенно связать его происхождение с Острожским кружком интеллектуалов, участники которого в 1620–1630-е гг. перекочевали в Киев и другие центры православной книжности (этой миграции часть своего доклада на конференции в Варшавском университете 13 сентября 2018 г. посвятил Василий Ульяновский). Именно таким «мигрантом», осевшим в Киеве, был продолжатель Острожского летописца, автор его Музейной редакции, см.: *Мицик Ю.* Острозький літописець. С. 70.
- [78] Об историческом каноне, селекции и забвении см.: *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci* / red. M. Saryusz-Wolska, R. Traba. Warszawa, 2014. S. 182–186, 545–550; *Assmann A.* Między historią a pamięcią. Antologia / red. M. Saryusz-Wolska. Warszawa, 2013. S. 74–88 (Алейда Ассманн использует термин «культурный канон»). Интересно, что исследователи обнаруживают наличие украинского языкового влияния в Патриаршем сборнике, см.: *Вайтовіч Н. Т.* Баркулабаўскі летапіс. С. 37; *Суша А.* Баркалабаўскі летапіс – унікальний пам'ятник. С. 91–92. Это объясняется тем, что Могилевщина после 1596 г. подчинялась Киеву.
- [79] *Ластовський В.* Легенда про походження міста Черкаси та її реальність // Часопис української історії. 2015. Вип. 32; *он же.* Перша згадка Черкас як проблема використання джерел в історіографії // Переяславський літопис. Вип. 9. 2016. Автор полагает, что источником этой легенды была Хроника Быховца (т. е. Третий свод), но, как мы знаем, этот сюжет присутствует уже во Втором своде.
- [80] ПСРЛ. Т. 40. СПб., 2003. С. 128.
- [81] *Сафонович Ф.* Хроніка з літописців стародавніх / підг. Ю. А. Мицик, В. М. Кравченко. К., 1992. С. 176.
- [82] Киевский синопсис или краткое собрание от различных летописцев о начале Славенороссийского народа и первоначальных князех богоспасаемого града Киева. К., 1836. С. 193–195; Синопсис київський (1674) / упоряд., адаптувала українською мовою, склала додатки і примітки Ірина Жиленко (<http://litopys.org.ua/synopsis/syn.htm>). Как известно, Синопсис опирается на Хронику М. Стрыйковского, но его авторы иначе подходят к оценке тех или иных событий, ср.: *Ktora przedtym nigdy swiatła nie widziała*. S. 394–396.
- [83] Київський летопись першої чверті XVII ст. // Український історичний журнал. 1989. № 2. С. 117; *Русина О.* Київська виправа Гедими́на (Текстологічний аспект проблеми) // Записки Наукового товариства імені Шевченка. 1996. Т. 231. С. 149. В статье Е. Русиной см. также об украинских источниках, в которых говорится о походе Гедими́на: Там же. С. 149–150. И все-таки мы вынуждены констатировать, что инвентаризация сообщений украинских нарративных источников о походах Гедими́на еще не проведена.

[84] ПСРЛ. Т. 32. С. 193–194; *Улащик Н. Н.* Введение в изучение белорусско-литовского летописания. С. 219–220. М. Панцырный, как считает Н. Улащик, мог быть православным, но это свое предположение ученый никак не аргументирует. Судя по тексту хроники и социально-историческому контексту, Панцырный все-таки, скорее всего, был униатом, но происходил из православной семьи, об этом см. подробнее: *Макараў М.* Ад пасада да магдэбургіі: прававое становішча насельніцтва местаў Беларускага Падзвіння ў XIV – першай палове XVII ст. Мн., 2008. С. 111, 202–204.

[85] Его источником, по-видимому, была Хроника М. Стрыйковского и какие-то другие произведения. Так, Лиздейко назван Радзивиллом в «Гонце добродетели» М. Стрыйковского, см.: *Goniec Cnothy / do Prawych Slachćiczow / przez Matysa Strykowiusa uczyniony [...]* W Krakowie: v Masyeua Wirzbięty [...], 1574. L. Pii.

[86] При этом М. Панцырный опускает основание Трок как второстепенный сегмент сюжета, но подчеркивает его «городскую» составляющую: под его пером сюжет даже обретает несколько комичную окраску – вой 100 волков во сне Гедимины (оригинальная интерпретация автора Витебской хроники) якобы знаменует будущих виленских мещан.

[87] РГБ ОР. Ф. 37. № 435. Л. 99; [*Вахевич Б. А.*] Западнорусская летопись по списку Румянцевскаго музея // Записки Императорскаго Одесскаго Общества Истории и Древностей. Т. XXIV. Одесса, 1902. С. 212–213; ПСРЛ. Т. 17. Стб. 294; Разрядная книга 1475–1598 гг. М., 1966. С. 224. В списке имеется дефект – выпали 2 листа (между Л. 90 и Л. 91 и между Л. 96 и Л. 97). Ср.: *Улащик Н. Н.* Введение в изучение белорусско-литовского летописания. С. 63–64.

[88] РГБ ОР. Ф. 37. № 435. Л. 1; [*Вахевич Б. А.*] Западнорусская летопись. С. 214.

[89] О нем см.: *Буланин Д. М., Турилов А. А.* Сказание о Словене и Русе // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. Ч. 3. СПб., 1998. С. 444–447. Схожий пример ошибочного отождествления в другом московском сборнике конца XVII в. из Погодинского собрания приведен в: *Waugh D. C.* The Great Turkes Defiance. Columbus, Ohio: Slavica Publishers Inc, 1978. P. 231.

[90] РГАДА. Ф. 181. № 76. Л. 435–436 об.

[91] Там же. Л. 185.

[92] Там же. Л. 319.

[93] РГАДА. Ф. 181. № 76. Л. 440. В литературе при переводе даты «от сотворения мира» ошибочно указан 1690 г. – был проигнорирован использовавшийся книжниками того времени сентябрьский стиль.

[94] Там же. Л. 441. Список находится в: Л. 441–534 об.

[95] Там же. С. V.

[96] Там же. С. III.

[97] Там же. Оп. 1. Л. 181.

[98] РНБ ОР. Ф. 659. Оп. 1. № 43. Л. 43–73. Ср.: *Улащик Н. Н.* Введение в изучение белорусско-литовского летописания. С. 51–52.

[99] Между Л. 61 и 62.

[100] *Waugh D. C.* The Great Turkes Defiance. P. 228, 229 и др.; *Шамин С. М.* Куранты столетия: Европейская пресса в России и возникновение русской периодической печати. М.; СПб., 2011. С. 300 и др.; *он же.* Выписки о положении дел в Польше после взятия турками Каменца Подольского в 1672 году: о влиянии европейской прессы на русскую книжность // Русское средневековье: Сб. статей в честь профессора Юрия Георгиевича Алексеева. М., 2012. С. 852–858.

[101] Во второй половине XX в. (по-видимому, в 1960–1970-е гг.) рукопись получила новый (твердый) переплет, а по описанию Прозоровского (1879) Пташицкого и Шахматова (1907), переплет был мягким. Для форзацев рукописи использованы деловые бумаги середины XIX в. (две грамоты на официальных бланках Вологодской губернской строительной и дорожной комиссии, на фрагменте одной грамоты видна дата – 03.02.1859).

[102] «Сия || Кни||га, || гла||голе||мая || лѣ||то||пи||сець, || Бро||нни||цкои || округи || Песо||че||нскои || деся||тины, || села || Сло||бо||дина, || ц(е)ркви || Покрова || Прес(вя)тыя || Б(огороди)цы || Іерея || Василя || Маркова || собственная || ево [...] а оная || подпись || действительно || подписана || моею || десною || рукою || 1780-го || года», см.: РГБ ОР. Ф. 37. № 435. Л. 12–67. Ср. похожую запись на Л. 176 об., датированную 19.12.1788; [Вахевич Б. А.] Западнорусская летопись. С. 214; Улащик Н. Н. Введение в изучение белорусско-литовского летописания. С. 62. Теперь это в Московской области, в 60 км на юго-восток от Москвы. Данное обстоятельство позволяет гипотетически связать само появление сборника с Москвой, с государевым двором. Уже упомянутый Погодинский сборник появился в окружении двора, «которое испытывало влияние польской и украинской культуры» (*“The manuscript is of particular interest because of its connections with the court circles in late Muscovy that were influenced by Polish and Ukrainian culture”*), см.: Waugh D. C. The Great Turkes Defiance. P. 229–235 (цит. см.: P. 235).

[103] Ср. Jacson H. J. Marginalia: Readers Writing in Books. New Haven; London: Yale University Press, 2001; Sherman W. H. Used Books: Marking Readers in Renaissance England. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008. Комментирование характерно и для читателей Речи Посполитой. Было бы интересно сравнить читательские практики в Речи Посполитой и России.

[104] См.: Кошелева О. Доверять ли свидетельствам иностранцев, побывавших в России? // Повседневные практики Средневековья и Нового времени: от информации уникальной к информации верифицируемой / отв. ред. О. И. Тогоева. М., 2015. С. 114–118; она же. Свое и чужое слово как правда и ложь (работа русских книжников XVII века над главой о Московии в «Космографии» Герарда Меркатора) // Международная конференция «Маргиналии-2017: границы культуры и текста». Торжок (Тверская обл. России). 29 сентября – 1 октября 2017. Тезисы докладов / под ред. А. Г. Кравецкого, М. Ю. Михеева (<http://uni-persona.srcc.msu.ru/site/conf/marginalii-2017/thesis.htm> [01.08.2018]).

[105] Соболевский А. И. Западное влияние на литературу Московской Руси XV–XVII веков. СПб., 1899; Sielicki F. Kronikarze polscy w latopisarstwie i dawniej historiografii ruskiej // Slavia Orientalis. 1965. R. XIV. Nr. 2. S. 143–178; Rogov A. И. Русско-польские литературные связи в эпоху Возрождения (Стрыйковский и его хроника). М., 1966. С. 259–293, 308; Николаев С. И. Хроника Александра Гваньини // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. Ч. 4. СПб., 2004. С. 205–207; Николаев С. И., Салмина М. А. Хроника Мацея Стрыйковского // Там же. С. 215–218; Буланин Д. М., Николаев С. И., Салмина М. А. Хроника Павла Пясецкого // Там же. С. 218–219. Śnieżko D. Kronika wszytkiego świata Marcina Bielskiego: Pogranicze diskursów. Szczecin, 2004. S. 285–289; Николаев С. И. Русско-польские литературные связи XVI–XVIII вв.: Библиографические материалы. СПб., 2008; Watson C. Tradition and translation: Maciej Strykowski’s Polish chronicle in seventeenth-century Russian manuscripts. Uppsala, 2012; Бычкова М. Е. Русско-литовская знать XV–XVII вв. Источниковедение. Генеалогия. Геральдика. М., 2012. С. 138–143, 147, 262–264.

[106] Rogov A. И. Русско-польские литературные связи. С. 283–284; Лебедева И. Н. Личная библиотека царя Федора Алексеевича // Книга в России XVIII – середины XIX в. Л., 1989. С. 87; Николаев С. И., Салмина М. А. Хроника Мацея Стрыйковского. С. 215–218; Ерусалимский К. Ю. Сборник Курбского. Т. I: Исследование книжной культуры. М., 2009. С. 134–135; Watson C. Tradition and translation. P. 49–55, 57 и др.

[107] Gudmantas K. Keletas pastabų. P. 441–442.

[108] Повторим: до сих остается под вопросом, где Патриаршие списки появились.

[illegible]

Вскнажати литоскоид

utroque p[er] Samuilu[m] NA X:2
 Plitenyskie
 Panowam
 Grugi witew

[illegible]

Ил. 1. Список Рачинского; маргиналии Григория Униховского [?], отмечающие воцарение второй династии великих князей литовских – Китаवрусов. Biblioteka Raczyńskich, Rkp. 94. S. 234.

Витовт – герой Литвы, Ольгерд – герой Руси

Труды, созданные интеллектуалами Великого княжества Литовского (далее – ВКЛ), в абсолютном своем большинстве касаются государственно-политической и религиозной тематик. Проблематику этнокультурного начала реконструировать на их основе сложно. Независимо от того, какими были причины такого положения дел, его следствием является то, что сегодня мы сталкиваемся с ситуацией, когда в качестве «мест памяти» руси XV–XVI вв. выступают объекты, связанные в основном с политической историей и религиозными культами. Среди них и исторические фигуры, конституирующие национальное мифотворчество в дальнейшем. На двух таких из истории ВКЛ мы и остановимся.

Великий князь литовский Ольгерд (1345–1377) – выдающийся государственный деятель и полководец, который сильно расширил границы своих владений и превратил ВКЛ в ведущую державу Восточной Европы. Согласно свидетельствам многочисленных источников XIV–XVI вв., у него было 12 сыновей. Великий князь рассматривал возможность крещения и по греческому, и по латинскому обряду, но так до конца жизни и остался язычником.

А Витовт (1392–1430) – пожалуй, самым известный великий князь литовский. Придя к власти в результате тяжелой борьбы, в конце жизни он уже принадлежал к числу самых могущественных государей Восточной и Центральной Европы. Витовт был одним из главных творцов победы ВКЛ и Королевства Польского над Тевтонским орденом в эпохальной Грюнвальдской битве (1410). Трижды сменив веру и остановившись в конце концов на католичестве, Витовт много сделал для его утверждения и преобладания в государстве. Однако своей заветной цели – королевской короны – он так и не достиг.

Ольгерд и Витовт прославились в истории как правители, при которых ВКЛ достигло своего наивысшего могущества. Сегодня они входят в пантеоны тех наций, которые считают ВКЛ своей исторической колыбелью. Они стали их важными «местами памяти».

В историографии неоднократно указывали, что культ Витовта начал складываться еще при его жизни. Прекрасным свидетельством тому служит Похвала Витовта – панегирическое произведение, созданное в последние годы его правления (предположительно в 1428) в Смоленске в среде местного православного духовенства [1]. Мастерски написанное, яркое, оно обрело популярность (существует четыре редакции этого памятника) и вошло в состав большинства белорусско-литовских летописей [2]. Именно Похвала и положила начало культу Витовта.

С течением времени культ Витовта развивался, а образ великого князя претерпел значительную трансформацию. Какие-то его составляющие уходили в прошлое или отступали на второй план, а какие-то, наоборот, добавлялись и становились приоритетными. Большинство произведений говорит о Витовте отрывочно, обращая внимание на то или иное его качество или заслугу. Однако есть и те, в которых авторы стремились отразить всю многогранность этой исторической фигуры. В частности, «Песнь о зубре» (1523) Миколая Гусовского. Великий князь литовский предстает в ней идеальным, к тому же обладающим привлекательным набором личных достоинств государем, заслуги которого перед страной трудно переоценить. Он:

- могущественный правитель, которого уважают соседи и боятся враги;
- выдающийся полководец, доблестный и смелый воин;
- строгий, но справедливый судья;
- непримиримый борец с подкупам и жадностью чиновников и судей;
- креститель Литвы, щедрый к Католической церкви;
- правитель, при котором ВКЛ достигло наибольшего величия – своего «золотого века».

В других источниках ренессансной эпохи Витовт нередко выступает и как крупный законодатель, обеспечивший ВКЛ собственными образцовыми законами [3].

Витовт был похоронен в кафедральном соборе Святого Станислава в Вильне – по свидетельству Хроники Быховца (далее – ХрБ), «в хоре на левой стороне, подле дверей закристейных» [4]. Дополнительный авторитет этому храму придавало то, что он стал местом последнего упокоения и других великих князей литовских, а также членов их семей и видных государственных и церковных деятелей ВКЛ. Так, например, там до сих пор сохранились мраморные надгробия виленского воеводы и кацлера ВКЛ Альбрехта Гаштольда и виленского епископа Павла Гольшанского. Там же некогда были вывешены знамена вражеских войск, разгромленных литвинами в победоносных битвах. По свидетельству Михалона Литвина, это были стяги русинов, московитов, немцев и других, всего около 300 [5]. Другой источник сообщает, что туда попала половина знамен крестоносцев, разбитых под Грюнвальдом, тогда как вторая половина оказалась в Кракове [6]. То есть собор постепенно превратился в настоящий пантеон ВКЛ, место поклонения, памяти и славы его народа. Храм был католический, однако вряд ли он был закрыт для посещения представителям других конфессий.

Когда в 1530 г. в Вильне случился пожар, который на две трети уничтожил город, сильно пострадал и собор Святого Станислава. Он был восстановлен по приказу жены Сигизмунда I Старого королевы Боны. По всей видимости, она считала, что его основателем был Витовт, в связи с чем распорядилась выбить памятную табличку этому «славному государю, ...который имел величайшие заслуги перед своим отечеством». А несколько десятилетий спустя, в 1573 г., виленский епископ Валериан Протасевич поставил «благодетелю этого храма» памятник в алтаре, а под памятником перезахоронил его останки, ранее остававшиеся без должного почитания. Здесь мы имеем дело с явной мифологизацией фигуры Витовта, в т. ч. приписыванием ему чужих заслуг. Так, документально подтверждено, что основателем кафедрального костела в Вильне на самом деле был вовсе не Витовт, а его двоюродный брат, король польский и великий князь литовский Ягайло (Владислав II) [7]. И все же со временем именно за Витовтом закрепилась устойчивая слава государя – крестителя Литвы. Некоторые источники прямо величают Витовта апостолом [8], а для составителей ХрБ он – «второй апостол Божий». В Хронике перечислены и те заслуги, за которые он получил от соотечественников такой громкий титул: сын Кейстута крестил Жемайтию; он учредил в ней епископство и построил в одном из тамошних поселений – Медниках (Ворнянах) – кафедральный собор; он обратил в христианство всю Завилейскую Литву и основал на ее землях множество костелов [9].

Правда, Витовту пришлось делить честь крестителя родной страны и народа с Ягайло. Именно в отношении Ягайло впервые прозвучала формула «апостол Литвы». В своей знаменитой хронике Ян Длугош так писал о нем: «Он обратил литовский и жемайтский народ своими трудами в католическую веру, так что по праву может называться крестителем и апостолом этих народов» [10]. Как видно, в разных по своему происхождению источниках трактовка роли Ягайло и Витовта в крещении Литвы и Жемайтии серьезным образом расходятся. Сама идея именовать апостолом государя-крестителя Литвы родилась, очевидно, в Польше и сначала относилась к Ягайло. Однако через какое-то время она прижилась в ВКЛ, пришлась там по вкусу и была перенесена на Витовта, которого стали считать вторым апостолом Литвы. А слава первого апостола осталась за Ягайло. Основателя королевской династии уже сложно было лишить ее. Более того, эта затея выглядела бы довольно рискованно. В первой половине XVI в., когда были написаны Похвала короля Жигимонта и ХрБ, на тронах и Польши, и ВКЛ все еще восседали Ягеллоны.

Сакральные объекты вообще сыграли в формировании культа Витовта большую роль. С его именем связывали – в одних случаях оправданно, в других нет – целый ряд костелов и монастырей. Витовт начинал свой путь к власти с позиции брестского и гродненского князя. В Гродно он построил храм, который в дальнейшем называли Фарой Витовта. Тот простоял столетия, пока не был взорван в 1961 г. А в Бресте его стараниям приписывали основание местного монастыря августинцев. Именно отсюда происходит широко известный живописный

портрет Витовта – один из самых ранних сохранившихся до сих пор. Он относится ко второй половине XVII в., правда, о его аутентичности не приходится говорить (достоверные изображения князя неизвестны). Однако сам факт создания портрета более чем через три столетия после смерти его героя говорит о многом. И не вызывает никакого сомнения то, что Витовта хорошо помнили в городе над Бугом. Понятно также, что это был ктиторский портрет. Упомянем еще, что на знаменитой карте ВКЛ авторства Т. Маковского, которая была издана в 1613 г. в Амстердаме, у самого истока Западной Двины обозначен «костел Витовта» (*ecclesia Vitoldi*). Из перечисленного видно, что фигура великого князя литовского была укоренена в исторической памяти ВКЛ. А сакральная привязка имени князя к храмам и монастырям, безусловно, еще больше способствовала этому.

Авторитетность Витовта для потомков можно подкрепить практикой имянаречения представителей правящей ягеллонской династии. Четвертый сын Казимира IV Ягеллончика Александр (и ему тоже суждено было стать великим князем литовским), родившийся в 1461 г., был назван так, по всей видимости, именно в честь Витовта, получившего после крещения имя Александр. Что же касается культа Витовта в более широких – например, шляхетских – кругах, то здесь трудно делать какие-то определенные выводы, поскольку свидетельствовать о нем могло не только его (данное от рождения) языческое, но и христианское имя. Имя же Александр отнюдь не было редким в той же шляхетской среде.

Память о великом князе сохранялась, однако, не только в привилегированных слоях общества. Она нашла свое отражение и, например, в пьесах иезуитских школьных театров XVII–XVIII вв. [11] Авторами и постановщиками исторических драм, посвященных Витовту, были преподаватели коллегиумов, а на сцене выступали их ученики. Школьный театр имел в то время немалую популярность, спектакли показывали не только учащимся и наставникам, но и более широкой публике, и в первую очередь горожанам и шляхте.

Не забывал Витовта и простой народ. Самые разные письменные источники XV–XVIII вв. (позже также фольклористы XIX–XX вв.) зафиксировали в землях ВКЛ множество «Витовтовых» дорог, мостов, бродов, гатей, гор, колодцев и других объектов [12]. Топонимы с именем Витовта были распространены в народной среде уже в XV столетии. Особенно много их зафиксировано в центральной и северо-восточной частях сегодняшней Беларуси. Кроме того, микротопонимы этой группы известны в районе литовского Тракая (Трок) и на Смоленщине [13]. Северо-восточный ареал этих наименований показывает общее направление военных походов Витовта, в частности на Витебск и Смоленск, напоминает о реальных исторических событиях. Правда, аналогичные топонимы встречаются и во многих других местностях сегодняшних Беларуси и Литвы, а также на территории современной Украины. В целом же их распространение сложно ограничить какой-либо одной историко-географической областью: они есть в разных землях, входивших когда-то в ВКЛ. Их связь с конкретными историческими событиями также не всегда удастся проследить.

Витовт стал общим героем для населения разных регионов ВКЛ и разных социальных слоев. И это представляется особенно важным и характерным, поскольку свидетельствует о том, что процесс мемориализации образа Витовта охватил все ступени социальной лестницы ВКЛ и всю его территорию.

Сегодня фигура Витовта воспринимается как исключительно важная и вообще одна из главных в первую очередь для этнических литовцев. Действительно, в источниках XVI в. прослеживается тесная привязка Витовта именно к литве. Такой ее ярый патриот, как Михалон Литвин, называет Витовта «нашим героем» [14], а Матей Стрыйковский – литовским Геркулесом. Однако здесь следует иметь в виду, что исторически термины *Lithuanus* (лат.) и *Litwin* (польск.) могут быть переведены на современный язык не только как «литовец», но и как «литвин», а это далеко не одно и то же. И если у Михалона Литвина *Lithuani* – несомненно, этнические литовцы, то уже у Стрыйковского все не так однозначно.

Г. Мицкунайте, которая посвятила формированию образа Витовта специальное и весьма глубокое исследование, отмечает, что он был важен, по крайней мере в XVI в., не столько в контексте формирования литовской этнокультурной общности, сколько в связи со складыванием общности «граждан Великого Княжества» [15], которую вполне можно понимать как его политический народ.

В сегодняшнем понимании категории «этнос» Витовт был наиболее близок литовцам. Он происходил из литвы, исповедовал католичество, которое одновременно с ним приняли и его соплеменники, явно питал особую привязанность именно к Литве и Жемайтии и т. д. Однако как символ, объединяющий и сплачивающий, Витовта акцептировала и та часть православных (русских) жителей ВКЛ, которая участвовала в зачинавшемся, по нашему мнению, во второй половине XV в. процессе зарождения литвинской нации, характерной чертой которой была в т. ч. поликонфессиональность [16]. Как известно, в борьбе за власть и влияние Витовт неоднократно менял вероисповедание: язычник, католик, православный, наконец, снова католик. То, что на определенном этапе жизни он был адептом восточного христианства, было на руку православным ВКЛ, и они использовали это обстоятельство. Неслучайно две поздние (середины XVI в.) белорусско-литовские летописи – Быховца и Евреиновская – упоминают не только переход Витовта в православие, но и его православное имя Юрий [17]. (С большой вероятностью авторами этих летописей были православные.) Таким образом, с точки зрения его персональной «конфессиональной» истории и легенды Витовт неплохо подходил на роль символа (несостоявшейся) литвинской нации. По крайней мере, он не должен был вызывать однозначной антипатии ни у одной из конфессий, распространенных в ВКЛ.

Имя Витовта долгое время было памятно в разных кругах ВКЛ из-за того, что его деятельность оставила глубокий след в самых разных сферах жизни Княжества. Ведя масштабные войны, Витовт постоянно нуждался в пополнении своей армии. В результате в ее ряды влились многочисленные представители нижних социальных страт. Витовт активно наделял их землями на основе жалованных грамот – привилеев. Он был первым великим князем литовским, который ввел в практику массовую выдачу документов своим подданным – и частным лицам, и корпорациям. Их хранили не только как юридические и имущественные акты, но и как своего рода реликвии. На грамоты Витовта часто ссылались издатели позднейших документов, поскольку эти древние акты имели для них большой вес. В перечнях государей, привилеев которых подтверждали в дальнейшем, имя Витовта обычно стояло на первом месте. Это означает, что выданные им документы были самыми ранними и важными из всех упомянутых.

Героическая легенда Витовта, по-видимому, обрела еще большую популярность среди литвинов в тот период, когда ВКЛ стало утрачивать свои позиции, т. е. с конца XV в.: Москва предприняла тогда первый натиск на своего западного соседа. Военные неудачи, которые ВКЛ регулярно терпело в дальнейшем, и быстрое сокращение его территории на востоке должны были вызывать у литвинов ностальгические чувства по прежним славным временам. И, судя по самым разным источникам, литвины отождествляли их именно с годами правления Витовта. Память о них, особенно на контрасте, также играла консолидирующую роль.

Возможно, культ другого великого князя литовского, – Ольгерда – был выражен не так ярко, как культ Витовта. Тем не менее в контексте раннемодерного нациогенеза он также сыграл заметную роль. Правда, здесь мы должны вести речь о консолидации уже не литвы, а руси ВКЛ.

Первые следы почитания Ольгерда мы находим, как ни странно, в летописании Северо-Восточной Руси. В целом ряде его памятников под 1377 г. в связи со смертью Ольгерда помещен сравнительно большой рассказ о нем. И несмотря на то что ему дана здесь неоднозначная характеристика, сам факт, что летописец-христианин наделил князя-язычника в т. ч. положительными чертами, говорит о многом. В дальнейшем Ольгерд хоть и не был забыт, однако явно оказался в тени собственного сына Ягайло и племянника Витовта. Они преследовали цель собственного прославления, и конкуренты им не были нужны. К тому же Ольгерд был

язычником, и христианам-неофитам Ягайло и Витовту нежелательно было выказывать по отношению к нему излишнюю симпатию.

Новые попытки глорификации Ольгерда после продолжительного периода замалчивания были предприняты составителем ХрБ в 1530-е – начале 1540-х гг. Ольгерд предстает в ней в первую очередь как крупный полководец и государственный деятель. Особо отмечен его успешный поход на Москву, в результате которого Ольгерд сумел продвинуть границы своих владений «по Можайск и по Коломну». Кстати, по версии ХрБ, которую затем перенял и Стрыйковский, он совершил его из Витебска. Ольгерду приписано православное вероисповедание, которое тот якобы принял ради женитьбы на витебской княжне. Несмотря на то что вся литовская знать осталась тогда в язычестве, великий князь «не чынил им силы и в веру свою не вернул». Не возражал Ольгерд и против распространения католичества. Когда жители Вильни, язычники, сожгли францисканский монастырь и убили при этом 14 монахов, он жестоко покарал их, казнив 500 человек [18]. В общем, Ольгерд предстает христианнейшим правителем, придерживающимся православия, но толерантным к католичеству, не принуждающим соплеменников к крещению, но пресекающим веронетерпимость. Вероятно, этот образ соответствовал ценностным ориентирам самого летописца.

Правда, здесь приходят на память события, которые, на первый взгляд, совсем не вяжутся с таким предположением. Вспомним легенду о трех виленских православных мучениках, казненных по приказу Ольгерда. Правда, первоначально эта легенда не имела существенного резонанса в ВКЛ, если вообще была там распространена. Во всяком случае, официальная канонизация виленских мучеников произошла в Москве, на соборе местной Православной церкви, и лишь в 1549 г. [19] Возможно, эта легенда и имела хождение в православных церковных кругах ВКЛ, однако вряд ли в широких социальных слоях. Во всяком случае мы не находим практически никаких ее отзвуков в белорусско-литовских летописях.

Другим известным автором, обратившим пристальное внимание на Ольгерда, был Стрыйковский. Именно он предпринял решительную попытку его реабилитации. Притом, повествуя о деяниях Ольгерда, Стрыйковский практически всегда прямо или косвенно сопоставляет его с Витовтом и последовательно проводит мысль, что многие заслуги, которые современники традиционно приписывали Витовту, на самом деле принадлежат его дяде, великому князю литовскому Ольгерду. Так, он утверждает, что именно Ольгерд придвинул границы своих владений до реки Угры, к тому же мирным способом, тогда как Витовт добился того же значительно позже военным путем [20]. Еще раз хронист упоминает Ольгерда рядом с Витовтом, напоминая, что именно при них под власть ВКЛ перешли те русские земли, которые в дальнейшем отвоевал Иван III [21]. Стрыйковский восхваляет полководческие и другие таланты Ольгерда, сравнивая того со знаменитыми античными «князьями и королями» – Ганнибалом, Сципионом, Югуртой и др. По его мнению, Ольгерд заслужил такую же «корону вечной славы», как и они [22]. Особо Стрыйковский выделяет успешные походы Ольгерда на Москву. Витовт не мог таковыми похвастать [23]. Наконец, Стрыйковский не преминул упомянуть факт православного крещения Ольгерда, которое тот принял якобы еще при жизни своего отца, великого князя Гедимины, ради православной княжны Уляны, своей жены [24].

В своем прославлении Ольгерда Стрыйковский имел целый ряд последователей. Одним из первых в нем был идеолог сарматизма, историк и правовед Станислав Сарницкий. В своих *Анналах* он уделил Ольгерду довольно много внимания, опираясь при этом на «литовских хронистов» и Стрыйковского [25]. Главным достижением великого князя он также видел его успешный поход на Москву – «так победитель Ольгерд покорил победителя», великого князя московского Дмитрия Донского. Восхваляла Ольгерда и *Хроника Литовская и Жемойтская*, неоднократно оттенявшая симпатии великого князя к руси: вот и в походах на Пруссию Ольгерд вел за собой «русское и литовское войско» [26]. К Ольгерду был неравнодушен и крупнейший историк ВКЛ XVII в. Альбрехт Виук-Коялович. В своей *Литовской истории* он посвятил деяниям

Ольгерда много внимания, отметив среди прочего, что великий князь тайно исповедовал православие и даже построил в Витебске две православные церкви [27].

На указаниях о православном вероисповедании Ольгерда стоит остановиться особо. Однако необходимо сразу отметить, что все они позднего происхождения. Первым из них по времени является помянник Киево-Печерской лавры, который был создан на рубеже XV–XVI вв. Он сообщает, что Ольгерд якобы носил в православном крещении имя Дмитрий [28]. Эта информация содержится также в Слуцком синодике 1684 г. [29] Поздние белорусско-литовские летописи приписывают великому князю литовскому другое христианское имя – Александр [30]. Однако нет никаких сомнений в том, что оно позаимствовано из московских сочинений 1-й трети XVI в. – таких как Послание Спиридона-Саввы и «Сказание о великих князьях владимирских», а точнее – «Родство великих князей литовских», которое входит в данный цикл произведений [31]. Их авторы сообщают также ряд других любопытных деталей. Так, например, они уточняют, что Ольгерд был крещен буквально на смертном одре, а в скором времени после крещения пострижен в монахи и получил имя Алексий. Кроме того, он якобы был похоронен в Пречистенском соборе («церкви святыя Богородици») города Вильни, «юже сам создал» (по другой версии, «юже създа супружница его великая княжна Улияна»). Наконец, Теодор Нарбут (1784–1864) приводит запись из «русского» Евангелия якобы XV в., которая в его изложении гласила: «Великий князь Ондрей Гедыминич, во святой схиме Алексий, усопше на память святых мучеников Платона и Романа» (т. е. 18 ноября) [32]. Правда, содержание записи вкупе с другими сведениями, которые публикатор привел о рукописном кодексе, а также с научной репутацией Нарбута заставляют подозревать в ней подделку. К сожалению, мы в точности не знаем, к какому времени она относилась и в каких кругах появилась. Тем не менее нельзя исключить, что она имела какое-то отношение к созданию мифологизированного образа Ольгерда еще задолго до XIX в.

В какой же среде и почему в ВКЛ возродился культ Ольгерда, притом в трансформированном по сравнению с XIV в. виде? Как известно, Ольгерд оставил многочисленное потомство. Судьба его наследников сложилась по-разному: какие-то линии со временем измельчали или вовсе угасли, однако некоторые еще долго были на виду и даже процветали. Среди последних особо выделялся княжеский род Олельковичей-Слуцких. Его представители занимали в элите ВКЛ видное место, а одно время даже претендовали на трон. Амбиции Олельковичей были подкреплены не только происхождением, но и владениями. Чего стоит только их княжение в Киеве?.. Лишившись в 1470 г. этого славного города, Олельковичи переселились в более скромный Копыль, а затем в Слуцк (оба города – на территории современной Беларуси). Практически всю свою историю род Олельковичей был православным [33]. Более того, он явно претендовал на роль главного православного рода ВКЛ, лидера всего его русского народа. И следует признать, к этому были определенные предпосылки. Ни один из прочих православных княжеских родов, а в Литовско-Русском государстве их было немало, не мог на это посягнуть. По разным причинам. Прежде всего, потому что практически все прочие русские княжеские династии ВКЛ имели исключительно региональный вес. Олельковичи же заметно выделялись на этом фоне, занимая в ВКЛ совершенно особое, высокое положение. Они принадлежали к правящей династии Ольгердовичей, состояли в родстве со многими европейскими господами и были хорошо известны за пределами ВКЛ. Разумеется, их род пользовался авторитетом и влиянием и в самом Княжестве. С Русью Олельковичей сближало то, что на протяжении долгого времени они владели Киевом, ее древней столицей. Велики были заслуги этого рода и перед Православной церковью: Олельковичи не скупились, когда речь шла о материальной поддержке церквей и монастырей. Они были в тесных отношениях с православными митрополитами.

В историографии давно подмечена связь ХрБ с Олельковичами и Слуцком. Действительно, большой ряд записей этого памятника посвящен истории этого владевшего Слуцком княжеского рода и событиям из истории города. Эти записи принадлежали, по всей видимости, перу либо уроженца Случины, либо человека, находившегося на службе у Олельковичей и хорошо

знавшего этот регион. Кстати, Олельковичи заказали переписать Слуцкую (Уваровскую) летопись, в которой история ВКЛ сплетена воедино с древнерусской [34]. Это представляется важным и симптоматичным. С Олельковичами был связан и Стрыйковский. Некоторое время он жил в Слуцке и работал в княжеской библиотеке. Он получил такую возможность благодаря одному из главных своих покровителей – князю Юрию Олельковичу-Слуцкому [35]. Одно из трех посвящений, предпосланных знаменитой Хронике Стрыйковского, адресовано трем братьям «светлейшим князьям [...] Олельковичам, Божьей милостью князьям Слуцким» [36].

Ольгерд оставался столпом династии Олельковичей и одним из центральных исторических персонажей для руси ВКЛ. Эта его популярность была обусловлена сразу несколькими причинами. Одна из них – громкие победы великого князя над татарами, которые были серьезнейшей угрозой многим руским землям ВКЛ, в особенности тем, которые составляют территорию современной Украины. Так, в битве на реке Синие Воды в 1362 г. Ольгерд разгромил их. Важным следствием этой его победы стало присоединение к ВКЛ Подольской земли. Так называемая «Повесть о Подолии», которая начинается с этих событий, вошла во многие памятники белорусско-литовского летописания [37], а Ольгерд был стилизован в освободителя Руси/руси от жестокого гнета.

Иллюзию «рускости» Ольгерда усиливала его семья. Обе жены Ольгерда были рускими княжнами, а большинство детей было крещено в православие. И даже те из них, кто в дальнейшем придерживался западного обряда, не забывали русских обычаев и культуры. Ярким примером тому служит фигура Ягайло Ольгердовича, приверженность которого руским традициям хорошо известна [38], как и то, что он перенял ее от матери, тверской княжны Ульяны [39]. Все это указывает на то, насколько сильным было руское влияние на семью и потомков Ольгерда и, по всей видимости, на него самого.

Имя Ольгерда было хорошо известно едва ли не во всех руских землях, входивших в ВКЛ. Начиная княжить в Витебске, где память о нем сохранилась в топонимике города и его архитектурных памятниках. По всей видимости, именно он включил в состав ВКЛ Киев, где посадил на княжение своего сына Владимира. При нем были присоединены к ВКЛ Чернигово-Северские земли. Потомки Ольгерда княжили в Пинске и, как уже упоминалось выше, чуть севернее – в Копыле и Слуцке. Другие линии его династии имели родовые гнезда на Волыни. Можно предположить, что их представители, как и Олельковичи, поддерживали память о своем знаменитом пращуре. Из приведенного явствует, что фигура Ольгерда была значимой практически для всей так называемой Литовской Руси.

К сожалению, мы очень мало знаем о почитании Ольгерда в низовой городской и деревенской средах. Тем не менее память о нем там явно сохранялась. Как и в случае с Витовтом, известны топонимы, связанные с именем Ольгерда, в частности «Ольгердовы дороги». На территории современной Беларуси их можно встретить, например, недалеко от Полоцка [40].

Память об Ольгерде была важна для жителей разных руских регионов ВКЛ, даже значительно удаленных друг от друга. Она консолидировала их. Можно достаточно уверенно говорить о том, что в ВКЛ в раннее Новое время на общеевропейской шкале истории зачинался процесс оформления «своей» руской нации, отграничивающей себя от Московской Руси. Однако складывание этой другой Руси проходило сложно, ее этнокультурные границы были пока еще размыты и текучи как по внешнему периметру, так и внутри ВКЛ. А такие события, как передача юго-западных (будущих украинских) земель руси из состава ВКЛ в Польское королевство в 1569 г. и казацкие войны XVII в. развели и отдалили друг от друга северные и юго-западные руские земли, создав тем самым условия для складывания в будущем разных самостоятельных восточнославянских наций.

Природа памяти об Ольгерде и Витовте во многом различна. Если в мемориализации Ольгерда решающую роль сыграли, по всей видимости, его прямые потомки, которые сумели сохранить влияние в ВКЛ, то ситуация с Витовтом иная. Он не оставил по себе наследников. Если начало

его культа еще могла обусловить целенаправленная деятельность самого Витовта, то к его дальнейшему распространению и утверждению члены его семьи уже не могли иметь отношения. Вряд ли были заинтересованы в этом и последующие великие князья литовские. Очевидно, речь здесь должна идти о совершенно иной силе. В данном случае о представителях высшей знати ВКЛ, входивших в состав великокняжеской рады и репрезентировавших наряду с самим великим князем верховную власть. Так, новоизбранного великого князя литовского Александра Ягеллончика убеждал в 1492 г. во всем следовать примеру Витовта маршалок Литавор Хребтович [41].

Рассмотрев образы Витовта и Ольгерда по отдельности, отметим, что в некоторых исторических нарративах они взаимосвязаны и даже смешиваются друг с другом. Хроника Литовская и Жемойтская упоминает, в частности, один любопытный факт: в Вильне хранился портрет Витовта, «обычаем грецким на коню по-старосвецку малеваный» [42]. Здесь нетрудно обнаружить параллель с хроникой Стрыйковского, сообщавшего о портрете Ольгерда, написанном в греческой манере *po staroświecku*, который он, по его словам, собственными глазами видел в одной из витебских церквей [43]. В Повести о Подолии также видна связь и преемственность деяний обоих великих князей: если Ольгерд включил Подольскую землю в состав ВКЛ, то Витовт вернул ее и «по всимь городомь [...] свои старосты посажалъ». Не стало ли наложение образов Витовта и Ольгерда отражением глубинных процессов сплачивания литвы и руси ВКЛ в рамках нарождавшейся тогда, по нашему мнению, литвинской нации? А Витовт и Ольгерд стали тогда ее важными «местами памяти».

Зародившись в среде государственно-политической и родовой элиты, культы этих великих князей литовских со временем пережили существенную трансформацию – то усиливались, то ослабевали, неоднократно переосмысливались. Имена Ольгерда и Витовта сохранились на исторической карте современных и Беларуси, и Литвы. Это подтверждает устойчивость связанных с ними коммеморативных практик. Став «местами памяти» будь то несостоявшейся литвинской нации или значительно более поздних литовской и белорусской современных наций, они скрепляли горизонтальные сословные структуры общества и упрочивали надсословные вертикальные связи в пределах нарождавшихся в этой части Европы новых надрегиональных этнокультурных общностей Нового времени.

[1] *Чамярыцкі В. А.* Беларускія летапісы як помнікі літаратуры. Мн., 1969. С. 89–93.

[2] См.: Полное собрание русских летописей (далее – ПСРЛ). Т. 35. М., 1980. С. 34, 57, 75–76, 106, 108–109, 140–141, 162–163, 188–189, 209–210, 230–231.

[3] *Литвин М.* О нравах татар, литовцев и москвитян. М., 1994. С. 85.

[4] Хроника Быховца // ПСРЛ. Т. 32. М., 1975. С. 153.

[5] *Литвин М.* О нравах татар, литовцев и москвитян. С. 96.

[6] Хроника Быховца. С. 151.

[7] *Kodeks Dyplomatyczny Katedry i Decezji Wileńskiej*. Т. 1. Kraków, 1932. Nr 1–3, 5–7. S. 1–10, 10–15.

[8] *Zbiór praw litewskich od roku 1389 do roku 1529. Tudzież rozprawy sejmowe o tychże prawach od roku 1544 do roku 1563*. Poznań, 1841. S. 93.

[9] Хроника Быховца. С. 151.

[10] *Dlugossius J.* Annales seu Cronicae Incliti Regni Poloniae. Liber undecimus et Liber duodecimus. Varsaviae, 2001. P. 126.

[11] *Mickūnaitė G.* Making a great ruler: Grand Duke Vytautas of Lithuania. Budapest; New York, 2006. P. 173–174.

[12] Эти объекты вызывали живой интерес не только у фольклористов. Они становились источником вдохновения для художественной элиты. Так, у известного белорусского художника

Язепа Дроздовича в альбоме «Голубичская пуща» (1923) есть рисунок «Витовтовы мосты». Так назывался участок лесной дороги в районе местечка Голубичи в пределах исторической Полоцкой земли.

[13] Гурская Ю. А. Образ князя Витовта в народной культуре белорусов // Tautosakos Darbai. XXIII (XXX). 2005. Р. 168–170; Литвин М. О нравах татар, литовцев и москвитян. С. 91.

[14] Там же. С. 80.

[15] Mickūnaitė G. Making a great ruler: Grand Duke Vytautas of Lithuania. Р. 263.

[16] Воронин В. А. На пути к современной литвинской нации (на материалах Второго и Третьего сводов белорусско-литовского летописания) // Нарративы руси конца XV – середины XVIII в.: в поисках своей истории (= Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени. Кн. 2) / отв. сост., отв. ред. серии А. В. Доронин. М., 2018. С. 138, 140.

[17] Хроника Быховца. С. 141; Евреиновская летопись // ПСРЛ. Т. 35. М., 1980. С. 224.

[18] Хроника Быховца. С. 139–141.

[19] Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви. 2-е изд. М., 1903. С. 104; Chodyncki K. Geneza i rozwój legendy o trzech męczennikach wileńskich // Ateneum Wileńskie. 1927. Zesz. 13. S. 429 (здесь указан неточный год канонизации – 1547).

[20] Strykowski M. Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszystkiej Rusi. T. 1. Warszawa, 1846. S. 381.

[21] Ibid. T. 2. S. 296.

[22] Ibid. S. 57.

[23] Ibid. S. 12–13.

[24] Ibid. S. 14. Стрыйковский вслед за ХрБ был уверен, что Ульяной звали первую жену Ольгерда, витебскую княжну. Ян Длугош полагал, что второй женой Ольгерда и матерью Ягайло была княжна тверская Мария. В дальнейшем эти мнения закрепились и стали общим местом для большинства польских авторов XVI–XVII вв. Однако в действительности Ульяной звали тверскую княжну. Если допустить, что хронисты просто перепутали имена, то как раз витебская княжна должна была носить имя Мария. Но в этом нет полной уверенности, поскольку оно явно взято из хроники Длугоша, где приписано тверской княжне. Путаница, начало которой положил Длугош, может быть связана с тем, что Ульяна перед смертью приняла монашеский постриг под именем Марины. Другие ранние источники просто не указывают имени первой жены Ольгерда, хотя их авторам известно, что Ольгерд был женат дважды. Ульяну же могли посчитать витебской княжной по той причине, что после смерти мужа она жила в Витебске.

[25] Sarnicius S. Annales, sive De origine et rebus gestis Polonorum et Lituanorum. Cracoviae, 1587. Р. 315–316.

[26] Хроника Литовская и Жмойтская // ПСРЛ. Т. 32. М., 1975. С. 43.

[27] Kojalowicz W. A. Historiae Litvanae pars prior, de rebus Litvanorum ante susceptam Christianam religionem conjunctionemque Magni Litvaniae Ducatus cum Regno Poloniae. Dantisci, 1650. Р. 297.

[28] Голубев С. Т. Древний помянник Киево-Печерской лавры (конца XV и начала XVI столетия) // Чтения в Историческом обществе Нестора летописца. 1892. Кн. 6. С. 6.

[29] Скрынченко Д. В. Слуцкий синодик 1684 года // Записки Северо-Западного отдела императорского Русского географического общества. 1913. Кн. 4. С. 7.

[30] Баркулабаўскі летапіс. Мн., 2013. С. 195.

[31] Дмитриева Р. П. Сказание о князьях владимирских. М.; Л., 1955. С. 169, 181, 204, 213.

[32] Narbut T. Pomniejsze pisma historyczne. Wilno, 1856. S. 83.

[33] В католичество перешли лишь последние представители этой династии – братья Александр (†1591) и Ян-Семен (†1592) Юрьевичи, а также их племянница София (†1612).

[34] Слуцкая летопись // ПСРЛ. Т. 35. М., 1980. С. 6–7, 68–84.

[35] Wojtkowiak Z. Maciej Strykowski – dziejopis Wielkiego Księstwa Litewskiego. Kalendarium życia i działalności. Poznań, 1990. S. 131–136.

- [36] *Strykowski M.* Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszyskiej Rusi. T. 1. S. IX–XII.
- [37] См.: ПСРЛ. Т. 35. С. 66–67, 74–75, 102, 138–139, 160–161, 186–187, 207–208, 228–229.
- [38] *Dlugossius J.* Annales seu Cronicae Incliti Regni Poloniae. Liber undecimus et Liber duodecimus. P. 125–126.
- [39] Ibid. P. 127.
- [40] См.: *Говорский К. А.* Поездка (14 сентября 1852 г.) из г. Полоцка по направлению так называемой Ольгердовой дороги // Записки императорского Археологического общества. 1853. Т. 5. С. 88–90.
- [41] *Decius J. L.* De Jagellonum familia liber. Craccoviae, 1521. F. XLIX.
- [42] Хроника Литовская и Жмойтская. С. 81.
- [43] *Strykowski M.* Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszyskiej Rusi. T. 2. Warszawa, 1846. S. 14, 58.



Ил. 1. Франциск Скорина. Гравюрный портрет («Книга Исуса Сирахова, рекомая Панаретос, Еклесиастыкус или Церъковник». Прага, 5 декабря 1517).



БІВЛІЯ РУСКА

ВЫЛОЖЕНА ДОКТОРИМЪ
ФРАНЦУЗКОМЪ СКОРИНОЮ
ИЗЪБЛВНАГО ГРЯДЯ ПО
ЛОЦЬКА, БОГЪ КОЧТИ И
ЛЮДЕМЪ ПОПОЛНТЫМЪ
КЛОБРОМЪ НАЪСЕННЮ

Ил. 2. Титульная страница Книги Бытия («Бивлия Руска выложена докторомъ Францискомъ Скориною из славнаго града Полоцька, Богу ко чти и людемъ посполитымъ к доброму научению». Прага, 1519).

СТАТУСЪ ВЪСЯКОЮ КНЯТЪЮ КІ

ѢННАДІЙШОГО СДРА КОРАА ЕГО МЛІТН
ЖНІКН МОНЪТА ГРЕГОГО НАКОРОМАЦЫН
ВЪ ВЪКРАКОВЕ ВЪДАНЫ : РІКХ
А Ф ІІІ.



ДРЪЖКАНО ВЪЛАДЪ ГРЕГОГО НАКОРОМАЦЫН

ВЪ ДРЪЖКАРН ДОМЪ МАМОНИТОВЪ.

ЗЛІКН ІПРІМЕНАА КОРАА ЕГО МЛІТН.



Ил. 3. Титульный лист Статута ВКЛ 1588 г. (Вильно, Типография Мамоничей).



Ил. 5. Начало Евангелия от св. Марка (издание Василия Тяпинского, 1570).

же повеле имъ и҃сусъ . Невидѣв
ше єго, поклонишася єму . ѿвѣс
ѣсѣмнишася . Иприсѣдѣвъ и
сѣ, рече имъ, гла . даясь мѣсѣ
сакѣ влѣсть на небесѣ и на земли .
Шедше наѹчите всѣмъ языки .
крѣстѣ ихъ, воимѣмъ ꙗ́ко и҃сусъ
на и҃сѣеаго дѣхъ . Ѹчѣте и
хъ вѣлюти, всѣмъ елика заповѣда
хъ вѣмъ . и҃сѣмъ изъ сѣмѣи і҃сусъ, во
всѣмъ днѣ . до скончанія вѣка .
[аминь] .

[Конца євангеліи писанна сѣеаго мѣтѣмъ, ѿ котороу пришло є
мъскѣ положено . и҃же єе по и҃мъ летѣ, хѣога на небо вѣнесена, подѣмъ .]

ЕВАНГЕЛИИ СВѢТІЯ И҃СУСА ХРИСТА .

написанна черезъ маркія
сѣеаго .

ѿмѣ . я .

Вачало євангеліи и҃суса христовѣ сы
на божіа . И҃же
коже єсть писано въ
пророцѣхъ . се і҃зъ посылаю аггѣ
ля моєго предѣлицѣмъ твоимъ,
и҃же ѹготовитъ пѹть твою пе
редъ тобою . Гласъ вопиѹ
щаго въ пѹстѣхъ . ѹготовѣй
те пѹть господень, прѣвѣт
ворите стезѣ єго . Бысть и҃
ѡаннъ крѣстѣмъ въ пѹстѣхъ . и҃
проповѣдаѹи крѣщеніе покаяні
а воупѣхънѣ грѣхѣвъ . И҃и
схождаше кнемѹ всѣмъ и҃удейскѣмъ
а сѣряна, и҃и ерѣсолимѣлане . и҃же
рѣшѣхъ всѣмъ во и҃орданѣ рѣцѣ
ѿ него и҃сповѣдающе грѣхѣ свои .
Бѣ же и҃ѡаннъ ѡблеченъ въ

і г ласы

зѣмъ и҃сусъ . И҃же
го, поклонишася єму . и҃иши
и҃и євѣлиа . Иприсѣдѣвъ и
сѣ, рече имъ, мовѣи . даямѣ кѣ
ждѣмъ влѣдѣносьтъ на небѣ и на зе
млѣ . Шедши наѹчите всѣмъ на
родѣмъ . крѣстѣхъ ихъ, воимѣмъ ꙗ́ко
и҃сусъ на и҃сѣеаго дѣхъ . Ѹ
чѣте и҃ хѣотѣ, вѣсего шѣо прикѣ
зѣломъ вѣмъ . и҃ѡто і҃и сѣмѣи і҃сто
мъ, повѣсѣ днѣ . до скончанія вѣ
ка . [аминь] .

и҃ѡаннъ . зѣ . с . б .
євѣрѣи . в . с . и .

марі . зѣ . с . єт .

Начало євангеліи и҃суса христовѣ сы
на божіа . И҃же
коже єсть написано въ
пророцѣхъ . ѡто и҃и посылаю аггѣ
ля моєго предѣлицѣмъ твоимъ,
и҃же ѹготовитъ до
рогѹ твою передъ тобою . Го
лосъ кричащаго въ пѹстѣхъ . го
тѹитъ дорогѹ правѣкѹю, про
стѣе чините сѣежѣ єго . Бы
лъ и҃ѡаннъ крѣстѣмъ въ пѹстѣхъ . и҃
проповѣдаѹи крѣхънѣе покая
ніа наѹпѣхънѣе грѣхѣвъ . И҃и
выходѣа кнемѹ всѣмъ и҃удейскѣмъ
а сѣряна, и҃и ерѣсолимѣлане . и҃же
сѣмѣишася всѣмъ во и҃орданѣ рѣцѣ
ѿ него вѣзнаеѹи грѣхѣ свои .
Я былъ и҃ѡаннъ ѡблеченъ въ

рѣсѣтъ

глава . я .

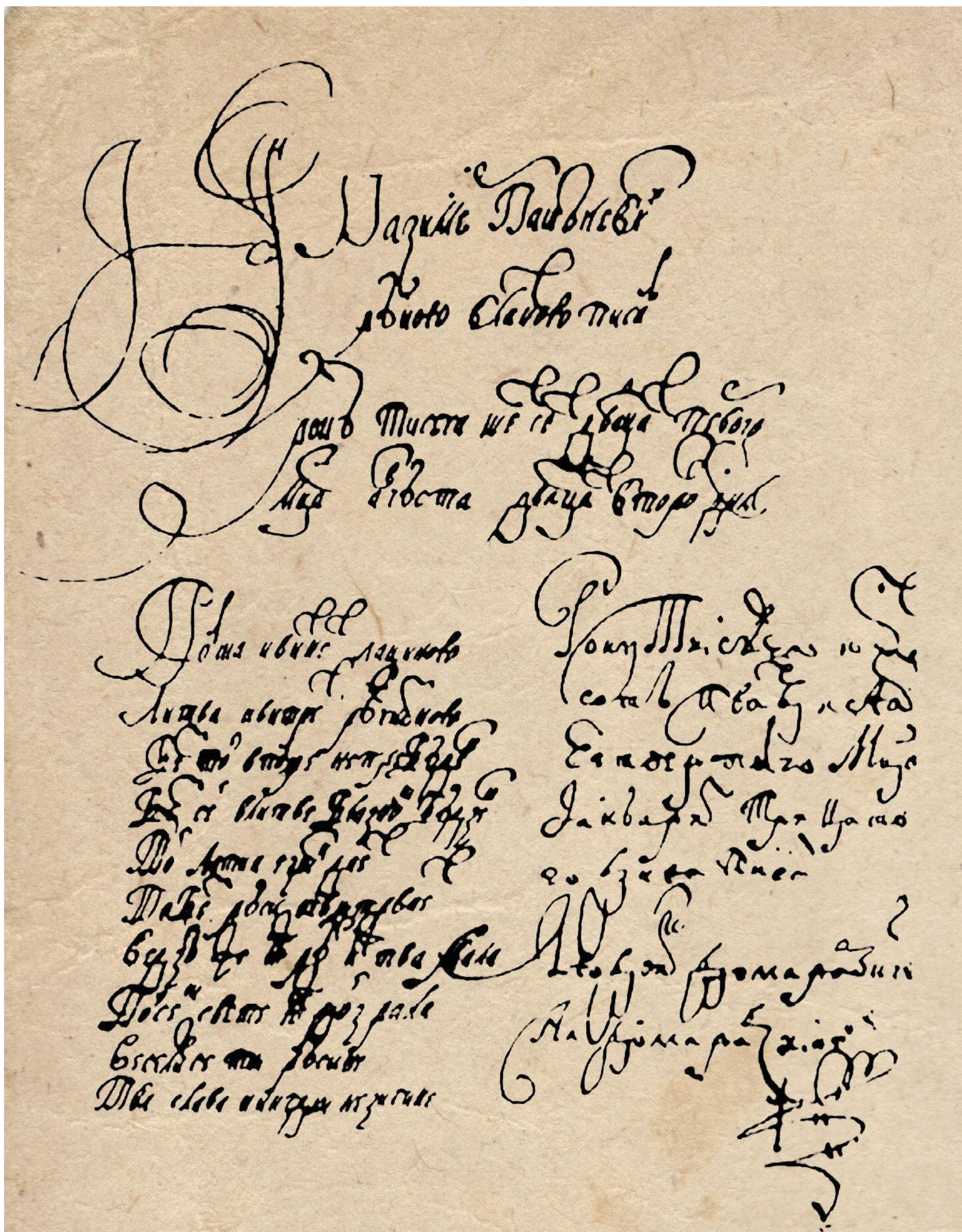
марі . хѣн . г . с . я .
марі . я . г . с . г .
лѹк . з . с . кз .

и҃сѣи . м . с . г .
марі . г . с . г .
лѹк . г . с . а .
и҃ѡаннъ . я . с . а . г .

марі . г . с . є .

1800. 1801. 1802. 1803. 1804. 1805. 1806. 1807. 1808. 1809. 1810. 1811. 1812. 1813. 1814. 1815. 1816. 1817. 1818. 1819. 1820. 1821. 1822. 1823. 1824. 1825. 1826. 1827. 1828. 1829. 1830. 1831. 1832. 1833. 1834. 1835. 1836. 1837. 1838. 1839. 1840. 1841. 1842. 1843. 1844. 1845. 1846. 1847. 1848. 1849. 1850. 1851. 1852. 1853. 1854. 1855. 1856. 1857. 1858. 1859. 1860. 1861. 1862. 1863. 1864. 1865. 1866. 1867. 1868. 1869. 1870. 1871. 1872. 1873. 1874. 1875. 1876. 1877. 1878. 1879. 1880. 1881. 1882. 1883. 1884. 1885. 1886. 1887. 1888. 1889. 1890. 1891. 1892. 1893. 1894. 1895. 1896. 1897. 1898. 1899. 1900. 1901. 1902. 1903. 1904. 1905. 1906. 1907. 1908. 1909. 1910. 1911. 1912. 1913. 1914. 1915. 1916. 1917. 1918. 1919. 1920. 1921. 1922. 1923. 1924. 1925. 1926. 1927. 1928. 1929. 1930. 1931. 1932. 1933. 1934. 1935. 1936. 1937. 1938. 1939. 1940. 1941. 1942. 1943. 1944. 1945. 1946. 1947. 1948. 1949. 1950. 1951. 1952. 1953. 1954. 1955. 1956. 1957. 1958. 1959. 1960. 1961. 1962. 1963. 1964. 1965. 1966. 1967. 1968. 1969. 1970. 1971. 1972. 1973. 1974. 1975. 1976. 1977. 1978. 1979. 1980. 1981. 1982. 1983. 1984. 1985. 1986. 1987. 1988. 1989. 1990. 1991. 1992. 1993. 1994. 1995. 1996. 1997. 1998. 1999. 2000. 2001. 2002. 2003. 2004. 2005. 2006. 2007. 2008. 2009. 2010. 2011. 2012. 2013. 2014. 2015. 2016. 2017. 2018. 2019. 2020. 2021. 2022. 2023. 2024. 2025. 2026. 2027. 2028. 2029. 2030. 2031. 2032. 2033. 2034. 2035. 2036. 2037. 2038. 2039. 2040. 2041. 2042. 2043. 2044. 2045. 2046. 2047. 2048. 2049. 2050. 2051. 2052. 2053. 2054. 2055. 2056. 2057. 2058. 2059. 2060. 2061. 2062. 2063. 2064. 2065. 2066. 2067. 2068. 2069. 2070. 2071. 2072. 2073. 2074. 2075. 2076. 2077. 2078. 2079. 2080. 2081. 2082. 2083. 2084. 2085. 2086. 2087. 2088. 2089. 2090. 2091. 2092. 2093. 2094. 2095. 2096. 2097. 2098. 2099. 2100. 2101. 2102. 2103. 2104. 2105. 2106. 2107. 2108. 2109. 2110. 2111. 2112. 2113. 2114. 2115. 2116. 2117. 2118. 2119. 2120. 2121. 2122. 2123. 2124. 2125. 2126. 2127. 2128. 2129. 2130. 2131. 2132. 2133. 2134. 2135. 2136. 2137. 2138. 2139. 2140. 2141. 2142. 2143. 2144. 2145. 2146. 2147. 2148. 2149. 2150. 2151. 2152. 2153. 2154. 2155. 2156. 2157. 2158. 2159. 2160. 2161. 2162. 2163. 2164. 2165. 2166. 2167. 2168. 2169. 2170. 2171. 2172. 2173. 2174. 2175. 2176. 2177. 2178. 2179. 2180. 2181. 2182. 2183. 2184. 2185. 2186. 2187. 2188. 2189. 2190. 2191. 2192. 2193. 2194. 2195. 2196. 2197. 2198. 2199. 2200. 2201. 2202. 2203. 2204. 2205. 2206. 2207. 2208. 2209. 2210. 2211. 2212. 2213. 2214. 2215. 2216. 2217. 2218. 2219. 2220. 2221. 2222. 2223. 2224. 2225. 2226. 2227. 2228. 2229. 2230. 2231. 2232. 2233. 2234. 2235. 2236. 2237. 2238. 2239. 2240. 2241. 2242. 2243. 2244. 2245. 2246. 2247. 2248. 2249. 2250. 2251. 2252. 2253. 2254. 2255. 2256. 2257. 2258. 2259. 2260. 2261. 2262. 2263. 2264. 2265. 2266. 2267. 2268. 2269. 2270. 2271. 2272. 2273. 2274. 2275. 2276. 2277. 2278. 2279. 2280. 2281. 2282. 2283. 2284. 2285. 2286. 2287. 2288. 2289. 2290. 2291. 2292. 2293. 2294. 2295. 2296. 2297. 2298. 2299. 2300. 2301. 2302. 2303. 2304. 2305. 2306. 2307. 2308. 2309. 2310. 2311. 2312. 2313. 2314. 2315. 2316. 2317. 2318. 2319. 2320. 2321. 2322. 2323. 2324. 2325. 2326. 2327. 2328. 2329. 2330. 2331. 2332. 2333. 2334. 2335. 2336. 2337. 2338. 2339. 2340. 2341. 2342. 2343. 2344. 2345. 2346. 2347. 2348. 2349. 2350. 2351. 2352. 2353. 2354. 2355. 2356. 2357. 2358. 2359. 2360. 2361. 2362. 2363. 2364. 2365. 2366. 2367. 2368. 2369. 2370. 2371. 2372. 2373. 2374. 2375. 2376. 2377. 2378. 2379. 2380. 2381. 2382. 2383. 2384. 2385. 2386. 2387. 2388. 2389. 2390. 2391. 2392. 2393. 2394. 2395. 2396. 2397. 2398. 2399. 2400. 2401. 2402. 2403. 2404. 2405. 2406. 2407. 2408. 2409. 2410. 2411. 2412. 2413. 2414. 2415. 2416. 2417. 2418. 2419. 2420. 2421. 2422. 2423. 2424. 2425. 2426. 2427. 2428. 2429. 2430. 2431. 2432. 2433. 2434. 2435. 2436. 2437. 2438. 2439. 2440. 2441. 2442. 2443. 2444. 2445. 2446. 2447. 2448. 2449. 2450. 2451. 2452. 2453. 2454. 2455. 2456. 2457. 2458. 2459. 2460. 2461. 2462. 2463. 2464. 2465. 2466. 2467. 2468. 2469. 2470. 2471. 2472. 2473. 2474. 2475. 2476. 2477. 2478. 2479. 2480. 2481.

Ил. 7. Из «Диариуша» (1603–1604) Федора Евлашевского.



Ил. 8. Автограф стихотворения Яна Казимира Пашкевича, 1621 г. (Слущкий список Статута Великого княжества Литовского (1529). Л. 13).

Великое княжество Литовское как «место памяти» несостоявшейся литвинской нации (XV – начало XVII в.)

Литву и русь, два главных этноса Великого Княжества Литовского (далее – ВКЛ), со второй половины XIII в. объединяла власть великого князя литовского и общая государственность. Русские княжества, ставшие в XIII в. объектом литовской экспансии, стояли на более высокой ступени самоорганизации, имели развитые хозяйственные, административные, социальные, политические, военные структуры. В русскоязычной историографии востребованным остается тезис М. К. Любавского о подавляющем влиянии руси на литву в рамках ВКЛ. В его представлении, хотя Подвинская и Поднепровская Русь и попала под власть литовских князей, она смогла навязать им свой исторический опыт, и литва допустила у себя русский язык, русские институты, русское право и русскую веру [1]. В этом устаревшем тезисе сомнений не вызывает лишь то, что контакты между литвой и русью и сопутствующее им взаимное влияние были неизбежны.

Места компактного проживания руси в Литве появились в великокняжеских доменах – Кернаве (Керново) и Вильнюсе (Вильне) – во второй половине XIII в. В одном из таких поселений – в «русском городе» недалеко от Вильнюсских замков – русь несколько столетий сохраняла свою конфессиональную и языковую идентичность. Это видно и из привилегии на магдебургское право, предоставленное Вильнюсу в 1432 г. В ней русь фигурирует как одна из двух общин города [2], другую представляли католики-литовцы. Второе хорошо изученное поселение православных располагалось в Кернаве. Оно просуществовало примерно до конца XIV в. [3] Хроники Тевтонского ордена указывают на широкое присутствие руси-схизматиков в Литве в 1370-е гг.: это восточная Жемайтия, Каунасский регион, Тракай (Троки), Семелишкес [4]. В то же время литовские поселения (колонии) появлялись на русских землях. Наиболее известное в XIV в. – в Обольцах на Витебщине [5]. Появление в Литве поселений руси не было результатом стихийной точечной русской миграции в рамках ВКЛ. Продуманную правителями ВКЛ миграцию З. Норкус охарактеризовал как «имперскую демографическую инженерию», нацеленную на сохранение внутреннего многообразия при консолидации жителей княжества [6]. Ранняя миграция руси в Литву имела конкретные экономические, социальные и политические причины, связанные с потребностями литовской правящей династии и ее знати. На макрополитическом уровне деятельность правящей династии Литвы способствовала расширению литовско-русских межэтнических контактов, которые сопровождались процессами аккультурации. Растущее влияние руси на правящую династию заметить в этот период нетрудно. Оно касалось многих сфер деятельности и повседневности великокняжеской династии. Уже во времена правления Гедимина (*Gediminas*, 1316–1341) в династии установилось литовско-русское двуязычие [7]. Спрос правящей династии и знати на товары и другие материальные блага, в т. ч. связанные с их репрезентацией, послужил мощным толчком к складыванию купеческого страта в ВКЛ. И в нем русское очень заметно. Многие из того, что купцы ВКЛ поставляли для его правящей элиты, можно найти в перечне заимствованных литовцами в X–XIV вв. русских слов [8]. Да и почти все литовские литургические термины пришли из словаря восточного христианства при посредничестве русского языка: *bažnyčia*, *cirkva*, *krikštas*, *Povilas*, *angelas*, *bloviešcius*, *gavėnia*, *kūčios*, *Kalėdos*, *Velykos*, *kodylas*, *nedėlia* [9]. Приток в литовский язык русской, а позднее и польской лексики не прекращался в XV–XVI вв. Этот заимствованный вокабуляр стал впоследствии неотъемлемой частью литературного и официального устного литовского языка [10]. Несомненно, влияние руси на культурную эмансипацию литвы было значительным. Основными зонами самых ранних литовско-русских контактов следует считать князей правящей династии Гедиминовичей и их окружение, литовскую знать и пеструю среду

первых литовских городов, например Вильнюса и Кернавы. При наличии зон взаимной аккультурации в ВКЛ литва и русь могли вступать в отношения культурного и языкового симбиоза.

В условиях таковой аккультурации образ литовцев в XIV–XV вв. в глазах внешних наблюдателей оказался наделен многими русскими чертами. Так, византийский историк Никифор Григора († ок. 1360) видел в литве и руси единый народ. Литву он считал самостоятельным осколком руси, избежавшей крещения киевским князем Владимиром. Таким образом, замечает Д. Баронас, литва представлялась запаздывающей языческой русью, правителю которой еще предстояло влиться в православную ойкумену, укрепляя тем самым союз Руси и Византии [11]. Сто лет спустя знания греков о Литве и литовцах периода 1440–1447 гг. расширил Лаоник Халкокондил († 1490). В его представлении литовский язык наряду с русским, венгерским и немецким был самостоятельным языком, но, причисляя литовцев к сарматам, которых Халкокондил отождествлял с русью, он тесно связывал литву и русь. Литва не отличалась от руси своим внешним видом [12].

Один из известнейших гуманистов XV в. Энеа Сильвио Пикколомини (*Aeneas Silvius Piccolomini*, 1405–1464; папа Пий II с 1458 г.) в своем сочинении “*Historiarum ubique gestarum locorumque descriptio*” (издано в Венеции в 1477) следовал за византийскими авторами, относя язык литвы к славянским: “*Sermo gentis Schlauonicus est*”. Он утверждал, что часть литовцев исповедует православие, вторя ереси греков [13]. При этом он имел в виду литву [14], а не русь. Следуя своим пропагандистским политическим целям и преувеличивая влияние руси на братьев короля Ягайлы (хотя они и католики, но в большей степени рутены), писали в Тевтонском ордене в 1409 г. [15] Тему сильного влияния руси, но с более глубоким знанием дела в своих Анналах затронул Ян Длугош (*Jan Długosz*, 1415–1480) в кратко изложенной им истории взаимоотношений литвы и руси [16]. Начало их он отнес еще ко времени, когда литовцы находились под властью руси и платили ей дань. Витень сбросил это русское владычество и, набрав силы, заставил русь платить дань литве. Длугош не скрывает удивления от того, каким образом литовцы – небольшой, слабый, темный и необразованный народ с севера – покорили русь [17]. Совместная жизнь и смешение с русью изменили якобы изначальную латинскую природу литвы, но окончательно ее не уничтожили [18]. Чтобы доказать влияние руси, Длугош обращается к лингвистическим аргументам: в результате общения с соседями литовский язык – якобы преобразованная латынь – заимствовал славянские слова [19]. Ясно, что русь и поляки были влиятельными участниками генезиса литовского языка и народа.

Процитированные выше авторы в большей или меньшей степени лично могли наблюдать культурное влияние руси на литву – а у него долгая история – и даже примеры симбиоза в их совместной повседневной жизни. Но, так или иначе, со временем литовцы начали выходить из-под него. В процессе этого обособления литовская идентичность обретала новые черты, в которых постепенно затухали и исчезали признаки русского. Это свидетельствует о том, что литва не была ассимилирована русью и аккультурация не вытеснила литовское из ключевых сфер жизни литвы. Парадоксальным образом начало разделению литовского и русского положила правящая династия ВКЛ, окружение которой претерпело наибольшую аккультурацию со стороны руси. Правившая в ВКЛ литовская ветвь династии оставалась языческой, а ее выбор в пользу католического крещения объективно обособлял литву от руси: литовцы стали католиками в 1387 г., жемайтийцы – в 1413–1417 гг. Согласно Длугошу, опосредованное Польшей крещение Литвы и Жемайтии существенно снизило зависимость литвы от руси. Король польский и великий князь литовский Ягайла (*Jogaila*, ум. в 1434) запретил католикам-литовцам заключать браки со схизматиками-русью, в противном случае православным вменялось перейти в католичество [20]. Длугош сообщал, что Ягайла и Витовт (*Vytautas*, ок. 1350–1430) до 1409 г. обратили в католичество и часть руси ВКЛ [21]. И вправду, некоторые косвенные данные сообщают об исчезновении в этот период русских поселений в восточной Жемайтии, Каунасском регионе,

Семелишкесе, Кернаве [22] и др. А принявшего православие литовца ожидала обструкция сородичей – это вытекает хотя бы из обвинений Витовта в 1390 г. в адрес Ягайлы и его брата Скиргайлы, заставивших Витовта принять православное крещение [23]. Русский православный мир со страниц общерусского свода митрополита Фотия первой четверти XV в. с досадой констатировал утерю Литвы: Великий князь литовский Ягайла крестился в немецкую веру, и, вернувшись в свою литовскую вотчину, крестил в нее Литву, половину своего города Вильно [24]. Другая половина Вильнюса – упомянутая православная община, «русский город». Образно говоря, в Литовской земле в восприятии митрополита Фотия православная община сузилась до единственной вильнюсской. В Литве отныне стал действовать запрет на строительство русских храмов [25]. А на повестку дня в XV–XVI вв. была вынесена церковная уния католиков и православных [26]. Православных Литвы старались привлечь в католичество публичной демонстрацией преимуществ и притягательности латинского культа. Православным разрешали принимать участие в богослужении в католических костелах (даже в присутствии короля или великого князя литовского) [27]. В условиях новых конфессиональных и политических реалий в некоторых сферах публичной жизни русь ВКЛ оказалась в более стесненном положении, нежели католики-литовцы. На основании привилегии литовскому боярству от 1387 г., а особенно Городельской договоренности Литвы с Польским королевством от 1413 г., литовская католическая знать получила права, не доступные православным князьям и знати ВКЛ [28]. Так что напряжение в отношениях литвы и руси во второй половине XV в. отмечал и Длугош.

Равноправными народами Польского королевства Длугош считал поляков, литву и русь [29]. О руси он отзывался уважительно, но с позиции старшего брата. Но еще ниже в его представлении стояла необразованная литва [30], которая, однако, во властной иерархии возвышалась над русью. При этом он отмечал, что за вспышки взаимной неприязни между ними во многом была ответственна русь. Он объяснял это тем, что своих правителей русь ставила в недостойное положение – не считала себе равней, единой, к тому же некогда литва платила руси дань, а не наоборот [31]. Устами Казимира, великого князя литовского (1440–1492) и короля польского (1447–1492), Длугош в 1479 г. напоминал литве о силе руси: без польской помощи ВКЛ было бы не в состоянии справиться с московской угрозой, тем более что на помощь литовской руси в этом конфликте господарю ВКЛ вряд ли стоило рассчитывать. Исходя из враждебного отношения к иноверцам-литовцам, в войне с Москвой русь ВКЛ желала бы литовцам, скорее, поражения [32]. Обострившиеся после принятия литвой католичества отношения между двумя народами подытожили воспитанник Длугоша великий князь литовский Александр и его литовская рада панов на стыке XV–XVI вв. [33]

Осознание разности литвы и руси ВКЛ, политическое и конфессиональное напряжение в их отношениях, периодические (нередкие) конфликты к началу XVI в. указывают на то, что литва стала отстаивать собственные этнокультурные традиции в дополнение к социальным и политическим преференциям, опираясь именно на католичество.

Описывая в своих *Анналах* ход крещения Литвы и Жемайтии, Длугош не раз подчеркивал, что катехизация народа – всех его сословий – проводилась по-литовски. Этим занимался сам Ягайла с помощниками. В силу того что никто из сопровождавших короля духовных лиц не умел говорить по-литовски или по-жемайтски, он лично разъяснял новообращенным основы веры и переводил молитвы [34]. Длугош указал не только на духовное самосостояние бывших язычников. Он описал также заключительный этап их этногенеза: бежавшие из Италии латиняне-римляне, потомки Помпея [35], усилиями Ягайлы и Витовта образовали католическую литовскую гентильную *natio* [36].

В правление Ягайлы и Витовта, когда происходило отмежевание литвы от руси, господарь и правящая литовская знать для самоидентификации осознанно стремились опереться на литовский язык. Язык некогда язычников теперь становился языком католиков. Социальная структура литовского общества, навыки хозяйствования, обычное право, духовные традиции и др.

артикулировались и передавались на литовском и его наречиях из поколения в поколение. Со второй половины XIV в. это нашло свое отражение, например, в употреблении литовских слов в деловой письменности ВКЛ на русском, латинском и польском языках [37]. Привилегированная часть литовского народа – знать, аристократия, паны – на пороге раннего Нового времени заложили родной язык в багаж собственной надрегиональной этнокультурной идентичности. Правда, в новых условиях нарождался единый литовский политический народ с участием руси, в котором литовскость претерпела изменения. Притом непривилегированная часть этнических литовцев – простые (волостные) люди (в XV–XVI вв. свыше 90 % этнических литовцев ВКЛ) – вели во многом традиционный образ жизни, противились «новинам» и на столетия сохранили приверженность родному языку, на котором передали потомкам наследие и опыт предков, заложив тем самым фундамент современного нациогенеза литвы.

Вместе с тем в результате общежития под властью литовского господаря ВКЛ у литвы с русью оставалось много общего. И господарю, и литовской правящей знати трудно было проигнорировать и преодолеть влияние руси на политическую и социальную жизнь ВКЛ. Литовская и русская знать сближались все более. Великим князьям литовским с 1430-х гг. пришлось идти руси на уступки, принять ее в общее социально-политическое и правовое пространство ВКЛ, где доминировали католики. Это подтверждают и меры великого князя литовского Жигимонта Кестутевича (*Žygimantas Kęstutaitis*, 1432–1440), заметно улучшившего положение руси в социальной иерархии княжества, дабы ослабить позиции Свидригайлы, соперника в борьбе за великокняжеский престол [38]. В привилегии от 6 мая 1434 г. Жигимонт Кестутевич уравнивал в правах русских князей и бояр с литовскими, хотя опцию занимать высшие должности в княжестве – воевод и каштелянов – ни он, ни последующие господари на православную русь так и не распространили вплоть до 1563 и 1568 гг. [39] А великий князь литовский Казимир в привилегии боярству ВКЛ от 2 мая 1447 г. вновь подтвердил правовое равенство литовского и русского боярства и даже расширил его границы. На основе этой привилегии ключевым русским землям ВКЛ был предоставлен автономный статус [40] – были восстановлены удельные княжества, например Киевское. Вообще, на начало правления Казимира приходится настоящая волна выдачи привилегий [41]. Землям ВКЛ была гарантирована широкая автономия вплоть до возможности влиять на назначение воевод. Своими уступками в пользу руси великий князь литовский Жигимонт Кестутевич и король польский и великий князь литовский Казимир создали основы будущей сословно-политической и правовой общности литовский политический народ [42].

* * *

Главными факторами, которые возвышали родной язык в глазах самих литовцев и влияли на их самоидентификацию, мы считаем патернализм крестителей литвы, короля Ягайлы и великого князя литовского Витовта, а также литовской знати по отношению к нему и сложные отношения с русью и отчасти поляками.

Ягайла и Витовт, ведя в общем успешную борьбу за возврат некогда утраченных литовских земель на юго-западе ВКЛ, главным образом – за Жемайтию и Судовию, использовали аргументы исконного единства литовцев и жемайтийцев, а именно общности происхождения, родства языка и традиционно тесных политических и территориальных уз. Знать при дворе великого князя литовского Витовта, вне всякого сомнения, состояла в основном из родовитой литовской аристократии, родным языком которой в XV в. оставался литовский. Подавляющая ее часть была из центральных этнических литовских земель [43] и приняла католическое крещение вместе со своим господарем. О ее отношении к языческой старине, а также к Владиславу Ягайле и Александру Витовту говорит и ее приверженность двойным – наполовину христианским, наполовину языческим – именам: Юргис Гедгаудас (Юрий Гедиголд), Альбертас Манвидас (Ольбрахт Монивид), Андрюс Гоштаутас (Андрей Гаштовт), Станисловас Чупурна (Станислав

Чупурно), Йонас Даугирдас (Ян Довгирд), Кристинас Астикас (Кристин Остик, отец Радвиласа Астикайтиса (Рад(и)вил Остикович)) и др. [44] Именно они настояли на использовании литовского языка в повседневной устной политической жизни ВКЛ. Согласно Длугошу, литовские паны после избрания королевича Казимира в Вильнюсе на великокняжеский стол в 1440 г. «делали» из него литовца. Они опасались, что его корни могли склонить его к полякам. А потому они приставили к нему местных слуг двора, которые стали обучать его своему языку и обычаям [45]. Кто эти паны, проявившие заботу о литовском воспитании королевича, с большой долей достоверности указывает Литовская летопись (Хроника Быховца), датируемая 1520-ми гг.: князь Юрий Семенович Гольшанский, Ян Гаштовт, жемайтйский староста Кесгайла, Миколай Немирович, Радивил, Остик [46]. Главным из них следует считать Гаштовта (*Jonas Goštautas*, до 1383–1458), дядю и воспитателя молодого правителя [47]. Во время переговоров с польской стороной об условиях избрания Казимира королем в 1446 г. литовская знать настояла на том, чтобы при польском дворе Казимира наряду с поляками в обязательном порядке была и литовскоговорящая знать [48]. Последняя была в свите короля на сейме в Петркове в 1447 г., где с невыгодной для поляков стороны повлияла на его политические решения [49].

Нетрудно убедиться, что в описанных случаях литовский язык играл важную роль по сплочению правящей элиты против нараставшего польского влияния. Но в том, что касается бытования русской мовы в ВКЛ, литовская знать была более толерантна. Конечно, русь многое сделала для того, чтобы ее язык прижился в ВКЛ, стал важной частью повседневности литовца-католика. Вместе с тем в середине XV в., когда начало складываться единство правящей сословно-политической элиты ВКЛ, литва вовсе не пыталась полностью вытеснить русский опыт, наработанный за два столетия взаимного культурного привыкания. В ВКЛ к началу XVI в. сложились особые языковые взаимоотношения, в рамках которых литовский господарь и его знать (паны) отводили рус(ь)кой мове главную роль в документальном обеспечении управления государством в центре и на местах, а также во внешних сношениях с Великим княжеством Московским и Молдавией. Делопроизводство вели по большей части на русском еще со времени правления короля Ягайлы и великого князя литовского Витовта. Притом оборот документов только нарастал. В правление великого князя литовского Казимира (с 1440) на русском начали вести реестры пожалований. Воевода виленский, полоцкий наместник (1463–1477), канцлер ВКЛ Олехно Судимонтович (*Alekna Sudimantaitis*) провел редактирование реестров в 1476–1483 гг., положив начало первым великокняжеским канцелярским книгам, Литовской Метрике [50], способствовав широкому употреблению русской мовы в деловой письменности ВКЛ. Документы центральных и местных органов управления, судов и т. п. на русском стали вести с конца XV в. На русском были изданы все три правовых кодекса ВКЛ – Литовские статуты 1529, 1566 и 1588 гг. Дьяками и писарями долгое время были выходцы из руси ВКЛ. Ими руководили канцлеры, в основном литовские паны, также, вне всякого сомнения, владевшие русским языком и письмом. Литовцы из этнических литовских поветов со временем стали учить руску мову и грамоту: достоверные данные об этом появляются с середины XVI в. [51] Подход к русскому языку у литвы не был политизирован, как в вышеупомянутом случае с Казимиром, королем Польши и великим князем литовским, а опирался на исторический опыт и прагматичный подход. Следует заметить, однако, что господство русской письменности в документировании управления и кодификации права ВКЛ не было подавляющим, ведь с середины XVI в. все активнее использовали также латынь (главные привилегии были изданы именно на ней) [52] и польский.

Употребление устного русского языка в управлении ВКЛ в XV в. не было столь масштабным, как употребление письменного. Поэтому ошибочно считать руску мову официальным / государственным языком ВКЛ того времени. На этом уровне был широко задействован и литовский устный [53]. Например, верховный маршал Тевтонского ордена, готовясь к встрече с литовской стороной на реке Швянтой, в письме от 14 июня 1446 г. советовался с великим магистром насчет переводчика с русского [54]. (Не может быть поставлено под сомнение, что на

этой встрече устный литовский звучал наравне с русским и немецким; иначе информация Длугоша об обучении Казимира литовскому языку потеряла бы смысл.) Подобные ситуации были нередки. Так, в своей речи в качестве посла великого князя литовского Александра и литовских панов рады 31 марта 1501 г., обращенной к понтифику Александру VI в Риме, секретарь канцелярии ВКЛ, плебан Вильнюсского кафедрального собора Эразм Цёлек (Вителиус) (*Erazm Ciołek, Vitellius*) утверждал, что литовцы говорят на своем родном языке, более того – “*Linguam propriam observant*”. Хотя и широко пользуются русским “*utuntur communius*” – сравнительно легким и простым – по той причине, что русь живет почти в половине земель княжества: “*Rutheni medium fere ducatum incolunt*” [55]. Информация Цёлека вполне соответствовала реалиям языковых отношений двух главных народов ВКЛ. Известно, что при дворе короля и великого князя литовского Казимира основными языками общения и управления делами ВКЛ были польский, литовский и русский [56]. Заметим, однако, что при великокняжеском дворе устный польский постепенно становился доминирующим.

О ведущих языках ВКЛ и их значении современники судили, собственно, по повседневному устному, а не делопроизводственному или литературному. Языковые характеристики в описаниях народов и государств Восточной Европы сторонние наблюдатели считали принципиально важными. Представленные ими сюжеты о Литве рисуют несколько иную картину языковых взаимоотношений в ней. Так, на стыке XV–XVI вв. у профессуры Краковского университета сложилось свое мнение о месте литовского языка в ВКЛ и его взаимоотношениях с польским и русским. Профессор и ректор Краковского университета Мацей Меховита (*Maciej Miechowita*) в своей работе “*De duabus Sarmatiis*” (издана в Кракове в 1517) сообщал, что в Жемайтии и Литве в селах говорят на литовском – общем для литовцев и жемайтийцев языке, и добавлял, что там также распространен польский – ксендзы на польском читают в костелах свои проповеди [57]. Из-за польского, шире – славянского влияния литовцы начали славянизироваться [58]. А согласно профессору Яну Стобнице (*Jan ze Stobnicy*), если обратиться к его “*Introductio in Ptholomei Cosmographiam*” (издано в Кракове в 1512), языки и вера у литовцев и руси ВКЛ были разные, притом лишь немногие русины жили среди литовцев [59]. Им вторил императорский посол Сигизмунд Герберштейн. В правление Жигимонта Старого (1506–1548) он имел частые контакты с высшими должностными лицами государства и канцелярии ВКЛ в 1517 и 1526 гг. по вопросам отношений с Москвией. В “*Rerum Moscoviticarum Commentarii*” (1549) он поделился своими знаниями о Литве и литовском языке. В огромном пространстве, где говорят по-русски, он назвал лишь две нерусские территории: «Литва и Жемайтия [...] они говорят, однако, на своем языке и принадлежат латинской церкви; впрочем, живут в них большей частью русины» [60]. Что касается последней ремарки, то Герберштейн был близок к мнению Яна Стобницы. Заметки о литве в своей Хронике (1564) оставил и Марцин Бельский (*Marcin Bielski*). Он отмечал, что литовцы, перемешавшись с русью, в итоге попали под такое сильное влияние с ее стороны, что некоторые уже не в состоянии были понять друг друга, т. е. русскоязычная литва не понимала литовскоязычную: “*A gdy w tych kraioch osiedli dziś sa pomieszali narod i mowę z Rusia thak iż iuż drudzy siebie mało rozumieia*” [61]. Вместе с тем, как подчеркивал Бельский, литовский язык был довольно распространен в ВКЛ. Об этом свидетельствует его замечание относительно сложившихся стереотипов по поводу литовского языка. Он убеждал своих читателей в разнородности литовского и латыни: “*Litewskiey mowy świadomismy wszyscy, a, iako powiedaią, żeby sie zgadzało z Łacińską, niezda mi sie, iako w tych słowach obaczysz*” [62]. Своими наблюдениями на этот счет поделился и Мацей Стрыйковский (*Maciej Strykowski*). Он с досадой констатировал, что литовцы, осевшие в русских землях ВКЛ, ополячились или обрусели, а некоторые и вовсе забыли родной язык. Об этом он написал в своей Хронике (Кролевец, 1582) на примере новогрудского князя Эрдивила, который раздавал жемайтийскому и литовскому рыцарству имения в землях завоеванной им руси. И те породнились с местной христианской (православной) русью. Их потомков во времена Стрыйковского можно было найти почти в

каждом уголке ВКЛовской Руси, но мало кто из них понимал по-литовски [63]. А Ян Красинский (*Jan Krasiński, Crassinius*) в своей “*Polonia*” (Болонья, 1574) сообщал, что литовцы не говорят по-русски и что русский и литовский – разные языки; к тому же *nobiliores viros* употребляет польский и русский, а *plebs* – литовский [64].

Названные авторы представляли литву и русь главными народами ВКЛ. В общественной жизни те пользовались тремя языками [65]. Литовцы поддавались влиянию польского и русского [66], но их родной язык не был вытеснен из употребления. На нем говорил простой народ, но им, согласно Бельскому и Стрыйковскому, владело также и литовское боярство, проживающее в этнически литовских поветах ВКЛ. А в делопроизводстве и управлении приходилось пользоваться всеми устными языками ВКЛ – польским, русским и литовским, приспосабливаясь к ним [67], минимизируя административные издержки. При любой постановке вопроса – отказывалось ли литовское боярство от родного языка в пользу «государственного» русского или оставалось верным ему – мы не можем с уверенностью констатировать зарождение в XVI в. единой литвинской нации с доминирующим русским языком. Внешние источники рассматриваемого нами периода, как правило, говорят о разных народах ВКЛ и разных языках. Правда, все равно, идет ли речь о представителях простого народа или знати, каждый мог (в силу разных жизненных ситуаций) поменять язык, или владеть несколькими языками, или др. То есть язык не являлся безусловным маркером той или иной надрегиональной этнокультурной идентичности в ВКЛ.

* * *

Опция раннемодерной литвинской нации в рамках ВКЛ просматривается лишь в формате единого литовского политического народа – сословно-политической и правовой общности привилегированного сословия ВКЛ. Она начала складываться в среде правящей элиты на основе прав и привилегий, предоставленных литовцам-католикам правителями Великого княжества. Со временем идею сословного литовского политического народа стали разделять более широкие круги боярства (шляхты) ВКЛ. Об этом много написано. В литовской историографии наиболее глубоко разрабатывает эту тему Юрате Кяупене [68]. В своей недавней статье она констатировала, что главные положения политической интеграции с русью литовская правящая элита изложила в мифе о происхождении литовцев от римлян [69]. Особо обращая внимание на то, что эта легенда была записана на русском, Кяупене предполагает, что так руси был дан своего рода сигнал: православная шляхта получила возможность встроиться в этот общий ряд потомков римлян [70]. В итоге Кяупене пришла к выводу, что элита ВКЛ выработала на основе легенды о Палемоне синкретическую идеологию с целью объединить литовскую и русскую знати в рамках политического народа, ориентированного на общее латинское прошлое. Но основным сплачивающим в данном случае фактором она считает общую государственную принадлежность [71].

В своих наблюдениях Кяупене оставила в стороне вопрос о едином языке политического народа как инструменте его консолидации. Однако прямо или косвенно в легенде о римском происхождении литовцев неизбежно присутствует языковой аспект самоидентификации этой нарождавшейся тогда политической общности. В самом мифе речь идет о трех разных народах: о пришлых римлянах / шляхте, о простом местном (автохтонном) народе и о политически литуанизируемой руси. У каждого – свой язык.

Отношение литвинской знати, и в первую очередь О. Гаштовта [72], к своим родным языку и истории прослеживается в Летописи ВКЛ и Жемайтии (средний свод, 1510-е) и Хронике Быховца (расширенный свод, 1520-е) [73]. Создатели мифа о Палемоне для вящей убедительности его ключевых сюжетов не упустили возможности подверстать и народный литовский язык. Так, в первом сюжете описано прибытие римлянина Палемона с 500 боярами по реке Неман и их мирное расселение сначала в Жемайтии, потом в Литве. Тут же приведено объяснение, как в

Литве Завилейской (на правобережье Нярис) – в Кернаве – в правление римлянина Кернуса его люди и местный простой народ дали имя Литве. Вот как это якобы случилось...

Римляне Кернуса играли на дубовых трубах (лат. *tuba* – труба) на берегах (лат. *litus* – берег) реки Нярис, и эту землю стали называть “*litustuba*”. А не говорившие на латыни местные жители сократили название до Литвы [74]. На этом примере становилось ясно, как латинский язык пришлых якобы был адаптирован под влиянием местных жителей и стал общеупотребимым литовским, а в названии государства восторжествовала народная (литовская) форма его имени. Тем самым декларировались заслуги простых литовцев и подчеркивалось единство политического народа ВКЛ, некогда поселившегося на берегах Нярис, издревле, – народа, чей язык оказался суммой разных языковых стихий. Но эта сумма и образовала литовский язык.

Прочтение “*litus*” как «побережье» создатели легенды использовали также, объясняя происхождение имени Жемайтия (Жемойть, Жомойть): «словенским» – «побережная земля», «а литовским языком называли Жемоитская земля», т. е. «низская земля» [75]. В летописях отчетливо выражена связь Жемайтии с Литвой. Да и Литва, согласно легенде о Палемоне, брала свое начало с расселения пришлых римлян в Жемайтии – «литовское панство» «почалося звати и множити от Жомоити» [76].

В другом ключевом сюжете речь идет об основании столицы государства и резиденции правящей династии. Речь идет о замке и городе Вильнюс (Вильня), расположенном на этнических землях литвы. Рядом находилось основанное господарем Швинторогом (лит. *Šventaragis*) «жыглище» упокоившихся князей литовских и знатных людей [77] – центр литовского язычества. Во время охоты в окрестностях будущего Вильнюса великий князь Гедимин якобы увидел во сне воющего железного волка. Правитель обратился к «ворожбиту, найвышшему попу поганскому» Лиздейке с просьбой истолковать приснившееся. Лиздейко объяснил это господарю как знак – на этом месте тот должен основать свою столицу, будущий Вильнюс [78]. И снова здесь отсылка к литовскому языку. Имя ворожее *Lizdeika* производится от лит. *lizdas* (гнездо), в котором тот будто бы был найден младенцем.

В. Воронин верно отмечает, что русским сюжетам и господству литовских князей над русью в легенде о Палемоне уделено не меньше места, чем истории самих литовцев и Литвы [79]. Взаимоотношения руси и литвы в ней описаны не просто как отношения завоевателя и завоеванного. Литва представлена здесь защитником руси от татар, восстановителем разрушенных и строителем новых городов на Руси, Литва толерантна к языку руси и ее письменной традиции. В основе этой толерантности прагматизм – в сложившихся обстоятельствах русский язык удобнее и испытаннее в делопроизводстве. Первый русскоговорящий литовец из великокняжеской династии появился в Волынском княжестве. И это был не кто иной, как сын литовского господаря, язычника Тройдена, Римунт. Тройден отправил Римунта к владимирскому князю Льву, чтобы тот научился русскому языку и письму. Но Римунт в итоге принял крещение и ушел в монастырь, приняв имя Лавраш [80]. В этом сюжете создатели литовских летописей указывают на главные, в их понимании, маркеры той или иной народности. Знатного палемонида, полоцкого князя Гинвила в русского превращает принятое им православие, а Римунта-Лавраша – также овладение тем русским языком и письмом. Притом он отказался от своего литовского имени [81]. Русский и латинско-литовский языки равно авторитетны в легенде о Палемоне: язык не является препятствием для того, чтобы русь встретила себя в легендарное прошлое единой литвинской социальной и политической общности. И даже язычество литвы подогнано в легенде под основополагающие догмы христианства [82], становится «полухристианским».

Легенда о Палемоне не знает единого языка литовского политического народа. Их в ней три: латынь, литовский и русский. И это, в принципе, соответствовало реалиям языковых взаимоотношений в ВКЛ в XVI в. Однако потомки Палемона не оставили руси места в самой важной, начальной части легенды, соответственно, у истоков этногенеза. Они напоминали руси о

том, что исконный язык литовской знати — это латынь, и он трансформировался впоследствии в народный литовский язык. Вместе с тем легенда заверяла привилегированное сословие руси в равноправии с литвой; так литвинская общность получала не только политическую, но историческую и культурную легитимацию. Для русской части литовского политического народа употребление ее языка и письменности в управлении государством и сохранении исторической памяти литвинов, исходя из устоявшихся взаимоотношений с литвой и ее господами, не вызывало никаких вопросов политико-культурного содержания. Именно следование традиции повлияло на то, что легенда о Палемоне была записана на русском. И именно русский письменный язык содействовал распространению среди руси заложенной в легенде о Палемоне идеи литвинской общности [83]. Однако он не мог стать единым языком этой *failed nation*. Русский письменный был лишь инструментализирован литвинской общностью в практических целях.

Конкуренцию языку руси в администрировании ВКЛ с середины XV в. составлял польский. Став ведущим языком при великокняжеском дворе [84], он постепенно обрел статус устного и письменного языка делопроизводства. На него перешли многие представители родовитой литвинской знати [85], в т. ч. русской. К середине XVI в. польский стал вытеснять русский из сферы деловой письменности ВКЛ. Наглядный пример тому — позиция (русской по происхождению) шляхты Подляшья, которая попыталась отказаться от русского как языка делопроизводства на Вильнюсском сейме 1565–1566 гг. Ее представители просили тогда Жигимонта Августа перевести его канцелярию на латынь или польский, потому что никто из них не умел читать по-русски. Господарь пообещал иногда переходить на польский: “...*wszakoz roskaze jego kro. msc, aby tez u polskim pismem takowe rzeczy czasem s cancellaryey do was odprawowano*” [86]. Однако в великокняжеской канцелярии и воеводствах влиятельная высокопоставленная русская знать выступила в защиту русского языка в управлении и делопроизводстве ВКЛ (чего раньше не было). Под предлогом притеснения русского языка в 1569 г. случился конфликт между смоленским воеводой, старостой минским и пинским Василием Тышкевичем и королем и великим князем литовским Жигимонтом Августом. Воевода отказался выполнять поручение господаря, составленное его канцелярией не на русском. В своем письме от 10 октября 1569 г. Жигимонт Август упрекал воеводу: «...ти с того селца ему ещо не поступил [...] а особливе деи вымову твоя млст чинишь тымъ, иж есмо через лист нашъ по-полску писаныи твоеи мл рассказали». Но документ переписали-таки по-русски [87]. И тем не менее с середины XVI в. в канцелярские книги ВКЛ сначала в небольших количествах стали вносить акты на польском. Этому иногда противились. И тогда документы сначала переводили на русский и только потом записывали в книги [88].

Польский язык нисколько не смущал образованных литовцев. А к использованию русского в управлении государством литовская знать стала относиться все более настороженно. Часть литовского привилегированного сословия — среднее и мелкое боярство, которое тесно примыкало к литовскому политическому народу, — при доброжелательном в целом отношении к польскому языку высказывалась за переход на латынь — «родной язык» литовского боярства римского извода [89]. Поворот в Западной и Центральной Европе к высокой античной латыни начался в XV в. [90], а в первую половину XVI в. этот элемент гуманистической ренессансной культуры прижился и в ВКЛ. За «возвращение» к латыни высказывался и часто цитируемый в историографии Михалон Литвин, секретарь великокняжеской канцелярии Венцлав Миколаевич (*Venclovas Mikalojaitis*, †1560) из окружения могущественного О. Гаштовта. В своих поучениях молодому королю и великому князю литовскому Жигимонту Августу в 1544–1548 гг. он восхвалял латынь как наилучший язык обучения. Он сожалел, что латинских гимназий нет в крае, а потому литовцам — выходцам из Рима, говорящим на полулатинском языке, — приходилось учиться науке московитов и чуждому им русскому языку [91]. Михалон Литвин наделял этот «полулатинский» язык литовцев несомненными достоинствами (*dignitis*) и ставил над русским [92]. Неудивительно, что

он отказывал в доверии некоторым русским писарям канцелярии ВКЛ, на его взгляд, коварным шпионам Москвы, изменникам, выведывающим секретную информацию [93]. Вторил ему и вильнюсский войт, секретарь господаря поляк Ротундус (*Augustyn Mieleski*, Августин Мелеский, 1520–1582). В своем сопровождавшем латинский перевод Второго Литовского Статута (1566) письме от 1576 г. он призывал короля Стефана Батория использовать в государственных делах, делопроизводстве и повседневной жизни латынь (древнелитовский язык [94]) вместо русского. Ибо литовская шляхта – потомки римлян, отказываясь от родного языка, непростительно прибегает к варварскому русскому, на котором к тому же говорит и московит, вечный и исконный враг литвы [95]. Что же до литовского языка, то пусть он останется простому народу [96].

В среде мелкого, близкого к католическому духовенству, литовского боярства при уважительном отношении к польскому зрело стремление повысить статус народного литовского языка (предсказуемо ставшего в Новое время одним из важнейших маркеров современной литовской нации). К числу приверженцев программы литуанизации ВКЛ в последней четверти XVI в. следует отнести М. Стрыйковского, но в еще большей мере – ксендза Микалоюса Даукшу. Оба были канониками Жемайтийского епископства, за их спиной стоял сам жемайтийский епископ Мельхиор Гедройть (*Merkelis Giedraitis*, 1536–1609). Позиции Даукши особенно усилились с избранием вильнюсского епископа, кардинала Йежего Радивила (*Jurgis Radvila*, 1556–1600) на краковскую кафедру в 1591 г. Тогда Гедройтю несколько лет пришлось управлять Вильнюсским епископством. В своих посвящениях к *Postilla catholica* (1599) [97] – к читателям на польском, а к епископу Гедройтю на латыни, – Даукша приветствовал все большую востребованность литовского языка. Такой поворот дел он ставил в заслугу могущественному епископу, своему покровителю, который помог восполнить нехватку литовскоязычных ксендзов и проповедников, спасая тем самым литовский язык от засорения и гибели [98]. Будущее родного языка Даукша связывал с литовской шляхтой и призывал ее проявить заботу об *ойчистым* языке, активно использовать его. Даукша сетовал, что при переходе на польский шляхта непростительно пренебрегла родным языком, практически отреклась от него. Эти свои упреки он адресует прежде всего знатым литовцам *z przedniejszych* [99]. Даукша настаивал: главными сферами употребления литовского языка должны стать законотворчество, история литовского народа [100], управление государством, костел и семья. Но, исходя из реалий, он готов был бы довольствоваться и тем, что читатель увидит пользу в *Postilla catholica*, будет любить и развивать родной язык, обогащать его [101]. В то же время он не противился, а даже приветствовал использование польского языка в ВКЛ, который в объединенном государстве, согласно его представлениям, стал чуть ли не родным [102]. А в отношении русского языка он был настроен отрицательно. Его призывы издавать законы *wszyscy ustawy* на литовском были нацелены как раз против русского, ведь писанных по-польски законов в ВКЛ еще не было. Не стоит сомневаться, что поводом для этого стал Третий Литовский Статут, подготовленный на русском. В польскоязычном предисловии Даукши к *Postilla catholica* мы находим реплику, которая коррелирует с высказыванием Льва Сапеги в предисловии Третьему Литовскому Статуту: «не обчымъ якимъ языкомъ, але своимъ власнымъ права списаные маемъ» [103]. Даукша же перевел *Postilla catholica* на родной литовский: “...w własny ięzyk nasz Litewski przełożył” [104], рассчитывая потеснить русский, заместить его родным литовским.

Даукша предвидел проблемы, на которые могли натолкнуться попытки возрождения литовского языка в этнически пестром литовско-русском ВКЛ. Он отдавал себе отчет в том, что литовцы (*nasz narod*) составляли лишь часть ВКЛ: “*Prziymi W. X. L. tę maluczka pracę moję [...] Słuchay i narodzie nasz Doktora w nauce zbawiennej*” [105]. В смиренной риторике своего предисловия Даукша не требует от “*wszystkie mieszkańcy W. X L.*”, т. е. от руси (в лице Л. Сапеги?) и, наверняка, поляков, но просит их содействовать возрождению литовского языка: “...dosyć mi będzie na tym, że ta iakąkolwiek małą pracą moją, iak mniemam i żadam, dam

powod u pochop naszym ku iezyka oyczystego zamiłowaniu, zachowaniu u roskrzewieniu. Ponieważ na nim nam u wszystkim mieszkańcom W. X. L. tak wiele, iak sie rzekło, należy” [106]. Но Даукша снова вступает в спор со Львом Сапегой, в 1599 г. уже канцлером ВКЛ: он не соглашается с позицией влиятельного сановника, высказанной им в предисловиях к Третьему Литовскому Статуту и обращенных к королю Сигизмунду III Вазе (1566–1632) и всем сословиям ВКЛ. Сапега заявляет, что с новым статутом ВКЛ получит законы, писанные «родным, русским» языком, следует понимать, обязательным для всех в княжестве [107]. Даукша же рассматривал ВКЛ не как целостное государство с единым политическим народом, но как полиэтничное, поликультурное, поликонфессиональное, полиязычное, в котором литва (*nasz narod*) должна пользоваться родным языком в публичной и частной сфере. Призывая к этому, он надеялся потеснить *руску мову*, главным образом, на этнически литовской территории ВКЛ.

* * *

Носители разных языков ВКЛ, будь то литва или русь, перестали в реалиях XVI – начала XVII вв., к тому же под давлением польского, чувствовать себя комфортно, «по-старому», и стали искать идеи, аргументы, опору на традиции, имея в виду защитить родные языки. Литовцы выбрали союз с поляками, а обоснование собственной надрегиональной этнокультурной идентичности нашли в гуманистической идее тождества нации, языка и его территории. Усилия в поддержку польско-латино-литовского многоязычия в администрировании и культурном обороте ВКЛ с середины XVI в. прямо или косвенно работали на сужение сфер употребления русского языка на официальном государственном уровне. А нарастающее доминирование польского языка – легко узнаваемый маркер польского влияния – помогало руси ВКЛ осознать свою русскость и родной язык как одну из опор своей этнокультурной идентичности. Сторонники употребления русского встали на его защиту. Попытки закрепить употребление русского языка в ВКЛ юридически ярко прослеживаются во Втором (1566) и Третьем (1588) Литовских Статутах. Второй Литовский Статут предполагал активное использование русской мовы. В первую очередь это касалось новых земских судов, созданных в ВКЛ по образцу польских. Они должны были вести документацию на русском: “*A pisarz ziemski ma po rusku, literami i słowy ruskimi wszystkie listy i pozwu pisac, a nie inszym ięzykiem u słowy*” (§ 1 Раздела IV) [108]. За латынь – исконный литовский язык – как язык судопроизводства активно выступал вышеупомянутый Ротундус, участвовавший в подготовке Второго Литовского Статута [109]: он перевел его на латынь. Однако оказалось, что к латыни с недоверием относилась не только русская знать ВКЛ: латинскую версию Статута на Вильнюсском сейме 1565–1566 гг. отвергло и боярство кальвинистского вероисповедания [110]. А на примере принятия Третьего Литовского Статута заметно также сопротивление знати ВКЛ укреплению позиций польского языка. Третий Литовский Статут вводил требование к писарям замковых судов: быть шляхтичем, знать право и русское письмо (§ 37 Раздела IV) [111]. Яркую выраженную в Статутах тенденцию сохранения русского как официального языка делопроизводства в ВКЛ с некоторыми оговорками можно расценивать как попытку утвердить за ним статус государственного. Известно, что в привилегии короля Сигизмунда III Вазы на публикацию Третьего Литовского Статута было предписано издать его на русском и польском языках [112]. Однако Сапега не стал в 1588 г. печатать его польскую версию, мотивируя это трудностями перевода терминов и норм. Но исследователи сходятся во мнении, что Сапега так противился внедрению польского языка в правовую жизнь ВКЛ, поддерживая *руску мову* как один из важнейших политических аргументов в отстаивании самостоятельности ВКЛ перед лицом Польши [113]. Попытки сохранить и даже расширить употребление русского языка в ВКЛ – это политическое оружие Сапеги, нацеленное на консервацию *status quo* в ВКЛ, на защиту сложившихся в нем традиций и обычаев и языковых реалий, в которых русь занимала первенствующее положение. Но историческая память Сапеги – не этнокультурного, а политического свойства. Он оберегал ВКЛ от интеграционных

устремлений Польши. Вместе с тем его желание законодательно закрепить за русским языком статус официального государственного следует воспринимать как свидетельство ослабления позиций русской мовы в ВКЛ, ее упадка к концу XVI в. [114]. По меткому наблюдению М. Мозера, ее «русскость» к концу XVI в. заключалась прежде всего в кириллице [115]. Высказываясь в защиту родного языка, в повседневной жизни Сапега отдавал предпочтение польскому. Знаменитое русскоязычное Предисловие Сапеги к Третьему Литовскому Статуту было переводом его речи, произнесенной по-польски на Варшавском сейме 1588 г. [116]

В целом языковой ландшафт ВКЛ XV–XVII вв. в большей степени ставит под сомнение, чем доказывает зарождение в этот период единой литвинской нации с доминирующим русским языком.

Политический народ ВКЛ, синонимичный литвинской нации, в реальности являлся результатом государственно-правового и гражданского единства привилегированного сословия / шляхты, формой его самосознания. Это единство было обеспечено лояльностью правившей в ВКЛ династии. В сущности литвинская нация представляла собой надэтническую и надрегиональную социально-политическую самоорганизацию знати ВКЛ. Однако начиная со второй половины XVI в. она стала перенимать под польским влиянием элементы польской культуры, полонизироваться. Особенно это заметно в расширении употребления в ВКЛ польского языка.

Наряду с политической, социальной и этнокультурной трансформацией литовского политического народа во второй половине XVI в. начинала зарождаться раннемодерная идея литовской нации, ориентированной на литовскую автохтонию, народный литовский язык. Она находила поддержку у католического духовенства. Искать в литовском политическом народе русскую национальную идею вряд ли уместно. В процессе его эмансипации русскость, как и литовскость, теряли свою силу.

На примере усилий Льва Сапеги сохранить и даже расширить использование русского языка в официальной жизни ВКЛ можно разглядеть попытку сделать русский государственным языком ВКЛ, единым для литвинской *failed nation*. Но эти усилия не получили широкой поддержки. Скорее, их можно квалифицировать как политическое оружие Сапеги, отстаивавшего самостоятельность ВКЛ перед Польшей. Традицию русскоязычного делопроизводства ВКЛ он воспринимал как одну из его главных опор.

В итоге было бы уместно задаться вопросом, в чем же, кроме русского происхождения и политической поддержки русского языка как языка делопроизводства ВКЛ, можно увидеть признаки попечения нарождавшейся новой надрегиональной этнокультурной общности руси ВКЛ со стороны Льва Сапеги – одного из самых видных ее представителей.

[1] Любавский М. Очерк истории Литовско-Русского государства до Люблинской унии включительно. М., 1915. С. 1.

[2] В привилегии великого князя литовского Жигимонта Кестутевича Вильнюсу от 27 сентября 1432 г. указано, что магдебургское право предоставляется “*tam fidei catholicae cultoribus, quam etiam Ruthenis*”, см.: *Dubiński P. Zbiór praw u przywilejów miastu stołecznemu W(ielkiego) X(ięstwa) L(itewskiego) Wilnowi nadanych [...]. Wilno, 1788. S. 2–5; Йонайтис Р. Община «Русского города» XIII–XIV вв. в Вильнюсе в свете новейших археологических открытий // Археология и история Пскова и Псковской земли. Семинар им. акад. В. В. Седова. Псков, 2011. С. 171–178; Jonaitis R. Civitas Rutenica in early Vilnius in the 14th and 15th centuries. The socio-cultural aspect // Archaeologia Baltica. T. 18. Klaipėda, 2012. P. 256–269.*

[3] *Vėlius G. Kernavės miesto bendruomenė XIII–XIV a. Vilnius, 2005. С. 21–24, 51, 42. О моей дискуссии с Г. Велюсом относительно православного характера могильника с трупоположениями в Кернаве см. в рецензии на его книгу: Lietuvos archeologija. Nr. 35. Vilnius, 2009. P. 259–264.*

- Велюс не согласен, что в нем захоронены православные, см.: *Велюс Г.* Могильник XIII–XIV вв. В Кернаве (Кривейкишкис): этническая принадлежность погребенных // *Археология и история Литвы и Северозапада России в Средневековье. Доклады российско-литовского семинара.* Вильнюс, 28–30 марта 2011 г. / ред. и сост. Г. Вайткавичюс. Вильнюс, 2013. С. 59–79.
- [4] *Lietuvos archeologija.* Nr. 35. P. 263.
- [5] Э. Гудавичюс предполагает, что литовцев в этом крае поселил великий князь литовский Ольгерд (*Algirdas*, конец XIII в. – 1377; князь витебский до 1345 г.) во второй половине XIV в. для обеспечения всем необходимым воинов ВКЛ, шедших на восток, т. е. против Москвы, см.: *Гудавичюс Э.* История Литвы с древнейших времен до 1569 года. Т. 1. М., 2005. С. 144–145.
- [6] *Norkus Z.* Nepasiskelbusioji imperija. Lietuvos Didžioji Kunigaikštija lyginamosios istorinės imperijos sociologijos požiūriu. Vilnius, 2009. P. 290–291.
- [7] Легаты, отправлявшиеся 1 июня 1324 г. на переговоры с Гедимином в Литве, получили от папы римского право взять в качестве сопровождающих переводчиков с литовского и русского языков, см.: *Chartularium Lithuaniae res gestas magni ducis Gedeminne illustrans. Gedimino laiškai / par. S. C. Rowell.* № 43. Vilnius, [2003]. P. 140–141.
- [8] Самую крупную группу заимствованных русских слов в X–XIV вв. составляли новые, не известные в Литве явления и объекты повседневной жизни, касавшиеся торговли (*karbas, pundas, muitas, birkavas, stiklas, šilkas, siūlyti*), домашнего хозяйства (*skavarada, čerpė, tuilas, katilas, kubilas, pečius, tuinas*), пищи (*kruopos, pipiras, ridikas, mėsa, vynos*), социального устройства (*karalius, bajoras, bulvonas, kumetis, tijūnas, tulkas “vertėjas”*), а также этнонимы (*lenkas, unguras*), подробнее см.: *Zinkevičius Z.* Iki pirmųjų raštų (Lietuvių kalbos istorija). Т. 2. Vilnius, 1987. P. 68–75.
- [9] *Zinkevičius Z.* Krikščionybės ištakos Lietuvoje. Rytų krikščionybė vardyno duomenimis. Vilnius, 2005. P. 46–52.
- [10] *Dubonis A.* «Кудэл Лѣтувосѣ валстечамі някалбѣіо русѣнишкаи XVI амжіуія?» (Kodėl Lietuvos valstiečiai nekalbėjo rusėniškai XVI amžiuje?) // *Lietuvos istorijos metraštis.* 2016 metai. 2. Vilnius, 2017. [Why Lithuanian Peasants of the 16th Century were not Fluent in the Ruthenian Language? Summary. P. 49–50]. P. 32–35.
- [11] *Baronas D.* Byzantium and Lithuania: North and South look at each other // *Byzantium, New Peoples, New Powers: the Byzantino-Slav Contact Zone from the Ninth to the Fifteenth Century / ed. by M. Kaimakova [et al.] (= Byzantina et Slavica Cracoviensia. Т. 5).* Cracow, 2007. P. 304–307; *Lietuvos istorija.* / ed. D. Baronas, A. Dubonis, R. Petrauskas. Т. 3: XIII a. – 1385 m.: valstybės iškilimas tarp Rytų ir Vakarų. Vilnius, [2012]. P. 552.
- [12] *Baronas D.* Byzantium and Lithuania. P. 310–311; *Lietuvos istorija.* Т. 3. P. 552; *Мартынюк А. В.* Восточная Европа в сочинении Лаоника Халкокондила // *Alba Russia. Белорусские земли на перекрестке культур и цивилизаций (X–XVI вв.) / под общ. ред. А. В. Мартинюка.* М., 2015. С. 128–129.
- [13] Цит. по литовскому изданию фрагментов: *Aeneae Silvii Piccolominei. Opera quae extant omnia...* (Basileae, 1571), опубликованных в: *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai.* Sudarė N. Vėlius. Т. 1: Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos. Vilnius, 1996. P. 590, 594.
- [14] *Dini P. U.* Apie slaviškąją baltų kalbų sampratą (Nuo Piccolomini'o iki Crasiniiaus) // *Dini P. U.* Baltų filologijos studijos. Rinktiniai straipsniai, 1991–2007. Vilnius, 2010. P. 232–242, особенно см. P. 234–235 (немецкоязычный вариант статьи см.: *Dini P. U.* Zur slavischen Auffassung der baltischen Sprachen (von Piccolomini bis Crasinius) // *Полутропов. К 70-летию Владимира Николаевича Топорова.* М., 1998. С. 186–201). Концепция Пикколомини о принадлежности литовского к славянским языкам прижилась в гуманистической литературе Европы и Польши XVI в., см.: Там же. С. 236–242; *Dini P. U.* Požiūris į kalbas ir daugiakalbystę Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje pagal Johanno Stobnicos *Epitoma Europe* (1512) // *Dini P. U.* Baltų filologijos studijos. P. 243–248 (см. английскую версию статьи: *Dini P. U.* Views on Languages and Polyglossia in the Grand Duchy of Lithuania according to Johannes Stobnica's *Epitoma Europe* (1512) // *Speculum Slavicae Orientalis:*

Muscovy, Ruthenia and Lithuania in the Late Middle Ages / ed. V. V. Ivanov, J. Verkholtantsev. Moscow, 2003. P. 36–43.)

[15] Из мемориала Тевтонского ордена 1409 г. о событиях в Жемайтии, см.: *Codex epistolaris Vitoldi magni ducis Lithuaniae* (далее – CEV) / wyd. A. Prochaska. Kraków, 1882. S. 998–999.

[16] *Długosza J. Roczniki czyli Kroniki sławnego królestwa polskiego*. Warszawa, 2009. Księga dziesiąta (1370–1405). S. 189 (год 1385-й); S. 218, 220 (год 1387-й); Księga dwunasta (1462–1480). S. 275–276 (год 1471-й).

[17] *Kłoczowski J. Polacy a cudzoziemcy w XV wieku // Swojskość i cudzoziemszczyzna w dziejach kultury polskiej*. Warszawa, 1973. S. 57–58; *Krzyżaniakowa J. Pojęcie narodu w “Rocznikach” Jana Długosza. Z problemów świadomości narodowej w Polsce w XV wieku // Sztuka i ideologia XV wieku. Materiały sympozjum Komitetu nauk o sztuce Polskiej akademii nauk*. Warszawa, 1–4 grudnia 1976 r. / pod red. P. Skubiszewskiego. Warszawa, 1978. S. 142.

[18] *Długosza J. Roczniki. Księga dziesiąta*. S. 217 (год 1387-й).

[19] *Ibid.* S. 220.

[20] *Ibid.* S. 221–222.

[21] *Długosza J. Roczniki. Księga dziesiąta. Księga jedenasta (1406–1412)*. S. 42–43 (год 1409-й).

[22] Показателен в этом отношении пример Кернавы. Археологи фиксируют, как в конце XIV в. православное кладбище в Кернаве прекратило функционировать, а характерные артефакты могильника появились в католическом кладбище города рядом с костелом, основанном после крещения Литвы. Стало быть, православная община города была обращена в католичество, см.: *Vėlius G. Kernavės miesto bendruomenė XIII–XIV a. Vilnius, 2005. P. 21–24, 51, 42*. В XV в. на заброшенном православном кладбище стали селиться люди, см.: *Zabiela G. Laidosena pagoniškoje Lietuvoje // Lietuvos archeologija*. T. 15. Vilnius, 1998. P. 356.

[23] *Baronas D., Rowell S. C. The Conversion of Lithuania. From Pagan Barbarians to Late Medieval Christians*. Vilnius, [2015]. P. 317.

[24] Софийская первая летопись старшего извода // ПСРЛ. М., 2000. Т. 6. Вып. 1. С. V (Предисловие); Стб. 489.

[25] *Baronas D., Rowell S. C. The Conversion of Lithuania*. P. 318–320.

[26] *Ibid.* P. 388–392.

[27] *Ibid.* P. 322–323; *Baronas D. Katalikiškojo pamaldumo raiška Vilniuje XIV a. pabaigoje – XV a. viduryje // Bažnyčios istorijos studijos*. T. 8: Krikščioniškojo gyvenimo Lietuvoje atodangos XIV–XX a. Vilnius, 2016. P. 38–39.

[28] *Любавский М. К. Очерк истории Литовско-Русского государства*. С. 62–66. Это могло быть отражением позиции польского короля Ягайлы, который оставался главным противником распространения действия польских привилеев на русские земли Польской Короны, см.: *Полехов С. В. Наследники Витовта. Династическая война в Великом Княжестве Литовском в 30-е годы XV века*. М., 2015. С. 364.

[29] *Krzyżaniakowa J. Pojęcie narodu*. S. 141–142; *ead. Pojęcie państwa i narodu w Rocznikach Jana Długosza // Długossiana. Studia historyczne w pięćsetlecie śmierci Jana Długosza*. Warszawa, Kraków, 1985. Cz. 2. S. 78–79.

[30] *Kłoczowski J. Polacy a cudzoziemcy*. S. 53–54, 58; *Krzyżaniakowa J. Pojęcie narodu*. S. 142.

[31] Длугош описывает конфликт литвы с жителями Киева, когда после смерти киевского князя Семена Олельковича вильнюсские власти образовали Киевское воеводство, упразднив княжество, а Мартина Гаштовта назначили воеводой, см.: *Długosza J. Roczniki. Księga dwunasta*. S. 275–276 (год 1471-й).

[32] *Ibid.* S. 458 (год 1479-й).

[33] Михаил Львович Глинский, посол великого князя литовского Александра и литовских панов рады к королю венгерскому и чешскому Владиславу, сообщал летом 1500 г., что московский государь вновь идет войной на ВКЛ, и просил помощи. Литовская сторона объясняла причины

войны, цели и намерения великого князя московского Ивана III и указывала на угрозы, которые исходят от православных Москвы и руси ВКЛ: «А то бы ваша королевская м(и)л(о)сть таковую помощь его м(и)л(о)сти пану нашему на тотъ часъ не тыле для крове и братское м(и)л(о)сти вчынили, але и для веры светое хрестияньское, которая жъ *ест* там, в земли Литовской волно въщепена и з великою працою и печою през славъное памети деда ваше ясности, короля полского и великого кн(я)зя литовьского Владислава, есть вкоренена. Тако **от оныхъ летъ ажъ до нинейшихъ часовъ** (выделено нами. – А. Д.) русь покушаю[т] ся ее сказити и зыгладити. Не тыле Москва, але и *от* подданныхъ княжат земли н(а)шого м(и)л(о)стивого пана некоторые часу щастное памети *отца* ваше м(и)л(о)сти, короля Казимера на его м(и)л(о)сть не для иного, нежъ для веры светои повъстати умыслили (имеется в виду заговор Михаила Олельковича и др. в 1481 г. – А. Д.)», см.: Lietuvos Metrika. Knyga Nr. 5 (1427–1506). Užrašymų knyga 5 / par. A. Baliulis, A. Dubonis, D. Antanavičius (tekstai lotynų kalba). Vilnius, 2012. Nr. 498.

[34] *Długosza J.* Roczniki. Księga dziesiąta. S. 211 (год 1387-й); Księga jedenasta. S. 22 (год 1413-й).

[35] *Długosza J.* Roczniki. Księga dziesiąta. S. 215–216 (год 1387-й).

[36] *Gawlas S.* Świadomość narodowa Jana Długosza // *Studia źródłoznawcze*. T. 27. Warszawa; Poznań, 1983. S. 19, 26.

[37] *Jablonskis K.* Lietuviški žodžiai senosios Lietuvos raštinių kalboje. Kaunas, 1941. D. 1: Tekstai; *id.* Lietuviški žodžiai Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės oficialiųjų raštų kalboje ir jų reikšmė Lietuvos kultūros ir visuomenės istorijai // *Jablonskis K.* Lietuvių kultūra ir jos veikėjai. Sud. V. Merkys. Vilnius, 1973. P. 272–290; *Zinkevičius Z.* Lietuvių kalbos istorija. T. 2: Iki pirmųjų raštų. Vilnius, 1987. P. 123–130.

[38] *Полехов С. В.* Наследники Витовта. С. 491–510.

[39] Там же. С. 363–366; *Baronas D., Rowell S. C.* The Conversion of Lithuania. P. 324.

[40] *Полехов С. В.* Литовская Русь в XV в.: единая или разделенная? (На материале конфликтов между русскими землями Великого Княжества Литовского и государственным центром) // Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства (= Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени. Кн. 1) / отв. сост., отв. ред. серии А. В. Доронин. М., 2017. С. 78–94.

[41] Там же. С. 83–91. Автор критически относится к мнению М. К. Любавского и других историков XIX – начала XX в., констатировавших внутренний литовско-русский конфликт в ВКЛ в XV в., см.: Там же. С. 70–71, 88–89.

[42] В некоторых работах по истории ВКЛ доказывают непрерывность этнополитического литовско-русского симбиоза, синтеза и ассимиляции с дохристианских времен, в результате чего образовалась *рускоязычная* (= белорусскоязычная) литвинская нация. По мнению А. Лицкевича, литвинская общность представляет собой один из своеобразных переходных этнокофессиональных типов XIV – начала XV в., который к середине XV в. раскололся на литвинов-католиков и литвинов-православных; т. е. литвинская общность не была этнокультурной, см.: *Лицкевич А.* Да питання пра рутэнізацыю балтаў ВКЛ у XIV – пачатку XV стст. // *Arche*. Пачатак. 2009. № 11–12. С. 69–70, 76. А со второй половины XV в. до последней трети XVI в., как утверждает В. Воронин, «на основании литовско-русской интеграции» в шляхетской среде сформировалась новая общность – литвинская нация, однако нациогенез литвинов прервался после Люблинской унии в 1569 г., уже в рамках Речи Посполитой, см.: *Воронин В. А.* На пути к современной литвинской нации (по материалам Второго и Третьего сводов Белорусско-литовского летописания // Нарративы руси конца XV – середины XVIII в.: в поисках своей истории (= Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени. Кн. 2) / отв. сост., отв. ред. серии А. В. Доронин. М., 2018. С. 139–141.

[43] *Petrauskas R.* Lietuvos diduomenė XIV a. pabaigoje – XV a. Sudėtis. Struktūra. Valdžia. Vilnius, 2003. P. 89–96.

[44] См. просопографическое исследование: *Ibid.* С. 214–309.

- [45] *Długosii I. Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae. Varsaviae, 2001. Liber 11 et 12 (1431–1444). P. 256: “veriti, ne nativo affectu plus esset Polonis quam Lithuanis affectus, officiales Lithuanos adiungunt et ipsum linguam et mores suos instruunt”.*
- [46] Летописи белорусско-литовские // ПСРЛ. М., 1980. Т. 35; Хроники: Литовская и Жомойтская, и Быховца. Летописи: Баркулабовская, Аверки и Панцырного // ПСРЛ. М., 1975. Т. 32. С. 156–157. О датировке летописей см. сноску № 74.
- [47] Там же. С. 157–158. О влиятельных воспитателях – дядька, кормилец, *paedagogus, nutritor* – см. подробнее: *Гейштор А.* Заметки о центральном управлении в славянских государствах в IX–XI вв. // Становление раннефеодальных славянских государств. Материалы научной сессии польских и советских историков. Киев, 1969 г. К., 1972. С. 71–72.
- [48] Одно из обязательств польской стороны перед будущим королем и великим князем литовским Казимиром (от 19 сентября 1446 г.) гласило: “*familiares linguagii cuiuscunque tenere, habere et fovere*”, см.: *Akta unji Polski z Litwą 1385–1791 / wyd. S. Kutrzeba i W. Semkowicz. № 69. Kraków, 1932.* Под другим языком здесь следует понимать литовский, на что указывает привилегия великого князя литовского Казимира литовским боярам от 2 мая 1447 г., см. выписки из привилегии в Литовской Метрике: *Lietuvos Metrika. Knyga Nr. 25 (1387–1546). Užrašymų knyga 25 / par. D. Antanavičius ir A. Baliulis. Vilnius, 1998. P. 47 (Nr. 2.4).* В обоих документах два народа и два языка – это литовцы и поляки. О соотношении литовского и польского языков см. комментарий к привилегии Казимира: *Tumelis J. Stanislovas Rapolionis ir jo laikai // Stanislovas Rapolionis. Vilnius, 1986. P. 12.*
- [49] Король отказал в присоединении к Польше спорных с ВКЛ Луцка и Подолья. Он обещал литовцам передать эти земли ВКЛ, см.: *Długosza J. Roczniki. Księga dwunasta. S. 59 (год 1447-й).*
- [50] *Saviščevas E. Suvaldyti chaosą. Bandymas naujai tirti Lietuvos didžiojo kunigaikščio Kazimiero suteikčių knygą // Istorijos šaltinių tyrimai / sudarė D. Antanavičius, D. Baronas. Kn. 1. Vilnius, 2008. P. 133–134.*
- [51] *Антонович А. К.* Вопросы фонетики белорусского актового языка XVI в. По материалам судебной (актовой) книги Каунасского земского суда 1566–1567 гг. // *Kalbotyra. 1960. Т. 2. P. 94–96, 101, 105, 107, 110, 112* (один из выводов статьи: перу писарей-литовцев принадлежит основная часть текстов судебной книги). В книгах Каунасской магдебургии XVI в. приведены факты о том, как русский язык приживался в городе. Иноязычные учатся: у православного священника (1542), у русского писаря Станислава (1545), а в 1551–1552 г. в Каунасе упоминается русская школа, см.: *Dubonis A.* «Кудэл Лѣтувось валстечаи някалбѣіо русѣнишкаи XVI амжіуія?». P. 36–37 (здесь данные по обучению языкам сведены в таблицу; информация по Каунасу почерпнута из исследований Зигмантаса Кяупы). Каунасский совет назначил бывшего писаря-русина руководителем каунасской русской школы (*schola Ruthenica*) в 1559 г., см.: *Kauno miesto aktų knygos XVI–XVIII a. Tarybos knyga 1555–1564 / par. D. Antanavičius, L. Plankis. Vilnius, 2013. Nr. 490. P. 97; в 1562 г. городской совет назначил Микалоюса Тварникониса (*Nicolaus Twarnikanis*) писарем на русском, а школу отдал в заведывание Максимины Виленскому, см.: Ibid. 2013. Nr. 901. P. 176.*
- [52] *Zakrzewski A. Wielkie Księstwo Litewskie (XVI–XVIII w.). Prawo – Ustrój – Społeczeństwo. Warszawa, 2013. S. 256–257.*
- [53] О феномене устного языка в литовской культуре см.: *Ališauskas V. Sakymas ir rašymas. Kultūros modelių tvermė ir kaita Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje. [Vilnius], 2009.*
- [54] *Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz. Ordensbriefarchiv 9107.* За указание на этот материал мы приносим благодарность С. Полехову. А. Шведа предполагает, что, употребляя во время переговоров менее распространенные языки, зачастую прикрывали секреты закулисных бесед, см.: *Szweda A. Organizacja i technika dyplomacji polskiej w stosunkach z Zakonem Krzyżackim w Prusach w latach 1386–1454. Toruń, 2009. S. 175–176.*

[55] Oratio Erasmi Vitellii [...] ad Alexandrum VI, pontificem maximum, см.: Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia... / ab A. Theiner. T. 2: 1410–1572. Roma, 1861. P. 278.

[56] Жалобы по поводу притеснений в торговле и по другим поводам, высказанные посольством Королевской Пруссии (Сословий Западной Пруссии) и городом Данцигом в феврале 1492 г. в Вильнюсе, обсуждались с господарем и панами рады (вильнюсским епископом и воеводами) на польском, литовском и русском языках, см.: Hansisches Urkundenbuch / hg. von W. Stein. Bd. 11. München; Leipzig, 1916. S. 363–364.

[57] Polonicae Historiae Corpus hoc est Polonicarum Rerum Latini recentiores et veteres scriptores, quotquot extant, uno volumine compraehe[n]si omnes [...] Basileae, [1582]. [T. 1]. P. 146; *Dini P. U. Paleokomparatyvizmas ir Baltija. Apie ankstyvosios baltų kalbotyros tyrimus* // *Dini P. U. Baltų filologijos studijos*. P. 216–217 (немецкоязычный вариант статьи см.: *Dini P. U. Der Paläokomparativismus und das Baltische. Bericht über die Erforschung der früheren baltischen Linguistik* // *Florilegium Linguisticum. Festschrift für Wolfgang P. Schmid zum 70. Geburtstag* / hg. von E. Eggers, J. Becker, J. Udolph, D. Weber. Frankfurt am Main [etc.], 1999. S. 63–68); *id. Daugiakalbystė ir kalbų įvairovė Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštijoje pagal Miechovietį* // *Dini P. U. Baltų filologijos studijos*. P. 251, 254–255 (см. англоязычную версию статьи: *Dini P. U. Polyglossia and Linguistic Variations in the Grand Duchy of Lithuania according to Miechovita (XVI cent.)* // *Studia Russica*. T. 18. 2000. P. 49–54).

[58] “*Sed et Lithuani iam sclauonizant*”, сообщает Меховита, описывая вслед за Герберштейном широчайшее распространение славянского языка в Европе, см.: Polonicae Historiae Corpus. P. 134. О заимствованиях русско-польской лексики в литературном литовском языке см.: *Dubonis A. «Кудэл Лѣтувось валстечаи някалбѣю русѣнишкаи XVI амжіуія?»*. P. 32–35.

[59] *Dini P. U. Požiūris į kalbas ir daugiakalbystę*. P. 245.

[60] *Герберштейн С. Записки о Московии*. М., 1988. С. 59.

[61] *Bielski M. Kronika tho iesth historia świata na sześć wieków*. Kraków, 1564. S. 436v, 358v.

[62] См.: Ibid. S. 438. См. также: *Dini P. U. Pastaba apie Martyną Bielskį ir lietuvių kalbą* // *Dini P. U. Baltų filologijos studijos*. P. 340–341 (см. англоязычную версию статьи: *Dini P. U. A Note on Marcin Bielski and the Lithuanian Language* // *Navicula litterarum Balticarum. Philologische Baltikum-Studien für Jochen D. Range zum 65. Geburtstag* / hg. von S. Kessler, Ch. Schiller. Wiesbaden, 2006. S. 95–100).

[63] *Strykowski M. Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszyskiej Rusi* [...] wydanie nowe będące dokładnym powtórzeniem wydania pierwotnego Królewieckiego z roku 1582 [...]. T. 1. Warszawa, 1846. S. 236.

[64] *Dini P. U. Apie slaviškąją baltų kalbą sampratą*. P. 240–242; *id. Požiūris į kalbas ir daugiakalbystę*. P. 248.

[65] Традиционность этой модели языковых взаимоотношений засвидетельствована в материалах Вильнюсской академии братства иезуитов Литовской провинции. Из них мы узнаем (нач. XVII в.), что поселившиеся в Литве мусульмане (татары) владели польским, руским и литовским языками, см.: *Vilniaus akademijos vizitatorių memorialai ir vyresniųjų nutarimai / sudarė E. Ulčinaitė, A. Šidlauskas, iš lotynų kalbos vertė E. Ulčinaitė*. Vilnius, 1987. P. 87, 206.

[66] Владение русской грамотой становилось важным критерием образованности. Даже представители не знавшей грамоты литовской знати при записи в войсковые реестры старались назваться в соответствии с письменным вариантом их имени (конечно, если их имя еще не перелицевали на русский лад хоружии). Так, Петрас Нарбутас становился Петром Нарбутом / Нарбутовичом. Это нашло свое отражение в переписи Литовского войска 1528 г., см.: *Lietuvos Metrika. Knyga Nr. 523 (1528). Viešųjų reikalų knyga 1* / par. A. Baliulis, A. Dubonis (Įvadas ir priedai). Vilnius, 2006.

- [67] Яркий пример приспособления – жалоба жемайтйских тивунов и бояр королю польскому и великому князю литовскому Жигимонту от 12 августа 1535 г. на старосту и гетмана Яна Радзивила по поводу того, что он заставлял жемайтйское войско выполнять необычные военные поручения: ходить на заставы, разведывать продвижение московских войск под Полоцком, брать пленных. Жигимонт освободил их от этих обязанностей, мотивируя тем, что они воевали на малорослых конях, притом «мове русской добре не знают», см.: *Lietuvos Metrika. Knyga Nr. 19* (1535–1537). *Užrašymų knyga 19 / par. D. Vilimas. Vilnius, 2009. Nr. 4. P. 55–56.* Сразу после назначения жемайтйским старостой в 1595 г. Станислав Радзивил в письме брату Миколаю Кшиштофу Радзивилу Сиротке писал о намерениях освежить свои знания забытого им литовского языка, ведь тот мог понадобиться ему на этой должности: “*bo mi ten* [литовский язык. – А. Д.], *już widzę, będzie, dali Bóg, potrzebny*”. Первой обратила на это внимание: *Ragauskienė R. Dingę istorijoje. XVI a. Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės bajorijos privatūs archyvai. Vilnius, 2015. P. 108* (см. сноску 340).
- [68] *Kiaupienė J. Tarp Romos ir Bizantijos: Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės politinės kultūros aukso amžius. XV a. antroji pusė – XVII a. pirmoji pusė. Vilnius, 2016. P. 68–92.* В ее монографии дана исчерпывающая литература по этой исследовательской проблеме.
- [69] *Кяупене Ю.* Проблема самоидентификации русинов в контексте зарождения раннемодерной нациогенетической мифологии Великого Княжества Литовского // *Древняя Русь после Древней Руси. С. 94–104.*
- [70] Там же. С. 101.
- [71] *Кяупене Ю.* Проблема самоидентификации русинов в контексте зарождения раннемодерной нациогенетической мифологии Великого Княжества Литовского // *Древняя Русь после Древней Руси. С. 104.*
- [72] Легенде о римском происхождении политического народа ВКЛ и его истории присущи ярко выраженные аристократические коннотации, см.: *Petrauskas R. Lietuvos Didžioji Kunigaikštystė. Politika ir visuomenė vėlyvaisiais Viduramžiais. Vilnius, 2017. P. 97–102.* Создание Литовских летописей приписывают инициативе вильнюсского воеводы, канцлера ВКЛ О. Гаштовта. Аргументацию Р. Ясаса на этот счет см.: *Lietuvos metraštis: Vychovco kronika / vertė, įvadą ir paaiškinimus parašė R. Jasas. Vilnius, 1971. P. 26–30; Gudmantas K. Lietuvių kilmės iš romėnų teorijos genezė ir ankstyvosios Lietuvos vardo etimologijos // Senoji Lietuvos literatūra. 17 knyga. Vilnius, 2004. P. 261.*
- [73] Полную опись Летописей см. по сноске 47. Датировку сводов см.: *Gudmantas K. Lietuvių kilmės iš romėnų. P. 261; id. Vėlyvųjų Lietuvos metraščių veikėjai ir jų prototipai: “Romėnai” // Senoji Lietuvos literatūra. Vilnius, 2004. 18 knyga. P. 135–138.*
- [74] Список Красинских Среднего свода см.: Летописи белорусско-литовские. С. 128–129. В Хронике Быховца см.: ПСРЛ. Т. 32. С. 128–129. М. Стрыйковский счел такую этимологию неубедительной из-за отсутствия народной (литовской) формы имени Литва. В его понимании между формами *Littus tubae* и *Litwa* стояла *Littuba*, т. е. по-литовски *Lituwa*, см.: *Strykowski M. Kronika Polska, Litewska. T. 1. S. 85–86.*
- [75] Список Красинского Среднего свода. С. 128. По сути, имя *Žemaitija* произведено от прилагательного *žemas* (низкий). В XV–XVI вв. это объясняли низкой береговой линией Балтийского моря. Подробнее об этом, а также об Аукштайтии, горной Литве, см.: *Dubonis A. Kas buvo aukštaičiai Lietuvoje XIII–XV amžiais? // Ministri historiae. Pagalbiniai istorijos mokslai Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės tyrimuose. Mokslinių straipsnių rinkinys, skirtas Edmundo Antano Rimšos 65-mečio sukakčiai / sud. Z. Kiaupa, J. Sarcevičienė. Vilnius, 2013. P. 93–107.*
- [76] Список Красинского Среднего свода. С. 129.
- [77] Там же. С. 131.

- [78] Летописи белорусско-литовские. С. 96, 153. В Хронике Быховца см.: ПСРЛ. Т. 32. С. 138. О. Гаштовту важно было заявить, что один из его предков был назначен «першым воеводою у Вильни».
- [79] *Воронин В. А.* На пути к современной литвинской нации. С. 127.
- [80] Летописи белорусско-литовские. С. 94, 150. В Хронике Быховца см.: ПСРЛ. Т. 32. С. 135.
- [81] В Среднем своде литовских летописей сообщается, что полоцкий князь Гинвил принял православную веру, назвался Борисом, стал русином «и будучи ему русином», основал династию полоцких князей, см.: Летописи белорусско-литовские. С. 130, 147. В Широком своде Литовской летописи «русином» стал сын Гинвилы Борис, а сам Гинвил – Юрием. В Хронике Быховца см.: ПСРЛ. Т. 32. С. 130–131.
- [82] В Широком своде Литовской летописи сказано: хотя литовцы и были язычниками, но верили в Бога единого, в судный день, в воскрешение умерших, см.: Там же. С. 134.
- [83] Опираясь на современную немецкую историографию, А. Никжентайтис подчеркивает значение письменного языка для самоидентификации политического народа, см.: *Nikžentaitis A. Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės politinės tautos specifika ir santykis su moderniaja tauta // Praeities pėdsakais. Skiriama Profesoriaus daktaro Zigmanto Kiaupos 65-mečiui. Vilnius, 2007. P. 139, 146.*
- [84] *Dubonis A. The prestige and decline of the official (state) language in the Grand Duchy of Lithuania (fifteenth–sixteenth century): problems in belarusian historiography // Lithuanian Historical Studies. 2015. Vilnius, 2016. Vol. 20. P. 6–7.*
- [85] Кратчайший путь к спасению во Христе вильнюсскому воеводе, канцлеру ВКЛ О. Гаштовту прокладывали молитвы на польском, см.: *Modlitwenik Olbrachta Gasztołda, kanclerza wielkiego litewskiego 1528 r. Facsimile. Wstęp W. Wydra. Poznań, 2015.* О польско-русском двуязычии литовских панов см.: *Ragauskienė R. Język potoczny magnatów WKL w pierwszej połowie XVI w. (Na przykładzie Radziwiłłów i Gasztołdów) // Гістарычна-археалагічны зборнік заснаваны ў 1927 годзе. Мн., 2017. Вып. 32. С. 46–49.*
- [86] Литовская Метрика. Отделы 1–2. Часть третья: Книги публичных дел. Юрьев, 1914. Т. 1. (= Русская историческая библиотека. Т. 30). Стб. 384–385.
- [87] *Lietuvos Metrika. Knyga Nr. 52 (1569–1570). Užrašymų knyga 52 / par. A. Baliulis, R. Firkovičius. Vilnius, 2004. № 87.*
- [88] 11 июля 1556 г. переведен с польского на русский и записан в книги лист аренды витебского воеводы князя Стефана Збаражского, см.: *Lietuvos Metrika (1555–1558). 37-oji Teismų byla knyga. Литовская Метрика (1555–1558). 37-я книга судных дел / par. I. Valikonytė, L. Steponavičienė. Vilnius, 2010. P. 32–33. № 9.* 24 декабря 1559 г. переведено с польского на русский и записано в книги свидетельство виленского пана, жомойтского старосты Еронима Александровича Ходкевича, см.: *Lietuvos Metrika (1559–1563). 40-oji Teismų byla knyga (XVII a. pradžios kopija). Литовская Метрика (1559–1563). 40-я книга судных дел / par. N. Šlimienė, I. Valikonytė. Vilnius, 2015. P. 67. Nr. 39.* 7 января 1560 г. переведено с польского на русский и записано в книги свидетельство ляховицкого державцы Ивана Александровича Солтана, см.: *Ibid. P. 90–91. Nr. 67.* Есть и другие примеры на этот счет.
- [89] *Petrauskas R. Op. cit. P. 100.* Исследователь замечает, как М. Стрыйковский в своей хронике “*O początkach, wywodach, dzielnościach, sprawach rycerskich i domowych sławnego narodu litewskiego, żemojdzkiego i ruskiego*” (1577) распространил аристократическую легенду о римском происхождении Литвы на поветовую среднюю и мелкую знать, т. е. доказывал происхождение всего литовского боярства из рода римлянина Палемона.
- [90] *Гене Б.* История и историческая культура средневекового Запада. М., 2002. С. 259.
- [91] *Mykolas Lietuvis. Apie totorių, lietuvių ir maskvėnų papročius. Vilnius, 1966.* [Репринт в издании: *Michalonis Lituani De moribus tartarorum, Lituanorum et Moschorum [...] Basileae, 1615]. P. 49.*

- [92] *Dini P. U.* Vilniaus humanistų „lotynintojų“ lingvistika // *Dini P. U.* Baltų filologijos studijos. P. 261.
- [93] *Mykolas Lietuvis.* Apie totorių. P. 59.
- [94] *Rotundas A.* Laiškas Lenkijos karaliui ir Lietuvos didžiajam kunigaikščiui Steponui (1576) // Šešioliktojo amžiaus raštija (= Senoji Lietuvos literatūra. Kn. 5). Vilnius, 2000. P. 281–283; *Kuolys D.* Asmuo, tauta, valstybė Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės istorinėje literatūroje: renesansas ir barokas. Vilnius, 1992. P. 66, 69. Латинскую версию Второго Литовского Статута отклонила на Вильнюсском сейме 1565–1566 гг. шляхта ВКЛ кальвинистского вероисповедания, см.: *Błaszczuk G.* Litwa na przełomie średniowiecza i nowożytności 1492–1569. Poznań, 2002. S. 304; *Zakrzewski A.* Wielkie Księstwo Litewskie (XVI–XVIII w.). S. 257.
- [95] *Ibid.* S. 281–282.
- [96] *Rotundas A.* Laiškas. С. 283.
- [97] *Postilla catholica*, tai est išguldymas ewangeliju kiekvienos nedelos ir szwętes per wissus metus. Per kuniga Mikaloiu Dauksza. Vilnius, 1599.
- [98] *Koženiauskienė R.* XVI–XVIII amžiaus prakalbos ir dedikacijos. Vilnius, 1990. P. 143–144. На влияние М. Гедройтя указано в: *Вольдемар А. И.* Национальная борьба в Великом Княжестве Литовском в XV и XVI веках // Известия отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. 1909 г. Т. 14. Кн. 3. С. 183–184.
- [99] *Koženiauskienė R.* XVI–XVIII amžiaus. P. 145.
- [100] *Ibid.* P. 146. Следует предположить, что к идее написания истории литовского народа на литовском языке его вдохновила Хроника М. Стрыйковского.
- [101] *Ibid.* P. 146–147.
- [102] *Ibid.* P. 147.
- [103] *Lappo J.* 1588 metų Lietuvos Statutas. Kaunas, 1938. T. 2. Tekstas. P. 17.
- [104] *Koženiauskienė R.* XVI–XVIII amžiaus. P. 136.
- [105] *Ibid.* P. 138–139.
- [106] *Koženiauskienė R.* XVI–XVIII amžiaus. P. 139.
- [107] *Ibid.* P. 102, 104–105.
- [108] *Pomniki prawa Litewskiego z XVI wieku* // *Archiwum komisji prawniczej* / wyd. F. Piekosiński. T. 7. Kraków, 1900. S. 72.
- [109] *Zakrzewski A.* Wielkie Księstwo Litewskie (XVI–XVIII w.). S. 218.
- [110] *Błaszczuk G.* Litwa na przełomie. S. 304; *Zakrzewski A.* Wielkie Księstwo Litewskie (XVI–XVIII w.). S. 257.
- [111] *Lappo J.* 1588 metų Lietuvos Statutas. P. 211.
- [112] *Ibid.* P. 5–9; *Zakrzewski A.* Wielkie Księstwo Litewskie (XVI–XVIII w.). S. 223.
- [113] *Ibid.* S. 224.
- [114] *Журавский А.* О канцелярском языке Великого Княжества Литовского // *Lietuvos istorijos metraštis.* 1983 metai. Vilnius, 1984. P. 28–29; *Strumiński B.* The Language Question in the Ukrainian Lands before the Nineteenth Century // *Aspects of the Slavic Language Question. East Slavic* / eds. H. Goldblatt, R. Picchio. Vol. 2. New Haven, 1984. P. 22 (цит. по: *Мозер М.* Что такое «простая мова»? // *Studia slavica Academiae scientiarum hungaricae.* 2002. Т. 47 (3–4). P. 231).
- [115] *Мозер М.* Что такое «простая мова»? С. 254.
- [116] Там же. С. 240.

Жировичская икона Богоматери как «место памяти» руси ВКЛ в XVI–XVIII вв.

Вся история Жировичской богородичной иконы связана с местечком Жировичи, расположенном в 10 км от Слонима, в бывшем Новогрудском воеводстве, на западе современной Беларуси, над рекой Щарой. Согласно глубокой легенде, поддерживаемой жировичскими базилианами [1], икона явилась на дикой груше пастухам маршалка господарского Александра Солтана. На месте ее появления Солтан построил деревянную церковь Успения Пречистой Девы Марии, и с того времени начали проявляться чудотворения жировичского образа, привлекавшие паломников [2].

В таком свете предстает начало истории жировичского образа, принадлежащего к популярному в византийском искусстве иконографическому типу Элеусы и являющегося одним из самых миниатюрных среди известных образов [3]. Точное время появления иконы в Жировичах не установлено. По традиции в литературе чаще всего указывают конец XV в. (1470, 1480 или 1494) [4]. Однако такую датировку оспаривали еще в XVII в. [5] Есть все основания полагать, что икона объявилась значительно позже. Ведь маршалок господарский Солтан Александр – первый представитель рода, с которым, собственно, связано появление святого образа, получил Жировичи во владение за заслуги от короля и великого князя Александра Ягеллончика только в 1493 г., а история жировичской иконы началась уже при его сыне Александре Александровиче Солтане [6]. Будучи тоже маршалком господарским и братом киевского митрополита Иосифа, он переселился из Смоленска в Слонимский повет на постоянное место жительства лишь после 1514 г. Появление иконы и строительство упомянутой церкви следует связывать с первыми десятилетиями после переезда Александра Солтана в названное имение [7].

С тех пор к новой церкви с чудотворной иконой потянулось множество паломников. Они охотно жертвовали ей. Согласно утверждению базилианского историка XVIII в. Игнатия Стебельского, викария сначала Полоцкого, а затем Жировичского монастыря, сама королева Бона украсила икону, почитаемую православными подданными, драгоценным бриллиантовым окладом [8]. Когда, по легенде, около 1561 г. деревянная церковь Успения Пресвятой Девы Марии сгорела, икона чудесным образом сохранилась: ее нашли неподалеку на камне. Тогда владелец жировичского имения Иван Александрович Солтан решил возвести на месте вторичного явления иконы каменную церковь Явления Божией Матери, строительство которой, однако, закончить не успел [9].

Число христиан, благодарных чудотворной Жировичской иконе за помощь и исцеление, постоянно росло. Благодатную силу они приписывали не только самому образу, но также груше и камню, на которых он был найден. О зарождении культа жировичской иконы Божьей Матери в XVI в. можно судить уже по тому, что в середине столетия в местечке стали регулярно отмечать праздник Пресвятой Богородицы (8 сентября), к которому приурочили ярмарку. В актах Слонимского гродского суда сохранилось сообщение о ней за 1556 г.: «на день нароженья Панны Марии» [10]. Примерно тогда же в Жировичах возникло церковное Братство Милосердия Пресвятой Девы Марии. Поскольку к иконе стекалось все больше паломников, Иван Солтан вскоре заложил здесь монастырь, который открылся еще до его смерти в 1577 г. [11]

Однако уже при сыновьях Ивана Солтана – а двое из них, Иван и Ярослав, перешли в кальвинизм – лучшие времена для православной святыни закончились. Первый не смог достроить заложенную отцом каменную церковь и сдал свою часть Жирович в аренду. Его владение с храмом и монастырем в 1606 г. выкупил смоленский каштелян Иван Мелешко, ставший ктитorem жировичской церкви. Новый собственник отремонтировал деревянную церковь Успения Пресвятой Богородицы и завершил строительство каменного храма Явления Господня. Вскоре под влиянием Иосафата Кунцевича он перешел в унию [12], в результате чего и жировичская

церковь с 1609 г. стала униатской. Иван Мелешко возобновил и деятельность монастыря, но призвал туда уже не православных монахов, а базилиан. С 1613 г. монастырь подчинялся униатскому митрополиту Веньямину Рутскому, а первым его настоятелем оказался сам Иосафат Кунцевич, переведенный в Жировичи из близлежащего Бытеня, где также возник один из первых в ВКЛ базилианских монастырей. Вскоре Иван Мелешко объединил в своем владении все местечко. А его дочь Богдана после смерти родителей передала Жировичи Киевскому униатскому митрополиту, и с 1623 г. оно принадлежало уже митрополиту Иосифу Руцкому, а в его лице – жировичскому базилианскому монастырю [13].

Период принадлежности Жирович базилианам оказался временем расцвета культа иконы Богоматери, прославившейся чудесным исцелением неизлечимо больных и другими проявлениями чудотворной силы. Одним из главных фундаторов монастыря, кроме Ивана Мелешки и его жены Анны Фурсовны, был также великий канцлер Лев Сапега, являвшийся к тому же слонимским старостой. Он пожаловал жировичским базилианам часть своих владений и ценных вложений, в частности, передал им евангелие XV в. и отлил для монастыря большой колокол, получивший имя «Лев». При базилианах возродилось и пришедшее в упадок парафиальное Братство Милосердия Пресвятой Девы Марии, отныне униатское. В 1639 г. римский папа Урбан VIII благословил и утвердил его устав. Так как папа наделил жировичское церковное братство «отпустами» (индульгенциями), а вступать в него могли и православные верующие, то вскоре оно уже объединяло много простого народа: членами этого братства становились жители целых деревень [14].

О растущей популярности иконы в ВКЛ писал монах жировичского монастыря Феодосий Боровик в первой истории этого образа [15], созданной, вероятно, по инициативе Ивана Мелешко [16]. В предисловии к ней Боровик отмечал, что можно лишь удивляться тому, почему история «о таком славном чудотворном Образе Пречистой Панны» не была написана раньше, ведь долгие годы «много людей по всему ВКЛ» приводили примеры великой добродетели и милосердия Господнего, свершавшегося через него. Правда, как уточнял Боровик, обитель перешла от светских лиц к монахам-базилианам только в конце 1613 г. А потому он воспоследовал «настойчивой просьбе людей зацных и набожных, чтобы мы, с усердием и вниманием разузнавши о появлении этой святой иконы, а также о известных чудесах у заслуживающих доверия, письмом и печатью для широкой известности на свет издали» [17]. Боровик не стеснялся утверждать превосходство своей церкви и, восхваляя жировичский образ, рассчитывал ослабить позиции противников унии, которые подобной святости «даже если бы со свечами среди белого дня искали этого в своих сборищах и сходках еретических или отщепенских, никогда не найдут» [18].

Согласно Боровику, первое чудо, связанное с иконой Богоматери в Жировичах, случилось в 1558 г., когда воскресла из мертвых Раина Война, дочь мстиславского каштеляна Матея Войны и двоюродная сестра виленского бискупа Бенедикта Войны. А последним чудом, о котором говорится в его книге, стало выздоровление слонимского подстолия Петра Тышкевича в 1628 г. [19] После Боровика регистрировать их продолжили монахи жировичской обители. Так, в рукописи Иосафата Дубенецкого с 1558 г. по середину XVII в. зафиксировано почти 2 тыс. связанных с жировичским образом чудес [20]. И на этом не остановились. До наших дней дошли еще две рукописи разных авторов, где засвидетельствованы чудеса с 1619 по 1756 г. [21] В них речь идет о воскрешении умерших, о разного рода исцелениях, о возвращении рассудка, голоса, зрения и проч. Это типичные категории чудес, приписываемые в то время также многим другим иконам [22]. Проявления благодатной силы жировичской святой иконы регистрировали и позже – в XVIII и даже XIX вв. [23] Вообще до ликвидации библиотеки жировичского монастыря в ней отложилось целых четыре тома засвидетельствованных описаний таких чудес [24].

К чудотворной жировичской иконе шли паломники из самых разных регионов ВКЛ и Речи Посполитой, а некоторые и из-за их пределов. По нашим наблюдениям, география их

происхождения охватывала пространство от Волыни и Подляшья на юге до Витебщины на севере, от Жемайтии на западе до Верхнего Поднепровья на востоке. Иногда встречаются записи о паломниках из самой столицы ВКЛ, из Троцкого и Ковенского поветов, а также из некоторых городов Польского королевства [25], даже из-под Москвы [26]. Однако подавляющее большинство богомольцев прибывало из близлежащих поветов – от Лидского и Ошмянского до Мозырского и Речицкого, т. е. из земель нынешней Беларуси.

Состав тех, кто поклонялся святому лику в Жировичах, был пестрым как в социальном, так и в конфессиональном отношении. В подавляющей массе это были простые люди – мещане и сельское население. Но, судя по записям, хватало среди них и представителей властной элиты: Сапег, Радзивиллы, Ходкевичи, Полубинские, Путяты, Корсаки, Лукомские, Мосальские, Воловичи, Тризны и др. В 1620 г. в Жировичи приехал сам виленский воевода и великий гетман ВКЛ Ян Кароль Ходкевич, который к тому времени был давно болен, однако после нескольких дней богослужения в Жировичах, как утверждалось, «пошел на значительную поправку» [27]. Будущий минский воевода Николай Сапега в 1621 г. тоже «присягнул» (*ślubem się zobowiązał*) жировичской Богоматери и вскоре избавился от болезни [28]. Через год на несколько дней для молитв в Жировичи прибыл из Клецка князь Ян Альбрехт Радзивилл [29]. Неоднократно здесь бывал и канцлер ВКЛ Альбрехт Станислав Радзивилл. Как следует из его воспоминаний, в 1643 г. он провел некоторое время в Жировичах – в «месте, прославленном чудесами Богородицы» [30].

Как явствует из источников, чудотворная икона манила верующих разных конфессий – униатов, римо-католиков и православных, т. е. всех почитателей культа Девы Марии [31]. Видимо, не последнюю роль в их привлечении играла возможность получить «отпуст» [32]. Базилиане, владевшие иконой, не отталкивали православных верующих, не пробовали отмежеваться от них. При вступлении в жировичское церковное братство, к примеру, признавалось совершение таинства Евхаристии по обычаю как Западной, так и Восточной церквей [33]. На этот счет есть и прямые свидетельства в описании чудес. Например, оршанская хорунжая пани Шеметова, будучи православной («схизматычкой»), в 1659 г. посещала жировичскую икону Наисвятейшей Богоматери, вписалась в Братство Милосердия Наисвятейшей Богоматери в Жировичах [34]. Так что, несмотря на принадлежность обители униатам, популярность иконы среди православных разных регионов Речи Посполитой определенно сохранялась. Любопытный пример отношения к приверженцам другой конфессии приведен у Иосафата Дубенецкого: когда слонимская мещанка Марина Халецкая в 1648 г. оставила греческую веру, то вскоре сильно заболела. Тогда во сне ей явилась Дева Мария, призвавшая вернуться в прежнюю веру и навестить жировичскую икону. Больная пообещала сделать это и получила исцеление, после чего исполнила обещанное [35].

Благодаря ставшей знаменитой иконе Жировичи знали в XVII в. уже далеко за пределами края. С середины XVII в. к жировичской святыне стали приезжать короли польские и великие князья литовские. Первым из коронованных особ сюда явился король Владислав IV Ваза с королевой Цецилией Ренатой. Об этом визите, свершившемся в начале 1644 г., писал в своих мемуарах канцлер А. С. Радзивилл, отметивший, что монарх пробыл тогда в Жировичах два дня и пожертвовал Богородице «дары большой ценности» [36]. Вслед за королевской четой сюда приехали коронный канцлер и большая свита сановников. Специальную службу в Жировичской церкви отслужил виленский архимандрит Алексей Дубович, проповедь которого была издана отдельной книжицей под названием «Конъюнкция земных планет с небесными, выставленная в Жировичской церкви» [37]. Отец Алексей утверждал, что после приезда монарха «сердца и вера всех народов» начнут поворачиваться к этому святому месту [38]. Вероятно, визит короля в Жировичи каким-то образом связывали с его планами войны против Турции [39]. Не случайно в жировичской проповеди о. Алексей подчеркивал, что после молитвы в «той церкви, где ведется восточная богослужба», король Владислав IV отнимет-таки у Турции «восточные страны», а

Божья Матерь с сыном готова «предводительствовать войскам Его Королевской Милости, готова победы и королевство» [40].

Несмотря на то, что Жировичи находились в стороне от тракта Варшава – Вильно, после Владислава IV все последующие короли, за исключением Михаила Корибута-Вишневецкого, проделали тот же путь. В 1651 г. здесь молился Ян Казимир Ваза, поднявший свое войско против казаков Б. Хмельницкого и татар. Как и во время приезда Владислава IV, специальную службу для него отслужил А. Дубович, проповедь которого по сему случаю снова издали в Вильно [41]. В ней виленский архимандрит проводит многообещающие параллели: как ветхозаветному царю Давиду до начала победного сражения Бог подал знак на вершинах груш, так и королю он явит свою милость через грушу, с которой связана начальная история Жировичского образа. «Отечество потому не может порадоваться генеральной победой, что за милостью такой победы не обращалось к грушам. Генеральную победу держит при себе Пречистая Дева Жировичская, чудотворный образ которой облюбывал себе место на груше; на груше в свете объявился, был там замечен и найден, к груше всегда возвращался, на груше совершал чудеса, чтобы Наияснейший Польский Король, великий Монарх широкой Сарматии в Жировичской церкви набожно просил о победе [...], внимательно слушал жировичские молитвы», и только после этого начинал войну – «проверял войска, давал битву» [42]. Польский король и великий князь литовский, – говорится в проповеди – преклоняет колени пред алтарем в Жировичах и отдает «под защиту Божьей Матери свою Корону, свое государство» [43]. Канцлер А. С. Радзивилл сообщал позже в своих мемуарах, что король приехал тогда в Жировичи «для приношения присяги» (*dla spełnienia ślubu*) Деве Марии [44].

Сражение под Берестечком, состоявшееся в июне 1651 г., принесло победу армии Речи Посполитой. После этой виктории Ян Казимир, просивший заступничества у жировичской иконы, в ответ на просьбу жителей Жирович выдал привилей, подтверждающий их магдебургское право [45]. Как говорилось в нем, король утвердил права и вольности для благоденствия местечка, «прославления Пречистой Марии Девы и успокоения притекающих к Ней в своих нуждах» [46]. Он запретил евреям постоянно проживать в Жировичах и даже ночевать в этом святом для христиан месте.

Король Ян III Собесский побывал в Жировичах дважды: в 1684 г., когда благодарил Деву Марию за победу над османской армией под Веной, и в апреле 1688 г., когда явился туда с сыном Якубом на молебен [47]. После первого визита, когда триумфатор «молился Пресвятой Деве Жировицкой, прославившейся во весь мир бесчисленными чудесами», по просьбе жировичского войта король подтвердил местечку его магдебургское право, а также повелел ограждать Жировичи от солдат, дабы «вообще никто не смел отягощать каким-либо образом это святое место» [48]. В 1744 г. к знаменитой иконе приехал и король Август III, который также оставил в силе жировичский привилей на магдебургское право. В его грамоте говорилось, что «о важности Жировицкой местности, с давнего времени прославленной по всему Польскому Королевству и за пределами владений наших чудесами преблагословенной Богородицы Девы», монарху докладывали советники и сановники. В 1768 г. те же права и свободы местечка были закреплены Станиславом Августом Понятовским [49].

Приезды монархов способствовали прославлению Жировичей. Когда польский поэт и историк второй половины XVII в. Веспасиан Коховский в одном из своих произведений перечислял восемнадцать самых известных мест Речи Посполитой, имеющих в своих обителях чудотворные иконы Богоматери, то шестым он назвал Жировичи [50]. В то время они входили в круг известнейших религиозных центров не только в границах Речи Посполитой. О Жировичах упоминал и изданный в 1672 г. в Мюнхене “*Atlas Marianus*”, описывавший главные центры поклонения Деве Марии во всем мире [51].

Суровым испытанием для жировичской обители стала война между Московским государством и Речью Посполитой 1654–1667 гг. Базилиане оказались тогда беззащитными, так как по воле

царя на занятых им землях униатская церковь не имела права на существование. В начале сентября 1655 г. войска воеводы князя А. Трубецкого «город Слоним и слободы и Журавицкой [Жировичский. – Г. С.] унеяцкой монастырь каменной город и около Журавицкого монастыря слободы и иные унеяцкие монастыри и костелы выжгли и людей побивали и в полон имали и совсем разоряли без остатку» [52]. Чтобы спасти чудотворную икону, монахи вывезли ее в соседний Бытень, где монастырь был чудом спасен настоятелем Симеоном Ставровским от разорения [53]. В связи с плачевным положением Жирович, которые тогда были полностью (*funditus*) разрушены и не нашли бы (ведь война еще продолжалась) «средств для реставрации церкви и монастыря», конституция Сейма 1661 г. на четырехлетний период освободила местечко от всех налогов и солдатских поборов [54]. В декрете Яна Казимира, учреждавшем в 1664 г. четыре годовых ярмарки в разрушенных войной Жировичах, подчеркивалось, что делается это пользы ради для «приезжающих присягнуть в том месте чудотворному образу Наисвятейшей Панны» [55]. Еще через три года освобождение местечка от всех налогов было продлено на такой же период, а чтобы «поддержать бедную жировичскую церковь, прославшую великими чудами», тот же король передал базилианам в вечное владение деревню Була с угодьями в Слонимском повете [56]. Обращаясь к этому привилею через несколько поколений, настоятель монастыря Антоний Завадский припомнил давний визит Яна Казимира в Жировичи и то, что он пожаловал церкви новые владения, «получив великое милосердие Господнее и милосердие Наисвятейшей Девы у чудотворной жировичской иконы» [57].

Дальнейшему развитию культа жировичской Богоматери в ВКЛ способствовали военные потрясения XVII в. Почитание чудотворных икон, число которых в тот период в Речи Посполитой заметно увеличилось, помогало населению пережить трудные времена [58]. К жировичскому образу, как прежде, обращались не только люди из близлежащих поветов, но и жители других регионов нынешней Беларуси. Так, в 1649 г. Минск просил у жировичской Богоматери защиты от казаков Б. Хмельницкого, а в 1654 г. в ходе боев за Гомель его защитники вкладывали рисунки жировичской иконы в поврежденные места городских укреплений в надежде, что Дева Мария предотвратит захват города [59]. Примечательно, что особую популярность икона снискала среди участников военных действий. В Жировичах перед образом проводили ритуальное освящение хоругвей перед тем, как выступить против казаков. О культе жировичского образа свидетельствовали и сами воины – обратиться к жировичской иконе им, по их словам, «советовало товариство» по оружию [60]. Известно немало примеров, когда местные шляхтичи брали с собой на рать копии жировичской иконы, зашивали их в головной убор или одежду. По их утверждению, Богоматерь помогала им уклоняться от пуль и холодного оружия, спастись из плена, залечивать раны и т. п. Не случайно один из активных участников этой войны ошмянский стольник Ян Владислав Почобут-Одлянницкий многократно приезжал в Жировичи. С его слов, он отправлялся туда, чтобы «навестить Мать Милосердия», все семьей побыть на службе перед чудотворной иконой, просто оказаться в «счастливом месте» [61].

Особое место в истории культа жировичской иконы Божьей Матери занимает связываемая с ней победа войска Речи Посполитой в битве под Полонкой в 1660 г. Считается, что накануне битвы перед этим образом молились великий гетман Павел Сапега, который привел к Жировичам дивизию ВКЛ, а также русский воевода Стефан Чарнецкий, объединившиеся для сражения с воеводой боярином Иваном Хованским. Армии сошлись под Полонкой, недалеко от Слонима, все закончилось разгромом Хованского [62]. Восприятие этой виктории как очередного проявления милости Пресвятой Девы Марии еще сильнее прославило жировичскую икону. А сцена битвы под Полонкой стала востребованным сюжетом для многих изображений, представляющих центральные события из истории образа. В XVIII в. эта битва нашла свое отражение в песенном фольклоре, о чем скажем ниже.

Благодаря возросшей славе и популярности жировичской иконы Богоматери и поступлению многочисленных пожертвований жировичская базилианская обитель быстро восстановилась во

второй половине XVII в. от разрушительных последствий войны. В 1670-е гг. было закончено строительство каменного собора Успения Пресвятой Богородицы – главного храма Жировичского монастыря, в боковом алтаре которого и находился святой лик. Изготовление нового иконостаса для собора, законченного в 1676 г., заказал и спонсировал великий маршалок ВКЛ Александр Гилярий Полубинский. В первые годы XVIII в. в Жировичах появилась базилианская школа, которая располагалась в отдельном каменном здании [63]. Позже здесь была учреждена и собственная типография, печатавшая главным образом молитвенники – известные «жировичские кантычки».

Находящаяся на пограничье исторических земель Литвы и Руси, чудотворная икона чтилась приверженцами главных местных конфессий и как бы объединяла регионы. При этом святому лику одновременно приходили поклониться как магнаты, так и массы простого народа. Видимо, Валериан Харкевич имел полные основания заметить в свое время, что «в истории унии не было более выразительных сцен настоящего братства исповедавших греческую и римскую веру», чем в те времена в Жировичах [64]. Наибольшей любовью этот православный по происхождению образ пользовался, конечно, у греко-католиков. Многие из них тогда желали найти упокоение в Жировичской церкви «под протекцией Матери милосердия и в убежище всех грешных» (как это сформулировал землянин Слонимского повета Юрий Сецкевич) [65]. С другой стороны, и среди римо-католиков в поветах Брестского и Новогрудского воеводств находилось немало таких, которые оставляли денежные записи (*legacje*) не только на храмы и монастыри своей конфессии, но и «на церковь отцов Базилианов Жировичских, где чудотворный образ Наисвятейшей Панны» [66]. Местные римо-католики нередко также выражали в своих завещаниях желание быть похороненными в Жировичской церкви базилиан [67]. Известны случаи, когда благодаря авторитету базилианской обители, прославившейся знаменитой иконой, жировичские монахи получали уступки и мировую в судебных тяжбах о спорных землях [68]. По данным актовых материалов, в середине XVIII в. на Жировичский монастырь записывали большие денежные суммы (до десяти тыс. польских злотых!), а также передавали ему земельные владения в залог. И хотя значительные пожертвования делали главным образом приверженцы церковной унии [69], нередко были и вклады от римо-католиков.

Во второй половине XVII – XVIII в., когда культ Богородицы Жировичской достиг своего зенита, появились многочисленные репродукции иконы на доске и полотне, а также гравюры. Копии были призваны умножить ее чудотворную силу. Многие из них были просто ее репликами. Византийская иконографическая традиция этого образа чтилась как православными, так и католиками обоих обрядов, так что списки распространяли в храмах разных конфессий на территории ВКЛ. Как считают некоторые исследователи, создавали такие списки в основном в землях современной Беларуси [70]. Хотя в ареал их распространения входили также Волынь, Подляшье и другие регионы [71], Мать Божья Жировичская впоследствии стала одним из основных местночтимых иконографических сюжетов белорусской иконы [72].

Наиболее прославленными копиями иконы принято считать рисунок 1666 г., оставленный неизвестным францисканцем, и гравюру начинающего (тогда) мастера Леонтия Тарасевича, созданную по рисунку Павла Бацевича в 1682 г. На первом кроме образа в натуральную величину было еще десять ключевых сцен из его истории – от явления на груше до битвы под Полонкой. Длинная подпись под рисунком заканчивалась словами: «Украшенная визитами и вотами наияснейших монархов, римских нунциев и неисчислимого люду из разных народов» [73]. А барочная композиция Тарасевича «Апостолы Петр и Павел с чудотворным Жировичским образом Богородицы», созданная по заказу Виленского базилианского монастыря, изображает икону в руках апостолов Петра и Павла [74]. Петр представлен здесь в образе ктитора жировичской церкви, держащего в правой руке модель храма и ключи, а Павел – с мечом и книгой. Копия иконы окружена надписью на церковнославянском: «Честнейшую Херувим и Славнейшую во истину Серафим без истления Бога Слова [родшую]».

В конце XVII вв. произошли события, еще больше прославившие жировичскую икону, в т. ч. далеко за пределами края. Как следует из работ, посвященных истории образа, в 1718 г. в Риме при ремонте главного монастыря ордена базилиан в коридоре под штукатуркой случайно обнаружили копию лика жировичской Богоматери, которую в XVII в., видимо, начертал какой-то монах из ВКЛ. Перенесенная в церковь Сергия и Вакха, она вскоре тоже начала исцелять больных [75]. После такого прославления копии жировичской Богоматери в Риме, получившей название Мадонна дэль Паскола (*Madonna del Pascolo*), прокуратор базилиан Бенедикт Трулевич поднял вопрос о коронации подлинного образа, находящегося в Жировичах. Это должно было придать ему исключительное значение. И уже в 1726 г. папа Бенедикт XIII издал бреве о коронации жировичской иконы. Она была назначена на 8 сентября 1728 г., однако из-за распрей в руководстве базилиан и по просьбе магнатов коронация была перенесена и реальные приготовления начались только в ноябре 1728 г., уже после смерти митрополита Льва Кишки [76].

Жировичской иконе суждено было стать шестой коронованной иконой Речи Посполитой, но первой униатской святыней, удостоенной такого ранга [77]. Сами по себе коронационные торжества по этому случаю явились важным фактором единения разных сообществ конфессионально разрозненного многонационального государства. Культ чудотворного образа Марии объединил верующих, в чем элиты видели общую пользу. Неслучайно инициаторами коронации икон в ВКЛ были главным образом Сапеги и Радзивиллы [78], а в случае с жировичским образом к организации торжества имели отношение обе влиятельные фамилии.

Праздник был хорошо подготовлен. В 1728 г. базилианские типографии в Вильно и Супрасле издали упомянутую выше книгу каноника И. Нарди «Исторические сведения о явлении жировичской Девы» в переводе Игнатия Кульчинского на польский язык [79]. В ней рассказывалось и о самой жировичской иконе, и о найденной в Риме копии. По дороге от Слонима до Жирович было возведено шесть триумфальных арок, в сооружении которых проявилась солидарность элит края. Первую построили на средства шляхты Слонимского повета и жировичских базилиан, вторую финансировал коронатор – митрополит киевский Афанасий Шептицкий, третью – род Потеев, четвертую – Радзивиллы, пятую – Вишневецкие, шестую – Сапеги, колляторы и благодетели Жировичского монастыря. Все арки были украшены скульптурами и живописными изображениями, а также надписями на латыни. К торжеству специально декорировали интерьер главного монастырского храма. Его стены и колонны задрапировали драгоценными тканями, а алтари засияли серебром и золотом. Двенадцать больших ангелов из серебра держали в руках свечи, а с потолка свисали две короны, составленные из множества серебряных лампад. На колоннах храма были размещены картины, представлявшие важнейшие моменты из истории иконы и связанных с ней чудес. Одна из них, в частности, рассказывала о сражении 1660 г. под Полонкой – на ней над неприятельским войском парил Жировичский образ Божьей матери, разивший своими лучами вражеских ратников, разгром которых довершали воины Речи Посполитой. Надпись над этим изображением гласила: «Победа да будет приписана имени моему» [80].

Две доставленные накануне коронации из Рима золотые короны – для Богоматери и Иисуса – были изготовлены в основном на средства княжны Анны Радзивилл из дома Сангушек, вдовы великого канцлера ВКЛ Кароля Станислава Радзивилла. Продолжая деятельность мужа, известного защитника унии и фундатора многих сакральных объектов, она взяла на себя главные траты на коронацию [81]. В Риме же были выбиты золотые и серебряные медали в память о торжестве. Их раздавали всем присутствовавшим: четыре вида медалей – от Афанасия Шептицкого, еще два – от Иеронима Радзивилла как посла Апостольской столицы.

Тысячи участников празднования заранее съехались к местечку. Некоторые магнаты прибыли с пушками, из которых салютовали торжеству. Помимо князей, магнатов и шляхты у Жирович скопилась масса простых людей из разных уголков Речи Посполитой, страждавших помощи и

защиты со стороны Богоматери. Сами Жировичи и селения за несколько миль вокруг были переполнены паломниками, ожидавшими важного события [82]. Среди них было много православных.

По случаю коронации жировичского образа Богоматери базилианин Скальский написал «Песню о Наисвятейшей Деве Жировичской», известную как «Жировичская песня» [83]. В ней упомянуты фундаторы обители, побывавшие в Жировичах короли, битва под Полонкой (для победы в которой «Полубинские, Огинские и славные Сапеги» «получили жировичскую помощь») и прочие события. Написанная простым языком, она содержит немало конкретных фактов и сродни политическому манифесту того времени [84]. А Жировичи прославлены в ней как «новая Ченстохова» и столица Девы Марии в ВКЛ [85].

Перед праздником Рождества Пресвятой Богородицы к Жировичам двинулись три многолюдные процессии – из Вильны, Минска и Мира. Последнюю колонну возглавили сыновья Анны Радзивилл – Иероним Флориан и Михаил Казимир – в окружении многих представителей шляхты. Торжество коронации происходило в Жировичах с 7 по 15 сентября 1730 г. при огромном стечении народа. Его подробно описал (на латыни) участник тех событий профессор полоцкой школы, базилианин Теофил Енткевич [86]. (На русский его переложил в начале XX в. протоирей Николай Диковский [87].) Акт коронации образа совершил киевский митрополит Афанасий Шептицкий, которому ассистировали епископы брестско-владимирский Теофил Годабский и турово-пинский Георгий Булгак [88]. Завершились торжества 15 сентября процессией в главном храме и пением «Тебя, Боже, прославляем» перед чудотворной иконой. Отцы-базилиане в своих отчетах сообщали, что за неделю к святой коммуне совершили паломничество 140 352 человека, из которых 69 837 – католики, а 70 515 – униаты [89]. Таким образом, по числу причастившихся Жировичи совсем незначительно уступили Ченстохове, где на коронации Ченстоховской иконы Богоматери в 1717 г. было лишь на 8 тыс. человек больше.

Согласно некоторым источникам, жировичская икона получила во время коронации титул “*Regina Populi Rutheni*” [90], т. е. «Королевы народа русского». Речь при этом шла главным образом о греко-католическом населении ВКЛ [91]. Тот же акцент звучал и в «Жировичской песне», в которой рассказ о триумфальной коронации венчали слова «Виват руская нация!» [92]. Было ясно, что имеется в виду русь в пределах ВКЛ, без Украины: папа римский прислал корону, дабы жировичская Дева Мария «была королевой Великому Княжеству Литовскому» [93].

Коронация еще больше прославила жировичский образ Богоматери. После торжеств 1730 г. дважды переиздали книгу Нарди на польском [94], а на латыни вышли трактат смоленского епископа И. Лисанского [95] и сочинения И. Кульчинского [96], рассказывавшие его историю. «Жировичская песня» обрела широкую популярность. Жировичи упоминали и в других песнях XVIII в., посвященных богородичным иконам ВКЛ [97]. В Польше после этой коронации о местечке заговорили как о «Ченстохове униатов» или «литовской Ченстохове» [98]. Действительно, многие свидетельства подтверждают, что вплоть до конца XVIII в. Жировичи были важнейшим центром религиозного культа греко-католиков ВКЛ. Как отмечал знаток истории Речи Посполитой Зыгмунт Глогер, народ исторической Литвы стремился попасть на богослужение и исповедь к базилианам в Жировичи, тогда как из южной Руси верующие устремлялись в Почаев [99].

После ликвидации церковной унии (1839) бывшая «новая Ченстохова» пришла в упадок и уже никогда не вернула себе прежнего символического значения. Но икона как народная святыня, несмотря на утрату Жировичами прежней роли, по-прежнему привлекала тысячи верующих и в XIX в. На страницах печатного органа православной церкви на территории Северо-Западного края Российской империи рассказывалось, как много народа стекалось туда на праздники, особенно на Покровá, когда «храмы не вмещают в себе богомольцев, улицы буквально запружены народом и подводами. Всякий спешит в церковь помолиться перед чудотворным образом Божией Матери» [100]. Как одна из главных достопримечательностей региона она

закрепилась и в исторической памяти литовской руси. В своем труде о старой Польше виленский историк Михал Балинский не упустил возможности рассказать о «знаменитой на всю Литву церкви» в Жировичах и о ее чудотворной иконе, подчеркнув при этом, что это местечко было настолько же известно в ВКЛ, как Ченстохова в Польше [101]. Точно так о знаменитой иконе, прославлявшей край с XVI в., написал позже знаток местных древностей Адам Киркор в «Живописной России» [102].

Так каменная иконка Богоматери, появившаяся в Жировичах около второй четверти XVI в. и оглашенная чудотворной, превратилась в объект почитания надсословного, надконфессионального и надрегионального значения, а потом была коронована как «королева руси» ВКЛ. Исследователи уже отмечали, что интеграционная роль культа Девы Марии в масштабах ВКЛ наиболее выразительно проявилась именно в Жировичах [103]. Культ жировичской Девы столетиями поддерживал чувство общности христиан ВКЛ разных сословий; как говорилось в жировичской песне XVIII в., «здесь паны, монархи, сенат, шляхта, князья и селяне, и мещане» – все вместе молились и очищались от грехов [104]. Поклонение жировичской святыне более всего было развито в поветах сегодняшней Беларуси, где она утверждала общую идентичность руси – униатской и православной. Неслучайно Божья Мать Жировичская являлась одним из основных сюжетов местночтимых икон XVII–XVIII вв. Позже белорусское национальное движение, затушевывавшее конфессиональное разделение, «национализировало» ее, а после создания белорусской государственности Божья Мать Жировичская стала национальной реликвией, заступницей всего белорусского народа, независимо от политических убеждений [105].

[1] Имеются в виду исторические сочинения о чудотворной иконе, созданные монахами жировичского базилианского монастыря в XVII в. Первым стала «Гистория, або Повесть людей розных, веры годных, о образе чудотворном Пренасвятейшого Девы Марии Жировицком...» Феодосия Боровика, затем – «Чудотворная икона Пресвятой Богородицы в Жировичах» Иосафата Дубенецкого. Их неоднократно переиздавали в Вильно, см.: *Borowik T.* Historia abo powieść zgodliwa przez pewne podanie ludzi wiary godnych o obrazie przeczystey Panny Mariey żyrowickim cudotwornym. Wilno, 1928; *Dubieniecki J.* Historia o obrazie przeczystej Panny Mariey cudownym. Wilno, 1653. Сохранились их рукописные версии, см.: *Боровик Т.* Гистория або повесть // Санкт-Петербургский институт истории РАН. Архив (далее – АСПБИИ РАН). Ф. 52 (коллекция П. Н. Доброхотова). Оп. 1. Д. 38. Л. 15–19; *Дубенецкий И.* Образ Чудотворны Пресвятой Богородицы в Жировичах // АСПБИИ РАН. Ф. 52. Оп. 1. № 270. Л. 1–5 об.; и др.

[2] *Жукович П.* Неизданное русское сказание о Жировичской иконе Божией Матери (в связи с историей русского дворянского рода Солтанов Жировицких) // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. XVII. Кн. 2. СПб., 1912. С. 245–247; *Крамко І., Мальдзіс А.* Невядомы помнік старабеларускай пісьменнасці // Беларуская лінгвістыка. Вып. 23. Мн., 1983. С. 52–53.

[3] Образ выполнен на яшмовом камне овальной формы размером 5,6 × 4,4 см, ср.: *Корнилова Л. А.* Страницы белорусской мариологии: Жировичская, Бельничская и Остробрамская иконы Богоматери // Сборник Калужского художественного музея. Вып. 1. Ч. 1. Калуга, 1993. С. 32–34.

[4] Белоруссия и Литва: исторические судьбы Северо-Западного края. СПб., 1890. С. 134; *Орловский Е. М.* Жировичи (краткое историческое описание) // Виленский календарь на 1894 г. Вильна, 1893. С. 220; *Корнилова Л. А.* Страницы белорусской мариологии. С. 33; *Ярашэвіч А.* Жыровіцкі абраз Маці Божай // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі. У 6 т. Т. 3. Мн., 1996. С. 384; Православные чудотворные иконы Божией Матери / сост. А. Шимбалев. Ч. 1. Мн., 2009. С. 394. Ср.: *Chomik P.* Kult ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI–XVIII wieku. Białystok, 2003. S. 61.

- [5] *Stebelski I.* O Prześwietnej Familii JMśc PP. Sołtanów [wyd. Wł. Seredyński] // Archiwum Komisji Historycznej. T. 1. Kraków, 1878. S. 381–387.
- [6] *Ibid.* S. 282–283. См. также: *Lulewicz H.* Aleksander Sołtan // Polski Słownik Biograficzny (далее – PSB). T. 40. Kraków, 2000–2001. S. 348–349.
- [7] Подробнее см.: *Жукович П.* Неизданное русское сказание. С. 204–209. Первое чудо Жировичского образа Богоматери отнесено в литературных памятниках к середине XVI в., см.: *Добрянский Ф. Н.* Описание рукописей Виленской Публичной библиотеки, церковно-славянских и русских. Т. 1. Вильно, 1882. С. 187–191.
- [8] *Stebelski I.* O Prześwietnej Familii JMśc PP. Sołtanów. S. 385. Автор сослался на то, что в 1730 г. об этом написал настоятель монастыря Бенедикт Трулевич.
- [9] *Крамко І., Мальдзіс А.* Невядомы помнік. С. 53. Каменный храм был достроен только в начале XVII в.
- [10] В актах Слонимского градского суда сохранилось сообщение на этот счет, см.: Акты, издаваемые Виленскою археографическою комиссиею для разбора древних актов (далее – АВАК). Т. 22. Вильна, 1895. С. 178. Ср.: *Жукович П.* Неизданное русское сказание. С. 209.
- [11] *Lulewicz H.* Aleksander Sołtan. S. 349.
- [12] *Жукович П.* Неизданное русское сказание. С. 226, 232; *Wasilewski T.* Jan Mielezsko // PSB. T. XX. Kraków, 1975. S. 769.
- [13] *Stebelski I.* O Prześwietnej Familii JMśc PP. Sołtanów. S. 393; *Жукович П.* Неизданное русское сказание. С. 242–243; *Mironowicz A.* Jozafat Dubieniecki – historia cudownego obrazu żyrowickiego // Rocznik Teologiczny. T. XXXIII (1991). S. 200.
- [14] *Хлебцевич И. А.* Жировичское Братство Милосердия Пресвятой Девы Марии [отд. оттиск из «Литовских епархиальных ведомостей»]. Вильно, 1900. С. 10–11.
- [15] См. полное название польскоязычного издания сочинения Ф. Боровика: Historia abo powieść zgodliwa przez pewne podanie ludzi wiary godnych o obrazie przeczystey Panny Mariey żyrowickim cudotwornym W. X. L. w powiecie słonimskim y o rozmaitych cudach, ktore sie przy nim aż po dziś dzień za iey przyczyna wszechmocnością Bożą dzieia, pilnie zebrana y pierwszy raz w druk podana / przez oyca Theodozego Borowika professa zakonu s. Bazylego. Wilna, 1624. Его переиздавали в 1628, 1629, 1653 и 1714 гг.
- [16] Такую догадку высказал А. Миронович, см.: *Мірановіч А.* Малавядомая крыніца да гісторыі Жыровіцкага манастыра // Белорусский сборник: статьи и материалы по истории и культуре Белоруссии. Вып. 4. СПб., 2008. С. 168.
- [17] *Borowik T.* Historia abo powieść zgodliwa. S. B.
- [18] *Ibid.*
- [19] *Ibid.* S. D, O3.
- [20] *Dubieniecki J.* O Cudach którą sie wszechmocnoscia Boza Przy Obrazie Przeczystej Dziewicy w Zyrowicach po dzis dzien dzieja. Львівська національна наукова бібліотека України імені В. Стефаника (далее – ЛННБУ). Отдел рукописей. МВ 261.
- [21] ЛННБУ. ОР. МВ 393, МВ 394. Ср.: *Суша А.* Лёс культурнай спадчыны грэка-каталіцкай царквы ў Беларусі: новыя знаходкі ў львоўскіх зборах // Здабыткі: дакументальныя помнікі на Беларусі / склад. Л. Г. Кірухіна, К. В. Суша. Вып. 11. Мн., 2009. С. 92.
- [22] Ср.: *Księga cudów przed ikoną Matki Bożej w Starym Korninie dokonanych / do druku przygot., wstęp. A. Mironowicz.* Białystok, 1997; *Księga cudów przed ikoną Matki Boskiej Wałkowskiej dokonanych / do druku przygot. i wstęp. A. Mironowicz.* Białystok, 2012. Ср.: *Kruk M. P.* Ikony-obrazy w świątyniach rzymsko-katolickich dawnej Rzeczypospolitej. Kraków, 2011. S. 189–192.
- [23] АСПБИИ РАН. Ф. 52. Оп. 1. Д. № 165. Л. 1–8.
- [24] Ср.: *Charkiewicz W.* Żyrowice – łask krynice. Słonim, 1930. S. 40–43.
- [25] ЛННБУ. ОР. МВ 393. С. 2, 28, 43.
- [26] Там же. С. 69v.

- [27] *Borowik T.* Historia abo powieść zgodliwa. S. G; ЛННБУ. ОР. МВ 393. С. 41.
- [28] *Borowik T.* Historia abo powieść zgodliwa. S. H3v.
- [29] Ibid. S. Rv.
- [30] *Radziwiłł A. S.* Pamiętnik o dziejach w Polsce / przełożyli i oprac. A. Przyboś i R. Żelewski. T. 2. Warszawa, 1980. S. 365.
- [31] *Charkiewicz W.* Żyrowice – łask krynice. S. 14.
- [32] В корреспонденции местных элит того времени можно встретить упоминания об «индульгенции из Жирович», см.: ЛННБУ. ОР. Ф. 5. № 5410. Archiwóm Wojniłowiczów. S. 446–447.
- [33] *Хлебцевич И. А.* Жировичское Братство Милосердия Пресвятой Девы Марии. С. 17.
- [34] ЛННБУ. ОР. МВ 394. С. 11.
- [35] Там же. МВ 261. С. 1029.
- [36] *Radziwiłł A. S.* Pamiętnik o dziejach w Polsce. T. 2. S. 383–384.
- [37] *Dubowicz A.* Coniunctia planet ziemskich z niebieskimi w cerkwi zurowieckiej wystawiona. Wilno, 1644.
- [38] Ibid. S. A3v.
- [39] Historia dyplomacji polskiej (polowa X–XX w.). T. 2: 1572–1795 / pod red. Z. Wójcika. Warszawa, 1982. S. 110–111; *Wisner H.* Władysław IV Waza. Wrocław, 1995. S. 101–104.
- [40] *Dubowicz A.* Coniunctia planet. S. B2–B2v.
- [41] *Id.* Złota godzina dnia złotego początek. Wilno, 1651.
- [42] Ibid. S. 2v–3.
- [43] Ibid. S. A, Sv.
- [44] *Radziwiłł A. S.* Pamiętnik o dziejach w Polsce. T. 3. S. 287.
- [45] Ян Казимир тем самым подтверждал право Жировичей на ежегодные ярмарки, данное в 1642 г. королем Владиславом IV, и жаловал местечку ограниченное самоуправление, которое в привилегии называлось магдебургским правом, см.: *Rimša E.* Pieczęcie miast Wielkiego Księstwa Litewskiego / tłum. J. Sienkiewicz. Warszawa, 2007. S. 1176–1177.
- [46] См.: Материалы для истории Жировицкого монастыря // Литовские епархиальные ведомости (далее – ЛЕВ). 1864. № 4. С. 131–132.
- [47] *Krz. J.* Żyrowice // Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich. T. XIV. Warszawa, 1895. S. 897.
- [48] См.: ЛЕВ. 1864. № 4. С. 133–134.
- [49] Национальный исторический архив Беларуси (далее – НГАБ). КМФ–18. Оп. 1. Д. 190. Л. 253–256. Ср.: *Стрэнкаўскі С.* Гарадское самакіраванне на тэрыторыі Беларусі (канец XIV – XVIII ст.). [У 2 ч.]. Ч. 2. Мн., 2013. С. 415.
- [50] *Kochowski W.* Utwory poetyckie: wybór / oprac. M. Eustachiewicz. Wyd. 2. Wrocław, 1991. S. 80–81.
- [51] *Ks. Piętniewicz T.* Litewska żyrowicka Bugorodzica i jej kopia Madonna del Pascolo w Rzymie // Chrześcijańskie dziedzictwo bizantyńsko-słowiańskie: VI Kongres Teologów Polskich, Lublin 12–14.IX.1989 / red. ks. A. Kubiś, ks. M. Rusecki. Lublin, 1994. S. 311.
- [52] *Мялеука В.* Грамадзянская вайна на Беларусі // Професор Henryk Łowmiański – życie i dzieło / Materiały z sesji naukowej poświęconej dziesiątej rocznicy śmierci uczonego / red. A. Kijas, K. Pietkiewicz. Poznań, 1994. S. 141.
- [53] *Stebelski I.* Chronologia albo porządne według lat zebranie znaczniejszych w Koronie Polskiej i Wiel. Księstwie Litewskim [...] dziejów i rewolucji [...]. Wilno, 1782. S. 285.
- [54] Volumina legum. Przedruk zbioru praw staraniem XX. Pijarów w Warszawie. T. IV. Petersburg, 1859. S. 381.
- [55] Jarmarki Miasteczku Zyrowicam Wielebnych Ojcow Bazylianow. НИАБ. КМФ–18. Оп. 1. Д. 132. Л. 397.

- [56] Biblioteka Ks. Czartoryskich. Nr. 1303 Perg. Cr.: Volumina legum. T. IV. S. 474.
- [57] НИАБ. Ф. 1737. Оп. 1. Д. 27. Л. 280.
- [58] Cr.: *Kuchowicz Z.* Obyczaje staropolskie XVII–XVIII wieku. Łódź, 1975. S. 106–107.
- [59] *Сагановіч Г.* Мілітарныя абрысы культу Божай Маці Жыровіцкай у XVII ст. // Беларускі Гістарычны Агляд. Т. 25 (2018). С. 48, 50. Такие же сверхъестественные возможности приписывали чудотворной иконе Богоматери Ченстоховской, которая, согласно хронике осады Ясной Горы пера Августина Кордецкого и другим памятникам, в 1655 г. помогла защитникам монастыря выстоять под напором шведов, см.: *Obsidio Clari Montis = Oblężenie Jasnej Góry / Stanisław Kobierzycki; z jęz. łac. przeł. K. Chmielewska i E. Rygał; wstęp i przyp. A. J. Zakrzewski.* Kraków, 2007. S. 178–179, 210. Cr.: *Kersten A.* Szwedzi pod Jasną Górą 1655. Warszawa, 1975.
- [60] ЛННБУ. ОР. МВ 394. С. 16, 59 об.
- [61] *Pamiętnik J. W. Poczobuta-Odlanickiego (1640–1684) / wyd. A. Rachuba.* Warszawa, 1987. S. 236, 248, 267, 287, 291.
- [62] См. описание битвы: *Kossarzecki K.* Kampania roku 1660 na Litwie. Zabrze, 2005. S. 220–235.
- [63] В 1780-е гг. она насчитывала 170 учеников, 5–6 профессоров, которые учили, кроме прочего, французскому и немецкому языкам. Школа просуществовала до 1828 г., когда на ее основе открыли униатскую духовную семинарию, см.: *Niedziela Z.* Szkoły bazylikańskie na Białorusi w świetle raportów Komisji Edukacji Narodowej // *Unia brzeska: geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich: praca zbiorowa / red. R. Łużny, F. Ziejka, A. Kępiński.* Kraków, 1994. S. 361.
- [64] *Charkiewicz W.* Żyrowice – łask krynice. S. 15–16.
- [65] НИАБ. Ф. 1737. Оп. 1. Д. 27. Л. 610–611.
- [66] Там же. Л. 857–859, 932–935, 1130–1131; Ф. 1705. Оп. 1. Д. 17. Л. 252–253; Ф. 1741. Оп. 1. Д. 25. Л. 91 об.
- [67] Там же. Ф. 1737. Оп. 1. Д. 27. Л. 999–999 от.; Ф. 1801. Оп. 1. Д. 4. Л. 62 об.
- [68] Так, в 1751 г. в конфликте Жировичского монастыря и местного землевладельца А. Бжостовского последний выиграл процесс, но потом пошел на уступки отцам, «не желая ущемлять как-то место Жировичское, прославленное и украшенное образом наидостойнейшей Богородицы и бесчисленными чудами», так и монастырь базилиан, см.: АВАК. Т. 12. С. 33–38.
- [69] НИАБ. Ф. 1801. Оп. 1. Д. 3. Л. 270 об.; Д. 4. Л. 161–165, 343 об., 423–424; АВАК. Т. 12. С. 21–24, 24–28.
- [70] *Пуцко В.* Жыровіцкая ікона Божая Маці // *Полацак.* 1993. № 4. С. 7.
- [71] *Піскун Ю.* Прыклады пашырэння іканаграфіі Жыровіцкай іконы Божай Маці ў Беларусі, Украіне, Польшчы, Італіі // *Праваслаўе.* 2010. № 2 (16). с. 28–32; *Miejsca święte Rzeczypospolitej: leksykon / pod red. A. Jackowskiego.* Kraków, 1999. S. 380; *Kruk M. P.* Ikony-obrazy w świątyniach rzymsko-katolickich dawnej Rzeczypospolitej. S. 291.
- [72] *Карэлін У. Р., Мельнікаў М. П.* Статыстычна-параўнальны аналіз іканаграфічных сюжэтаў у іканавісе Беларусі XVI–XX стст. (на падставе экспедыцыйных даследаванняў) // *Зборнік дакл. і тэзісаў VI Міжнар. навук.-практ. канф. “Традыцыя і сучасны стан культуры і мастацтваў” / гал. рэд. А. Лакотка.* Мн., 2016. С. 246.
- [73] Эта картина воспроизведена в цитируемой здесь книге В. Харкевича.
- [74] *Степовик Д. В.* Леонтій Тарасевич і українське мистецтво барокко. Київ, 1986. С. 61–63.
- [75] Подробнее о римской копии см.: *Wolodzko I.* Della Madonna Sanctissima della del Pascolo. Roma, 1719; *Nardi I.* Relazione istorica dello scoprimento della sacra e miraculosa immagine della Madonna del Pascolo. Roma, 1721. Cr.: *Mickiewicz J.* Stan domu i kościoła Najświętszej Maryi Panny żyrowickiej w Rzymie / przeł. z włoskiego i przypisami objasnił X. M. Bobrowski // *Dzieje Dobroczynności krajowej i zagranicznej.* R. III. Wilno, 1822. S. 1257–1258.
- [76] *Диковский Н.* Коронование Жировицкой чудотворной иконы Богоматери (1730 год). Гродно, 1902. С. 16–18. Cr.: *Ярашэвіч А.* Каранацыя Жыровіцкага абраза Маці Божай // *Наша вера.* 2010. № 4. С. 14.

- [77] Обычай коронования святых образов появился в VIII в. и стал важным элементом поклонения богородичным иконам в западной Церкви. Новую жизнь ему придала борьба католичества против Реформации, в связи с которой в XVII в. были выработаны правила коронации святых образов, а также сам ее ритуал. Первой в Речи Посполитой в 1717 г. торжественно короновали Ченстоховскую икону Божьей Матери, а в 1718 г. – образ Богоматери в Тракае, см.: *Witkowska A. Uroczyste koronacje wizerunków maryjnych na ziemiach polskich w latach 1717–1992 // Przestrzeń i sacrum. Geografia kultury religijnej w Polsce i jej przemiany w okresie od XVII do XX w. na przykładzie ośrodków kultu i migracji pielgrzymkowych / A. Jackowski [et al.]. Kraków, 1995. S. 89.*
- [78] *Baranowski A. J. Rola rodzin magnackich w osiemnastowiecznych uroczystościach koronacyjnych na wschodnich terenach Rzeczypospolitej // Sztuka ziem wschodnich Rzeczypospolitej XVI–XVIII w. / red. J. Lilejko. Lublin, 2000. S. 625, 629.*
- [79] *Nardi J. Relacja historyczna o zjawieniu cudownego obrazu N. Panny Żyrowickiej. Supraśl, 1728.*
- [80] *Jętkiewicz T. Aquila grandis magnarum alarum [...]. Supraslij, 1730. S. 74. Ср.: Диковский Н. Коронование Жировицкой чудотворной иконы Богоматери. С. 35–41.*
- [81] *Karkucińska W. Anna z Sanguszków Radziwiłłowa (1676–1746): działalność gospodarcza i mecenat. Warszawa, 2000. S. 90–91.*
- [82] *Ibid. S. 43–44, 62.*
- [83] *Baliński M., Lipiński T. Starożytna Polska pod względem historycznym, geograficznym i statystycznym. T. 3. Warszawa, 1846. S. 686. Charkiewicz W. Żyrowice – łask krynice. S. 18; Корнилова Л. А. Страницы белорусской мариологии. С. 37; Chomik P. Elementy dydaktyczne w poezji maryjnej jako forma kultu cudownych ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim // Szkolnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej / pod red. A. Mironowicza, U. Pawluczuk, P. Chomika. Białystok, 2002. S. 248.*
- [84] Ср.: *Niendorf M. Das Großfürstentum Litauen. Studien zur Nationsbildung in der Frühen Neuzeit (1569–1795). Wiesbaden, 2006. S. 167.*
- [85] «Ты Слоним, и ты Рим, пойте песнь Марии, Искренне восхваляйте ее столицу Жировичи», см.: *Pieśni nabożne na święta uroczyste według porządku Kościoła Świętego Rzymsko-katolickiego na cały rok zebrane. Wilno, 1831. S. 508, 514.*
- [86] *Jętkiewicz T. Aquila grandis magnarum alarum [...].*
- [87] *Диковский Н. Коронование Жировицкой чудотворной иконы Богоматери.*
- [88] Там же. С. 46–56. Ср.: *Charkiewicz W. Żyrowice – łask krynice. S. 26–28.*
- [89] *Диковский Н. Коронование Жировицкой чудотворной иконы Богоматери. С. 62.*
- [90] *Гарошка Л. Святая Еўфрасіння-Прадслава, патронка Беларусі: Нарыс жыцця і дзейнасці, артыкулы / уклад., прадмова У. Арлова. Мн., 1996. С. 121.*
- [91] Некоторые исследователи считают, что латинский титул звучал как «Королева Народу Белорусского», см.: *Jarco J. Cześć Matki Bożej na Rusi // Dar Polski Białorusinom, Rosjanom i Ukraińcom na Tysiąclecie ich Chrztu Świętego / pod red. K. Podlaskiego. London, 1989. S. 113.*
- [92] *Pieśni nabożne na święta uroczyste. S. 512: «Wiwat Ruska nacja!».*
- [93] *Ibid. S. 513.*
- [94] *Nardi J. Relacja historyczna. Wilna, 1738; Suprasl, 1747, 1755.*
- [95] *Lizanski H. Signum Magnum in parvo licet Zyroviciano. Wilno, 1730.*
- [96] *Kulczynski I. Oratio de Beata Virgine Zyrovicense. Romae, 1732; id. Il Diaspro Prodigioso Di tre Colori ovvero Narrazione istorica Delle tre Imagini Miracolose della Beata Vergine Maria: La prima, di Zyrovvice in Lituania, la Seconda, del Pascolo in Roma, e la Terza Copia della Seconda parimente in Zyrovvice detta da quei Popoli Romana. Romae, 1732; id. Jaspis cudowny. Supraśl, 1732. Ср.: Cyua A. Лёс культурнай спадчыны. С. 30–31.*
- [97] *Chomik P. Elementy dydaktyczne w poezji maryjnej. S. 251–252.*
- [98] *Miejsca święte Rzeczypospolitej: leksykon / pod red. A. Jackowskiego. Kraków, 1999. S. 380.*

- [99] *Gloger Z.* Geografia historyczna ziem dawnej Polski. Wyd. 2. Kraków, 1903. S. 378.
- [100] З. Местечко Жировицы и его достопримечательности // ЛЕВ. 1880. № 49. С. 424–425.
- [101] *Baliński M., Lipiński T.* Starożytna Polska. T. 3. Warszawa, 1846. S. 687.
- [102] Живописная Россия: Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении / под общ. ред. П. П. Семенова. Т. 3: Литовское и Белорусское Полесье. СПб., 1882. С. 195–197.
- [103] *Niendorf M.* Das Großfürstentum Litauen. S. 164.
- [104] *Pieśni nabożne na święta uroczyste.* S. 508.
- [105] Ей поклоняются также белорусы, выехавшие в 1945 г. на Запад и не признавшие советского строя. В среде белорусской эмиграции в США, Англии и Австралии функционируют четыре прихода и храма святой Иконы Жировичской Богоматери, принадлежащие Белорусской православной автокефальной церкви.

Е. В. Романенко

«Соборы русских святых» как региональные и надрегиональные «места памяти» московской руси XV–XVIII вв.

За XV–XVII вв. Московская Русь прошла долгий и сложный путь становления своей государственности. За это время она в десятки раз увеличила свою территорию.

Чтобы объединить население больших регионов с собственной историей и разными традициями, правящей династии необходимо было найти и задействовать общие культурные и духовные смыслы. Мощной объединительной силой стало оформление общего месяцеслова и Собора русских святых. Притом процесс собирания русской святости был неразрывно связан со становлением малых, региональных Соборов. На карте Великого княжества Московского постепенно проступала иная – «небесная» – карта, центрами которой являлись Соборы Новгородских, Вологодских, Казанских, Пермских, Астраханских, Московских, Угличских и других святых. Региональные Соборы стали своего рода «малой родиной» для жителей этих земель. Состав святых в Соборах постоянно менялся: по ходу канонизаций новых чудотворцев включали в пантеон местных угодников. Зачастую их происхождение и большая часть жизни были связаны с иными землями и реалиями. Они приходили в Ростов из Киева, в Казань – из Москвы и других городов, и уже в ранге местночтимых святых *post factum* помогали выстраивать духовные связи с теми землями, откуда были родом. Параллельно шли канонизации общерусских святых, их имена поминали за праздничным богослужением во всех храмах Великого княжества Московского, включали в святцы, их жития образовывали агиографические сборники и своды, во имя новых чудотворцев освящали храмы. Эти крепкие духовные нити постепенно связывали государство в единое целое, делали его более устойчивым.

Многочисленные иконы с разными Соборами русских святых имеют общее в своей композиции: они представляют моление группы святых перед Спасителем, Богоматерью или чудотворным образом. Принцип соборной (общей) молитвы, заповеданный Спасителем в Евангелии, является основой церковной жизни: «Ибо где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18:20). Наиболее зримо в пространстве православного храма эту идею отражает деисусный чин иконостаса. «Основная тема чина – моление Церкви за мир. Святители, преподобные, мученики, изображенные на столбах храма как столпы Церкви, здесь – ходатаи за грешников перед престолом Божиим. Это молитвенное предстояние святых перед престолом Судии представляет завершение каждого типа святости (епископской, мученической, княжеской...), каждого отдельного пути, указывая одеждами и атрибутами на их земное служение» [1].

В Церкви также получила развитие идея отдельных Соборов святых. Древнейшим из них является Собор Двенадцати апостолов, история которого прослеживается с IV–VI в. В 550 г. в

Константинополе был освящен храм во имя Двенадцати апостолов, поставленный на месте древней базилики императора Константина Великого (IV в.). Под 30 июня Собор Двенадцати апостолов отмечен в большинстве древних месяцесловов. Согласно Типикону Великой церкви, в день памяти 12 учеников Христа в храме Апостолов совершалась возглавляемая Патриархом лития [2]. Двенадцать апостолов входили в состав так называемого апостольского деисуса (древнейшая икона этого типа датируется концом XI – началом XII в., находится в монастыре вмц. Екатерины на Синае). Его прообразом стало популярное в ранневизантийский период изображение Христа с 12 учениками (росписи катакомб, III–IV вв.) [3]. Впоследствии возникли и другие соборные празднования: Собор Предтечи и Крестителя Господня Иоанна [4], Собор архистратига Михаила и прочих сил бесплотных [5], Собор Пресвятой Богородицы [6], Собор Трех святителей [7]. Все они связаны с определенным ликом святых, ангельским чином или праздником.

В Русской Церкви соборные памяти приобрели преимущественно географический характер [8]. Каждый Собор объединяет святых, подвизавшихся в конкретном регионе, городе, монастыре. В один Собор могут входить чудотворцы разных чинов или ликов: святители, благоверные князья и княгини, преподобные, мученики, блаженные, праведные, жившие в различные времена и эпохи. Инициатива установления таких Соборов, как правило, исходила от местной церковной иерархии и поддерживалась государством. Однако она вполне отвечала и чаяниям местного населения, почитавшего своих святых. Региональные Соборы имеют ярко выраженное патрональное значение по отношению к жителям конкретных городов, земель. Их оформление, начавшееся в XV в., резко ускорилося после Смутного времени (1598–1613). Затянувшийся династический кризис, интервенция и гражданская война пошатнули представления людей о царе как гаранте сложившегося миропорядка и сохранения самобытности Руси, в то время как небесные заступники укрепляли веру, освящали традиции, утверждали идею соборности руси.

«В эпоху катаклизмов стремительно меняющееся общество ощущает чувство утраты собственных корней и пытается уцепиться за то, что кажется незыблемым – далекое прошлое» [9]. В этом желании обрести стабильность и сохранить свои этнокультурную, этноконфессиональную и государственно-политическую идентичности Соборы русских святых стали своеобразными убежищами, «местами памяти» для регионов, а в совокупности – всей страны. В определенный момент тот или иной Собор возникал как данность, воплощенная в иконе. Мы можем лишь примерно установить, когда он начал формироваться.

Исторические потрясения, безусловно, способствовали возникновению Соборов. Но не только они. Даже в период относительного благополучия и стабильности люди нуждались в осознании собственных корней, своего места в земной и горней системе координат. Огромные пространства Русского государства и слабые экономические связи между его регионами отразились в известной русской поговорке: «до царя далеко». Однако и «до Бога» было слишком «высоко». Местные угодники оказывались самыми близкими и надежными заступниками. Объединенные в Собор, они представляли собой в сознании людей еще более мощную силу. Нередко местный святой посредством чудотворений был связан с несколькими поколениями одной семьи [10], с событиями в конкретном регионе, о которых долго помнили. Молясь перед иконами своих, местных святых, жители регионов осознавали причастность к их истории, шире – к Православной Церкви и Русскому государству.

Первая известная соборная память была установлена архиепископом Новгородским Евфимием II (Вяжицким) в 1439 г., незадолго до потери Новгородской республикой своей самостоятельности. В Новгородской I летописи сказано, что святитель повелел «память творити» новгородскому князю Владимиру Ярославичу и его матери [Анне] «на всякое лето месяца октября в 4 [день]» – в день кончины Владимира Ярославича. Согласно Житию святителя Иоанна, архиепископа Новгородского, этому установлению предшествовало следующее событие: из свода в приделе Иоанна Предтечи Софийского собора упал небольшой камень и пробил плиту на

безымянной гробнице, каких было в храме много. Когда архиепископ Евфимий посмотрел в открывшуюся щель, то увидел покоившегося в гробнице архиерея, облаченного в схиму: «ризы же его беаху никакоже тлению причастны» [11]. Той же ночью архиепископу во сне явился святитель Иоанн и сообщил, что мощи принадлежат ему. Он наказал ежегодно 4 октября праздновать память князей и епископов, погребенных в новгородском Софийском соборе. Житие сообщает, что 4 октября 1439 г. святитель Евфимий вместе со священниками и игуменами служил панихиду и Божественную литургию в Софийском соборе, за которыми возносил молитвы об упокоении новгородских князей и архиепископов. Он также велел совершать поминальные богослужения во всех храмах Новгорода и окрестных монастырях: «Преже бо того не беаше памяти сеа общия в Великомъ Новегради по преставльшихся князехъ русскихъ и по архиепископовъ Великого Новаграда и по всехъ православныхъ христианехъ» [12]. Общая панихидная память, установленная святителем Евфимием, стала прообразом будущего Собора Новгородских святых, подобно тому, как прославлению святого предшествует его постоянное панихидное поминовение.

XV в. вошел в российскую историю как начало образования централизованного русского государства со столицей в Москве. Если в предшествующий период были канонизированы преимущественно святые князья-защитники Руси, то с XV в. чаще прославлялись преподобные и святители, способствовавшие становлению единого государства. Местное празднование преподобному Сергию Радонежскому († 25 сентября 1392) установили еще, вероятно, в 1422 г., когда состоялось обретение его мощей (память 5 июля). До 1448 г. Сергей Радонежский и Кирилл Белозерский († 9 июня 1427) были канонизированы к общерусскому почитанию: митрополит Иона в своей окружной грамоте упоминает преподобных в числе «великих чудотворцев Русской Земли» наряду со «святыми чудотворцами Петром и Леонтием» и призывает их благословение на князей, признавших власть великого князя Московского Василия II [13].

Важнейшим событием в истории Русской Церкви стало установление ее автокефалии. 15 декабря 1448 г. без санкции Константинополя епископ Рязанский и Муромский Иона был возведен в Москве Собором русских епископов и духовенства в сан митрополита Киевского и всея Руси. Независимая Русская Церковь нуждалась в своих собственных святых. Сразу после восшествия на митрополичью кафедру в конце декабря 1448 г. святитель Иона установил общецерковное празднование митрополиту Алексию. Канонизацию самого Ионы совершил митрополит Московский Филипп I в 1472 г., когда при постройке Успенского собора в Кремле обрели мощи святителя, от которых происходили чудеса.

Несмотря на то что в западнорусских землях, вошедших в состав Великого княжества Литовского, в 1458 г. был поставлен собственный (Киевский) митрополит, в Московской митрополии старались сохранить историческую и литургическую память об общих святых Киевской Руси. Так, было установлено ежедневное поминание преподобных Антония и Феодосия и других Киево-Печерских подвижников (например, князя Николая Святоши и Моисея Угрина) в Успенском соборе Московского Кремля и в главных храмах епископий Северо-Восточной Руси [14]. В XV в. в русских землях получили распространение различные редакции Киево-Печерского патерика, созданные в Твери и Киево-Печерском монастыре [15].

Москва постепенно включала в пантеон своих святых подвижников Ростова, Ярославля, Новгородской земли. В 1467 г. по благословению митрополита Филиппа I было установлено общецерковное празднование благоверным ярославским князьям Феодору Ростиславичу Черному († 1299) и его чадам – Давиду († 1321) и Константину († нач. XIV в.). Особым почитанием в Москве пользовался новгородский святой Варлаам Хутынский († 1193(?)). В 1460 г. у его раки был воскрешен из мертвых постельничий Василия II – Григорий Тумгень. На следующий год после этого чуда престол во имя Варлаама Хутынского появился в московской церкви Иоанна Предтечи, что свидетельствует об общерусской канонизации святого [16]. Благоговейным

почитателем памяти Варлаама Хутынского был великий князь Василий III. Перед смертью он принял схиму под именем Варлаам.

В 1474 г. Ростовский архиепископ Вассиан (Рыло) восстановил почитание Ростовского епископа Исаии († после 1089), а между 1474 и 1480 гг. канонизировал епископа Игнатия (†1288). Епископы Леонтий (†1076/1077 (?)) [17], Исаия и Игнатий составили ядро Собора Ростовских святых. Впервые три святителя упомянуты вместе в качестве Ростовских чудотворцев в послании архиепископа Вассиана великому князю Иоанну III на Угру (1480), которое он завершил следующим благословением: «сим же всеми да будет милость великого Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, молитвами Пречистыя Его Матери и святых великих чудотворец Леонтия и Исаии и Игнатия Ростовских чудотворцев, и всех святых» [18]. Концом XV в. датируется самое раннее из известных изображений Трех Ростовских святителей. Святые Исаия, Леонтий и Игнатий представлены на иконе из собрания Ростовского музея в рост, в светлых фелонях и белых клобуках. Данная иконография сохранилась неизменной вплоть до начала XX в. [19] Образы трех святителей занимали важное место в иконографии Ростовских святых: «они помещались в центре изображений, во многом определяя их смысл, организацию композиции и колористическое решение» [20]. Число почитаемых Ростовских чудотворцев быстро росло. На рубеже XV–XVI столетий было установлено общецерковное празднование преподобному Авраамию Ростовскому († ок. 1073–1077). В грамоте на взятие Полоцка, отправленной после 15 февраля 1563 г. царем Иоанном IV Васильевичем Грозным митрополиту всея Руси Макарию, названы семь Ростовских святых, молитвенная помощь которых способствовала победе: «хвалим Бога за премногую его милость, бывшую на нас [...] молитв ради [...] и Леонтия и Исаии и Игнатия и Якова и Авраамия и Сидора и Петра Ростовских Чюдотворцев» [21].

Древнейшее изображение Ростовских и избранных святых датируется уже серединой XVI в.: на иконе (Государственный музей-заповедник «Ростовский кремль» (далее – ГМЗРК). И–517) представлены святители Леонтий, Исаия, Игнатий, преподобные Авраамий Ростовский и Сергей Радонежский, а также изображенные на полях блаженные Исидор Ростовский Твердислов и Максим Московский [22]. Состав святых этой композиции заслуживает особого внимания. Появление прп. Сергия среди Ростовских чудотворцев можно объяснить его ростовским происхождением. Изображение здесь св. Максима также неслучайно. Блаженный был канонизирован на Соборе 1547 г. к местному почитанию, но оно быстро переросло московские границы. В Службе, составленной неким Феодором после прославления юродивого, св. Максим воспет как «русское утверждение» и «московский светильниче», «второй Твердислов» (здесь имеется в виду Ростовский блж. Исидор Твердислов) [23]. Принадлежность к одному лику объединяла святых, и по закону духовного родства московский святой обретал свою вторую родину в Ростове. Подобная история повторилась и с почитанием самого известного русского юродивого – Василия Блаженного. Его изображали в сонме не только Московских чудотворцев, но и Ростовских святых, как, например, на иконе последней четверти XVII в. из села Демьяны под Ростовом [24].

Во второй половине – конце XVI в. в Ростове появились первые изображения «молений» местных святых перед Боголюбским образом Богородицы. В собрании ГРМ хранится икона «Богоматерь Боголюбская с избранными и Ростовскими святыми», датируемая концом XVI – началом XVII в., ее приписывают кисти Семена Бороздина (ДРЖ–1021) [25]. На ней с молитвой к Богоматери обращаются царевич Петр Ордынский, блаженный Исидор Твердислов, святители Леонтий, Исаия, Игнатий и Иаков, а также активно почитавшийся в Москве новгородский святой прп. Варлаам Хутынский. Богоматерь держит развернутый свиток со словами: «Господи Иисусе Христе Сыне Божий, услыши мою молитву». Фигура Христа помещена в небесном сегменте в верхней правой части композиции. Как бы отвечая на молитву Богородицы, Он протягивает Ей свиток. По замыслу ростовских архиереев, заказывавших подобные иконы, Боголюбский образ Богоматери с предстоящими местными святыми олицетворял Ростовскую землю, находившуюся

под покровом Пресвятой Богородицы и молитв ростовских святых. Притом в пантеон местных святых часто включали Московских чудотворцев, что было обусловлено тесными связями между столицей и Ростовом [26].

Важнейший этап в канонизации русских святых был связан с именем святителя Макария, митрополита Московского (1481/1482–1563). Будучи архиепископом Новгородским, святитель активно поддерживал великого князя Василия III в его борьбе с удельными князьями и способствовал усилению влияния Москвы в новгородских и прилегающих к ним землях. По благословению архиепископа при Софийском архиерейском доме развернулась колоссальная по своему размаху работа по сбору, написанию и редактированию житий русских святых. Как справедливо полагают исследователи, «создание Великих Миней Четых необходимо рассматривать в контексте процессов объединения русских земель, идущих параллельно с масштабными проектами в области книжных текстов» [27]. Став московским митрополитом (19 марта 1542 – 31 декабря 1563), святитель Макарий за 5 лет подготовил церковный Собор, призванный упорядочить церковное почитание святых. В Москве в это время не прекращалась работа над Великими Минеями Четыми, были заказаны новые жития. 1–2 февраля 1547 г. состоялся церковный Собор, на котором было установлено общерусское празднование 13 святым, в качестве местночтимых святых канонизировали 9 чудотворцев. Имена еще 18 святых, прославленных предположительно в 1549 г., можно выявить косвенным путем из жития святителя Ионы, митрополита Московского. Макариевские соборы стали подлинным общерусским торжеством: на них были канонизированы святые Великого Новгорода, Пскова, Вологды, Великого Устюга, Твери, Ростова, Москвы, Суздаля, Мурoma, Можайска, Смоленска, Перми, Нижнего Новгорода и других городов и земель Русского государства.

Чтобы прославить «новых чудотворцев», инок суздальского Евфимиева монастыря Григорий (†1570-е) написал службу и Похвальное слово [28]. Перечисление святых в нем он начинает с равноапостольного князя Владимира, тем самым возводит истоки русской святости к Киевской Руси. По словам монаха Григория, в России нет более «чюднейшего» святого, чем киевский князь. В стихирах и каноне Службы гимнограф воспекает Владимира как «ходатая крещению», «начальника православия», «наставника ко истинней вере», «отца русского». Служба инокa Григория явилась прототипом более поздних редакций служб Собору русских святых, в частности «Службы всем святым, в земли Российстей просиявшим», утвержденной на Поместной Соборе 1917–1918 гг. В рукописных сборниках она приурочена к 17 июля (ближайшему дню к памяти равноапостольного князя Владимира) или к первому воскресенью после Ильина дня (20 июля), в старообрядческих изданиях – к 17 июля [29]. Однако соборное празднование «новым российским чудотворцам» не было внесено в общерусские святцы [30].

Важнейшим событием в истории Русской Церкви после Макариевских соборов стало учреждение Патриаршества. 26 января 1589 г. в Успенском соборе Московского Кремля Константинопольский патриарх Иеремия II и русские иерархи совершили чин возведения митрополита Иова в сан патриарха. Весной 1590 г. Собор восточных иерархов признал это деяние и утвердил патриарший сан за первосвятителями Русской Церкви, им было усвоено 5-е место в диптихе предстоятелей православных Церквей. Учреждение Патриаршества значительно повысило статус Русской Церкви в православном мире. Канонизации представителей высшей церковной иерархии также были призваны укрепить этот статус. В 1596 г. Патриарх Иов (†1607) установил на 5 октября празднование Собору Московских святителей – митрополитам Петру, Алексию и Ионе – подобно празднованию Трех святителям Вселенской Церкви: Василию Великому, Григорию Богослову и Иоанну Златоусту. В честь нового праздника была составлена служба. В Никольском храме патриаршего села Селятина патриарх устроил придел Московских чудотворцев, который освятил 13 мая 1596 г. (Впоследствии Собор Московских святителей дополнился именами митрополита Филиппа (1875), патриарха Ермогена (1913), митрополита Макария (1988), патриархов Иова (1989) и Тихона (1989).)

В дни, предшествовавшие учреждению Патриаршества, в Москве торжественно праздновали канонизацию Василия Блаженного († 2 августа 1557). Его прославление должно было свидетельствовать о богатстве духовных дарований Русской Церкви. Юродивые Василий и Максим вместе с Московскими митрополитами составили Собор Московских святых. Наиболее ранний пример подобной иконографии представлен на створке складня рубежа XVI – XVII вв. [31] На прориси с иконы второй половины XVII в. «Спас Вседержитель с московскими святыми» благословляющего Христа окружают 37 предстоящих и припадающих святых [32]. Московские чудотворцы изображены на иконе «Похвала Богоматери Владимирской» («Древо государства российского») письма Симона Ушакова из церкви Святой Троицы в Никитниках (1668, Государственная Третьяковская галерея (далее – ГТГ)). Композиционным ядром иконы является заключенное в овал изображение «Богоматери Владимирской», окруженное виноградной лозой, на ветвях которой медальоны с полуфигурами московских угодников. Лоза вырастает из московского Успенского собора, их возделывают князь Иоанн Данилович Калита и митрополит Петр. Внизу иконы кремлевская стена, за которой фигуры царя Алексея Михайловича и царицы Марии Ильиничны с двумя царевичами.

Исследователи неоднократно отмечали сложное символично-аллегорическое построение этой иконы. В основу ее композиции положен мотив древа: «Древо в виде виноградной лозы является одной из модификаций мирового древа, или древа жизни, играющего в мифологических системах человечества роль универсальной модели вселенной» [33]. Прорастая через три яруса вселенной, оно соединяет небесное и земное, материальное и духовное. Московские святые размещены в средней части древа, что не случайно. «В пространственно-временной триаде они представляют земное и прошлое, поскольку олицетворяют историю России и ее венценосных государей, и одновременно соотнесены с будущим и небесным, так как приобщены к горным ангельским силам» [34]. Другой важнейшей изобразительной аллегорией иконы является евангельский Вертоград (Мф. 21:33), символизирующий дом Израильский, Христианскую Церковь и человеческую душу. В качестве дома Израильского художник представляет богоизбранное Московское царство, которое, как виноградник, возделывают русские святые, князья и цари. Хозяйкой, владычицей Вертограда является Сама Божия Мать: эта идея подчеркнута размещением в центре композиции Владимирской иконы, палладиума России. Икона Ушакова стала наглядным воплощением идеи об общем, соборном подвиге Московских святых в созидании Русского государства.

В конце XVI в. установили церковное почитание и прославили ряд Казанских святых, что было связано с образованием новой, Казанской митрополии. 9 января 1592 г. Казанский и Астраханский митрополит Ермоген послал патриарху Иову грамоту с просьбой о разрешении поминать во всех храмах и монастырях епархии христиан Иоанна, Петра, Стефана, замученных за отказ отречься от своей веры. Митрополит видел в канонизациях местных святых залог укрепления православия в недавно завоеванном и населенном разными народами крае, где русские жили вместе с татарами, чувашами и марийцами. Церковное поминовение Казанских мучеников было приурочено к 24 января – дню кончины мученика Иоанна. 4 октября 1595 г. при строительстве нового собора в Преображенском монастыре Казани были открыты мощи святителя Гурия (Руготина), архиепископа Казанского (†1563), а также Тверского епископа Варсонофия (†1576), скончавшегося в этой обители. Оба епископа были прославлены к общерусскому почитанию по благословению патриарха Иова [35], их память была включена во многие русские месяцесловы. Прославление казанских святителей и почитание мучеников послужило основой для формирования Собора Казанских святых [36].

После введения в Русской Церкви патриаршего управления была поднята степень двух северорусских кафедр: Новгородская архиепископия стала митрополией, а Вологодско-Пермская епископия – архиепископией [37]. Вероятно, в связи с последним обстоятельством в 1607 г. учредили празднование Собору Великопермских святителей – епископам Питириму (†1455/1456),

Герасиму (†1442/1443) и Ионе (†1470). Святители, крестившие население Перми Вычегодской (земли в бассейне реки Вычегды и ее притока Выми) и Перми Великой (в бассейне реки Камы и ее притоков, главным образом Чусовой), в разные годы были похоронены в кафедральной Благовещенской церкви в Усть-Выми. В 1607 г. по распоряжению царя Василия Иоанновича Шуйского и патриарха Ермогена епископ Вологодский и Великопермский Иоасаф II заказал икону пермских епископов [38]. Образ, на котором святители изображены в рост, поставили у их гробниц. Вскоре началась запись чудес, происходивших по молитвам святых [39]. Соборное празднование пермским святителям было приурочено к 29 января. (Во 2-й половине XIX – начале XX в. получили распространение иконы, изображающие четырех пермских епископов – Питирима, Ионы, Герасима и Стефана.)

В Смуту значительно усилилось и распространилось почитание главного русского святого – прп. Сергия Радонежского, чей монастырь стал символом сопротивления интервенции. О новых чудесных видениях и помощи прп. Сергия защитникам обители во время осады 1608–1610 гг. написал в своем Сказании келарь Авраамий (Палицын); его сочинение распространилось во многих списках [40]. Как следствие возросшего почитания радонежского святого увеличилось количество храмов и престолов, освященных во имя прп. Сергия в Новгородской, Ростовской, Вологодской и других землях, сильно пострадавших во время интервенции. Так, в древнейшей сохранившейся писцовой книге Костромы за 1627/1628–1629/1630 гг. упомянуты пять новых приделов и храм с посвящением Сергию Радонежскому [41].

Первым святым, прославленным к общерусскому почитанию сразу по окончании Смуты, стал Макарий Желтоводский и Унженский. На то были свои веские причины. Прп. Макарий считался небесным покровителем земского движения, бравшего истоки в верхневолжских землях в 1608–1609 гг. Как следует из «Сказания о чудесех преподобнаго и богоноснаго отца нашего Макара, Унженского чудотворца...», жители Юрьевца, а также деревень Елнатской, Березниковской и Коряковской приписывали победу, одержанную ими 28 июня 1609 г. над двухтысячным отрядом А.-И. Лисовского, помощи св. Макария [42]. Разгром его самого боеспособного карательного отряда имел тяжелые последствия для Лжедмитрия II. Верхнее Поволжье перешло под контроль Василия Шуйского, следствием чего стало изгнание интервентов из Замосковья [43]. В каждом населенном пункте, упомянутом в Сказании, были построены храмы и монастыри, посвященные прп. Макарию: деревянный храм в Юрьевце, монастырь в устье реки Немды (устроенный крестьянами деревни Коряковской несмотря на трудности военного времени), монастырь при селе Решма. По оценкам историков, земское движение стало частью того патриотического подъема, который привел к созданию народного ополчения во главе с Д. Пожарским и К. Мининым и восстановлению самостоятельности России после многих лет интервенции и гражданской войны [44]. Особым почитанием Макарий Унженский пользовался и в царской семье, поскольку считалось, что благодаря его заступничеству Федор Никитич (Романов) / будущий патриарх Филарет благополучно вернулся из польского плена. В 1619 г., спустя несколько месяцев после его возвращения в Москву и возведения на патриарший престол, сын Филарета, царь Михаил Феодорович, вместе с великой инокиней Марфой отправился в Унженский монастырь для богомолья у гроба прп. Макария. По воле патриарха были собраны и переписаны житие и свидетельства о чудесах св. Макария. Когда комиссия привезла материалы в Москву, в августе 1619 г. Филарет соборно подтвердил празднование преподобному.

Смутное время имело тяжелые последствия для России. В обстановке анархии, нищеты, войны и грабежей пошатнулись в т. ч. устои веры и благочестия. Новой династии русских царей, Романовым, нужно было восстановить их. Государство, «стоящее над всеми группами и интересами», оказалось способным «вычленив из всего массива прошлого те точки коллективной памяти, которые могут сплотить общество, определить его место в настоящем и через прошлое дать ориентиры для представления о будущем, а, значит, – дать ориентиры для жизни» [45].

В первую очередь были приняты меры по повышению образовательного уровня священнослужителей. В Москве открывали школы, стали печатать учебники и другие книги. Вообще, 1630–1640-е гг. стали временем расцвета книгопечатания в Русском государстве, просвещения народа, вместе с тем и прославления русских святых. В 1637–1638 гг. на Московском Печатном дворе издали четыре книги Трефологиона, состоявших преимущественно из служб русским святым. В 1642–1643 гг. выпустили второе издание печатного Пролога, включавшее более 40 русских житий. В 1646 г. состоялось первое официальное самостоятельное издание Месяцеслова [46]. Церковный календарь пополнился новыми именами. Памяти святых в Месяцеслове 1646 г. были дополнены краткими биографическими сведениями («летописью»). Святцы предназначались для келейного домашнего чтения. Они стоили дешево, были доступны широким слоям населения.

В 1640-е гг. одновременно с «борьбой» за благочестие и просвещение поднялась новая волна канонизаций. Есть основания полагать, что патриарх Иосиф имел намерение установить празднование Собору русских святых. Для этого входивший в ближайшее окружение патриарха соловецкий инок Сергей (Шелонин) написал во второй половине 1640-х гг. «Похвальное слово русским преподобным» и «Канон всем святым, иже в Велицей России в посте просиявшим» [47]. Канон включал в себя имена 160 святых и подвижников. Некоторые из них тогда еще не были канонизированы. Стимулом для подготовки Собора русских чудотворцев послужила масштабная канонизация Киево-Печерских святых, проведенная митрополитом Киевским Петром (Могилой) в 1643 г. В том же году митрополит Петр установил Собор преподобных отцов Киево-Печерских и всех святых, в Малой России просиявших. По его просьбе протосинкел и экзарх Константинопольского патриарха Мелетий Сириг (†1662), прибывший в Киев, составил «Стихиры и Канон преподобным отцам Киево-Печерским и всем святым, в Малой России просиявшим» [48]. Как установил О. В. Панченко, Сергей (Шелонин) не только был знаком со службой Мелетия Сирига, но использовал ее в качестве литературного образца при составлении своего канона. В свое Похвальное слово он включил более 20 Киево-Печерских святых, введя их в чин русских преподобных, что, несомненно, явилось откликом на возобновление связей с Киевской митрополией (в каноне Григория Суздальского XVI в. упоминалось только шесть Киево-Печерских святых).

В 1654 г. в состав Российского государства вошла Левобережная Украина (Малороссия). В ходе русско-польской войны 1654–1667 гг. к России отошли Киев с прилегающей к нему областью по правому берегу Днепра, Северская земля с Черниговым и Стародубом, Смоленская земля со Смоленском. В 1685 г. Киевская митрополия была присоединена к Московской митрополии [49]. Однако этому событию предшествовала большая подготовительная работа. Расширение территории требовало унификации церковной обрядности, иконописания, богослужебных книг, календаря и почитания святых. В 1659 г. в месяцеслов, изданный на Московском Печатном дворе, впервые включили памяти Киево-Печерских святых: под 11 декабря – Никона Печерского, под 29 января – Лаврентия Печерского, под 14 февраля – Исаакия Печерского, под 24 февраля – Герасима Печерского, под 1 июня – Агапита Печерского, под 26 июля – Моисея Угрина, под 7 августа – Пимена Печерского, под 11 августа – Феодора и Василия Печерских, под 17 августа – Алипия Печерского, иконописца [50]. В 1661 г. в Киеве по инициативе архимандрита Киево-Печерского монастыря Иннокентия (Гизеля) было подготовлено первое издание «Патерики, или Отечника печерского» на церковнославянском языке, украшенное гравюрами мастера Ильи. Киевские издания, в т. ч. Патерик 1661 г., взял с собой в Москву Черниговский архиепископ Лазарь (Баранович), приехавший для участия в церковном Соборе 1669 г. Вскоре в столице появились мастера Печатного двора Печерской лавры Тимофей Кувша и Алексей Мушич, которые привезли на продажу книги и гравюры своей мастерской. «Эти гравюры были предназначены для знакомства москвитов со старейшей иноческой обителью на Руси, ее святынями и достопримечательностями» [51]. Они получили распространение в Москве,

Новгороде и других городах и значительно повлияли на русскую художественную культуру (Патерик 1661 г. переиздали в 1678 г. и в июне 1702 г.).

Наибольшую известность получила композиция «Древо Киево-Печерских святых» с фронтисписа Патерика 1661 г. На нижнем поле гравюры изображен Успенский собор Киево-Печерской лавры с растущей из него лозой, в медальонах – печерские преподобные, по сторонам от храма – Антоний и Феодосий Печерские, вверху – лаврский образ Успения Пресвятой Богородицы. О печерских преподобных в тексте посвящения говорится, что они «яко ветви от корени (Богородицы) израстаюша» [52].

В 1660-е гг. неизвестный угличский художник создал свой, усложненный вариант композиции «Древа Киево-Печерских святых». По верхней оси он расположил медальоны, заполненные сюжетами: «Верхняя лавра», «Первые святые земли Русской», «Богоматерь с покровом в сонме ангельских сил», «Христос с крестом на фоне славы, окруженной «Сонмом любви связуеми апостоли». В верхних углах иконы по горизонтали размещены композиции – «Богоматерь, вручающая греческим строителям икону Успение» и «Апостол Андрей, утверждающий крест на киевских горах». В числе первых русских святых изображены мученики-варяги Феодор и Иоанн, князь-мученик Михаил Черниговский и его боярин Феодор, князья Борис и Глеб, Владимир Святой, княгиня Ольга и виленские мученики Антоний, Иоанн и Евстафий. Слева от вертикального ствола древа представлены иерархи, вышедшие некогда из стен Киево-Печерского монастыря – просветитель Ростовской земли Леонтий, Переяславский епископ Ефрем, Суздальский епископ Симон и др. [53] По мнению А. Н. Горстки, «в этой иконе была художественно воплощена идейная программа духовного единения двух ветвей славянской культуры» [54]. Используя образы святых, угличский художник изложил новую концепцию создания Русского государства: от Крещения Руси ап. Андреем, княгиней Ольгой и князем Владимиром до образования Московского царства, освященного мученической кровью князя Михаила Черниговского, убитого в ставке Батыя в 1246 г. Включение в пантеон общерусских святых Антония, Иоанна и Евстафия, замученных в 1347 г. великим князем Литовским Ольгердом, знаменовало на духовном уровне единство руси.

К иконографическому типу Богоматери Печерской и киевских святых обращались многие живописцы Оружейной палаты – Симон Ушаков, Алексей Андреев, Иван Александров [55]. 1688 годом датируют «Образ Пресвятыя Богородицы и печерских чудотворцев», созданный ростовским иконописцем Бубновым [56]. Для придела Печерской Богоматери каменного собора суздальского Троицкого монастыря бывший иконописец Оружейной палаты игумен Корнилий (в миру Кирилл Уланов) написал в 1721 г. «Образ Пресвятыя Богородицы глаголемыя Печерския, со всеми преподобными отцы, яже обретаются напечатаны в патерике киевопечерском» [57]. Показательно, что изображение Богоматери Печерской находилось на печати патриарха Иоасафа II (1667–1672) [58]. В 1759 г. Киево-Печерский патерик напечатали в Москве. В XVIII в. оставался актуальным вопрос унификации месяцеслова для присоединенных земель. В октябре 1735 г. Синод, рассмотрев изданные в лаврской типографии «Календари, или Месяцесловы», приказал отменить их печатание, так как, по мнению Синода, они представляли собой «перевод с польских календаришков» с различными сведениями и астрологическими «бреднишками» [59].

Во второй половине XVII в. активно формируются региональные Соборы русских святых. В каждом случае этот процесс начинался со сбора информации о местных подвижниках. «На период 1620–1650-х гг. приходится расцвет русской провинциальной агиографии и формирование крупнейших агиографических сводов: в 1620-е – начале 1630-х гг. – миней Германа (Тулупова) и позднее, во 2-й половине 1646–1654 гг., – миней Иоанна Милютина» [60].

Как справедливо полагает А. А. Романова, важным фактором создания местных агиографических сводов стала инициатива сверху. В Трефологионе 1638 г. упоминается о рассылке грамоты царя Михаила Феодоровича с повелением присылать в Москву на Печатный двор ранее не печатавшиеся службы святым: «а которым святым празднества в печатном

тиснении не бывали, и те празднества отвсяду Русския земля повеле он государь царь собрати в царствующий град Москву и принести в штаньбу же печатного дела и исправить и изъяснити во всем, якоже подобает, и печатнымъ тиснением учинити, и в книги сия вчинити, в нихже всех сих святых имена и прочая приложения в главах сих будут зретися» [61]. Безусловно, подобный указ повлек за собой разыскания служб и житий местных святых в монастырских и епархиальных книгохранилищах. «В той или иной мере распространению житийной литературы и сказаний о святынях способствовали патриархи Филарет, Иосиф, Никон, Адриан, а также епархиальные архиереи и игумены монастырей. В этих благоприятных условиях возникли пантеоны святых» [62]. Одновременно разрабатывали иконографию подвижников и Соборов святых.

Сообщения о соборных (групповых) изображениях вологодских чудотворцев датируются 1650-ми гг. В Павловом Обнорском монастыре над гробницей его основателя в 1654 г., как говорится в источниках, находился «образ Воплощение Пречистыя Богородицы с вологодскими преподобными чюдотворцы на пяти дцках» [63]. Первое известие об образе «Спас Всемиловитый с вологодскими чудотворцами» относится к 1656 г.: согласно описи Арсениева Комельского монастыря, игумен Иоасаф «по вере своей и по обещанию за вклад» «написал» (возможно, только вложил) для обители «образ Всемиловитаго Спаса Смоленского с вологодскими со всеми чюдотворцами» [64]. В описи Софийского собора Вологды за 1663 г. также упоминается икона подобной иконографии (на ней изображены 27 святых). Образ создавался на средства «вологжан посадских людей» и был помещен в храм на почетном месте – «на правой стороне против архиепископля места» [65]. По мнению вологодского краеведа Н. И. Суворова, икону написали в память о чудесном избавлении жителей Вологды от моровой язвы [66]. За лето и осень 1654 г. в городе умерло, по разным подсчетам, от трети до половины населения. Чтобы избавиться от смертоносной болезни, жители за одни сутки, «обыденно», 18 октября поставили на Старой (Сенной) площади небольшой деревянный храм, который утром следующего дня владыка Маркелл освятил в честь Всемиловитого Спаса [67]. А храмовую икону (также за один день – 23 октября) по просьбе вологжан написал некий иконописец. В качестве образца он выбрал изображение Спаса Смоленского, помещенного над Фроловскими воротами Московского Кремля (в сокращенном варианте – без припадающих Сергия Радонежского и Варлаама Хутынского) [68]. Принято считать, что этот иконографический тип сложился в русском искусстве в первой четверти XVI в. на основе изображения, созданного в 1514 г. в благодарность за взятие Смоленска. Композиция имела градозащитное значение и восходила еще к византийским прототипам, в т. ч. к мозаичному изображению Христа Халкитиса над воротами императорского дворца в Константинополе [69]. Таким образом, композиция «Спас Смоленский», имевшая на Руси долгую историческую и иконографическую традицию, трансформировалась в образ-реликвию «Спас Всемиловитый, с вологодскими чудотворцами» [70].

К 1650–1660 гг. относится подобная икона из главного иконостаса Троице-Герасимовской (Троице-Кайсаровской) церкви в Вологде [71]. Она, по мнению исследователей, демонстрирует все признаки сложившегося типа. В центре композиции представлен стоящий на узорчатом подножии Христос с благословляющей десницей. В Его левой руке – раскрытое Евангелие, по сторонам от Спасителя – в несколько рядов 30 святых. Скорее всего, у истоков композиции Собора Вологодских святых стоял архиепископ Маркелл (1645–1663), один из самых известных вологодских иерархов [72]. Он немало способствовал прославлению и почитанию местных чудотворцев Игнатия Ломского, Галактиона и Герасима Вологодских, изображенных на иконе из Троицкой церкви [73]. В 1649–1653 гг. по благословению владыки на территории архиерейского дома была поставлена надвратная деревянная церковь во имя трех Пермских святителей, чьи образы также представлены на иконе. Известны документы, свидетельствующие о том, что архиепископ придавал большое значение иконописанию и художественному качеству создаваемых образов [74].

Большое количество сохранившихся икон «Спаса Всемилоостивого с вологодскими чудотворцами» и упоминаний о них говорит об активном почитании местных святых в Вологодской земле, а также за ее пределами [75]. В 1778 г. по заказу вологодского купца Николая Ивановича Бовыкина иконописец Лазарь Ершев написал в Москве образ «Спаса Всемилоостивого с вологодскими чудотворцами» [76]. Дальнейшее бытование иконы связано с Архангельской землей, где она оказалась, вероятно, в качестве вклада. В декабре 1779 г., также на средства Бовыкина, вологодские иконописцы Дмитрий Сумароков и его сын Иван написали точную копию московской иконы для храма святителя Николая Чудотворца во Владычной слободе Вологды, прихожанами которого они являлись [77].

Создание новой иконографии сопровождалось агиографическим творчеством. В 1690-е гг. сложился лицевой сборник Житий вологодских святых (ГИМ. Увар. № 107–1), включивший в себя 13 житий местночтимых святых [78]. Рукопись украшена миниатюрами с изображением святых на фоне монастырей либо житийных сцен. Высокое качество миниатюр позволяет предполагать, что кодекс создали при Вологодском архиерейском доме.

В середине – второй половине XVII в. был прославлен целый ряд Белозерских святых. В 1649 г. в Кирилловом Новоезерском монастыре на Красном острове Нового озера обрели мощи прп. Кирилла Новоезерского (†1532), что способствовало его общерусской канонизации [79]. В 1653 г. состоялась канонизация святого Иродиона Илоезерского к местному почитанию [80]. К 1669 г. относится свидетельство о написании иконы на раку прп. Филиппа Ирапского [81]. В третьей четверти XVII в. канонизированы как местночтимые святые преподобные Зосима Ворбозомский [82] и Нил Сорский [83].

Прославление целого сонма Белозерских преподобных нашло свое отражение в иконописании: в конце XVII – начале XVIII в. были созданы первые известные композиции «Собора Белозерских святых». Икона «Господь Вседержитель с Белозерскими чудотворцами и избранными святыми» датируется 1696 г. – началом XVIII в. (под поздней записью) и происходит из церкви пророка Илии в Белозерске (КБМЗ) [84]. Слева и справа от Спасителя на зеленом поезде представлены коленопреклоненные святые: слева – преподобные Кирилл Белозерский, Ферапонт, Мартиниан, Нил Сорский и св. Иоанн Дамаскин (?); справа – преподобные Кирилл Новоезерский, Филипп Ирапский, Иродион Илоезерский (?), Даниил Шужгорский, св. Иоанн Рыльский. Присутствие на иконе вселенских святых связано, вероятно, с именами заказчиков иконы. Скорее всего, ее иконографической основой послужил древний образ «Спаса Вседержителя с Вологодскими чудотворцами». Другой извод композиции Собора представлен на иконе начала XVIII в. «Избранные Белозерские святые в молении Пресвятой Богородице» (Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублева (далее – ЦМИАР)). Важно, что в надписи на иконе впервые употреблено слово «Собор». На фоне условного изображения города Белозерска предстоят восемь святых: Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские, Нил Сорский, Кирилл Новоезерский, Иродион Илоезерский, Филипп Ирапский и Даниил Шужгорский [85]. Третий тип иконографии Белозерских святых представлен, подобно древним ростовским композициям, Боголюбской иконой Богоматери с предстоящими святыми. На храмовой иконе из Андогской пустыни Белозерского уезда изображена на облаке Богоматерь с Младенцем, а также святые: Белозерские (в правой группе – Нил Сорский (назван Сороярским), Мартиниан Белозерский, Ферапонт Белозерский, Филипп Ирапский; в левой группе – Иродион Илоезерский (назван Межеозерским), Кирилл Новоезерский, Кирилл Белозерский) и избранные (Алексий, человек Божий; Александр Свирский; Корнилий Комельский).

Создание иконографии Собора Белозерских святых сопровождалось сбором и написанием их житий. В составе сборника середины XVIII в. из музея-усадьбы Архангельское находятся жития Белозерских святых, сказания о чтимых иконах, а также материалы, связанные с обителями Белозерья [86]. Рукопись украшена миниатюрами с изображениями преподобных Ферапонта Белозерского, Нила Сорского, Иродиона Илоезерского, Филиппа Ирапского, Даниила

Шужгорского, Зосимы Ворбозомского; для отсутствующего изображения Мартиниана Белозерского нарисована рамка; образы белозерского князя Глеба и прп. Сергия Шухтомского выполнены пером [87]. Появление икон, изображающих Собор Белозерских святых, и лицевых сборников с житиями Белозерских преподобных, по всей видимости, было связано с формированием Собора Белозерских святых. Но поскольку Белозерье так и не выделилось в самостоятельную административную единицу Русской Церкви (в 1657 г. оно отошло из ведомства Ростовского архиерея к Вологодско-Белозерской епархии), то Собор не получил церковно-юридического признания.

В 1756 г. Белозерские святые вошли в Собор Вологодских и Белозерских святых, установленный архиепископом Вологодским и Белозерским Серапионом (Государственный архив Владимирской области. Ф. 496. Оп. 1. Ед. 2051). «Указ Ея императорского величества самодержицы Всероссийския из Вологодской Его преосвященства господина Преосвященнейшаго Серапиона епископа Вологодского и Белозерского» от 16 января 1756 г. предписывал, «дабы читались святые Вологодские и Белозерские чудотворцы в вологодских соборной Святософийской и в Крестовой церкви Божией в приличествующих воспоминаниях таким именно порядком: и святых, иже на Прилуце благовернаго князя Игнатия и игумена Димитрия, и преподобных отец наших игуменов Кирилла Белозерскаго, Кирилла Новоезерскаго и всех прочих Вологодских и Белозерских и Всероссийских чудотворцев». Было велено «послать указы из духовной консистории, дабы по всей Вологодской и Белозерской епархии таким порядком во всех церквах святых читались на обыкновенных воспоминаниях Вологодские и Белозерские святые чудотворцы» (Л. 4–4 об.). В этом архивном деле находится и перечень указов, разосланных в храмы и монастыри, а также рапорты и расписки об их получении от настоятелей обителей, поповских десятиначальников и рядовых священников с формулировкой: «указ принял и исполнять буду и подписуюсь своеручно». Последние расписки поступили в октябре 1756 г. Священники отнеслись к новому указу со всей ответственностью. Протоиерей Чарондской церкви Иоанн Ключарев отправил в консисторию рапорт, в котором обратил внимание на важное упущение: в перечне предложенных для поминания имен отсутствовало имя св. блгв. князя Иоасафа Каменского. В результате из консистории последовал новый указ Ее императорского величества от 20 февраля 1757 г., а за ним – новая рассылка под подпись (продолжалась до декабря 1757 г.; таким образом, внедрение этого указа заняло два года). Текст «воспоминания» был изменен на следующий: «иже на Прилуце благовернаго князя Игнатия, игумена Димитрия и преподобных отец наших игуменов Кирилла Белозерскаго и Кирилла Новоезерскаго и святого благовернаго князя Иоасафа Каменскаго и всех протчих Вологодских и Белозерских и всероссийских чудотворцев».

В этой связи возникает вопрос, почему отсутствие имени Иоасафа Каменского, а не каких-то других святых, обратило на себя внимание священства, ведь в Вологодском крае, в этой прославленной Северной Фиваиде, было множество святых, прославленных к общерусскому почитанию: Корнилий Комельский, Павел Обнорский, Дионисий Глушицкий и другие преподобные. Возможной причиной этого мог послужить особый статус Спасо-Каменного монастыря, древнейшей обители в Вологодских пределах. Монастырь являлся важнейшим духовным центром, его постриженники основали целый ряд обителей. Неслучайно «Сказание о Спасо-Каменном монастыре» включено в упоминавшийся выше сборник житий Вологодских святых – Увар. 107–1.

Местоположение монастыря в центре епархии также выделяло его среди других монашеских общежитий. На обширном пространстве Пермско-Вологодской епархии он стал первым, глава которого получил статус архимандрита [88]. Настоятели Спасо-Каменного монастыря «присутствовали практически на всех церковных и церковно-земских соборах конца XVI – XVII в. и первыми ставили свои подписи под соборными актами» [89]. О существовании епархиальной иерархии монастырей свидетельствует и так называемая Вологодская степень, составленная в

Вологодском архиерейском доме в 1620-х гг. [90] В ней на первое место поставлен Спасо-Каменный монастырь, на второе – Спасо-Прилуцкий. В книжной описи степенных монастырей 1653 г. три вологодских монастыря перечислены в следующем порядке: Спасо-Каменный, Спасо-Прилуцкий, Дионисиев Глушицкий (Покровский) [91]. Когда в 1651 г. архимандрития была учреждена также в Прилуцкой обители, каменский и прилуцкий настоятели образовали верхушку Духовного приказа архиерейской кафедры [92]. Однако основная причина включения Иоасафа Каменского в соборную ектению, как нам представляется, заключалась все же не в статусе обители.

Современный исследователь неизбежно привносит свои стереотипы и оценки в понимание тех или иных событий и явлений прошлого. Сегодня нам представляется, что общерусские святые, прославленные на церковном Соборе, неизбежно должны были пользоваться бóльшим почитанием в епархии, чем местночтимый и полузабытый ныне св. Иоасаф Каменский. Рассуждая о том, почему именно Спасо-Каменный, а не Прилуцкий монастырь, находившийся в епархиальном центре, первым получил архимандритию, М. С. Черкасова пишет: «Допустимо предположить, что тем самым их политический вес в какой-то степени уравнивался: основатель Спасо-Прилуцкой обители Димитрий имел общерусское почитание, а Спасо-Каменный, желаемый “кандидат” которого на такой же статус князь-инок Иоасаф Каменский из-за своей удельнокняжеской принадлежности не имел шансов стать общерусским святым, зато обрел архимандритию» [93]. Однако подобные оценки (местночтимый святой, удельнокняжеский, общерусский) слишком схематичны и не отражают степени реального почитания святого. Даже в середине XVIII в. Иоасаф Каменский (†1450-е) был известным и любимым чудотворцем Вологодского края. Феномен его святости заключается в том, что он соответствовал определению местного святого в буквальном смысле этого слова. Преподобный Иоасаф (мирское имя Андрей) родился до 1436 г. в селе Чирково на реке Кубене (ныне деревня Чирково Усть-Кубинского района Вологодской области) в семье заозерского князя Димитрия Васильевича. Последний был постоянным ктиторм Спасо-Каменного монастыря и поддерживал другие обители, основанные его иноками. Андрей женился на дочери ярославского князя Ивана Дмитриевича Дея и взял в приданое Кубену. Вероятно, после скорой смерти жены он принял постриг в Спасо-Каменном монастыре, где прожил 5 лет и скончался довольно молодым. Иноки монастыря решили не погребать тело князя, но поместили его в раку и поставили перед иконостасом на правой стороне Успенского храма, «чтобы всегда иметь его перед глазами и подражать его житию» [94]. Это было совершенно уникальное явление в традиции почитания святых, поскольку останки абсолютного большинства вологодских чудотворцев помещали под спудом и никогда не обретали. «Не обманулась братия, – заключает вологодский священник И. Верюжский, – не скрывши в земле своего сокровища. Услышав о преставлении преподобного Иоасафа, множество народа собралось в монастырь к его погребению и многие больные тогда же получили исцеление от прикосновения к гробу... Особенно много было лиц, получивших исцеление от лихорадки, или, по выражению жизнеописателя, от студенаго недуга трясавицы, так как эта болезнь часто появлялась и сильно изнуряла народ в окрестных селениях» [95]. После страшного пожара 1476 г., уничтожившего Спасо-Каменный монастырь, уцелевшие частицы мощей св. Иоасафа были помещены в монастырские реликварии [96]. Чтобы доставить множеству приходивших богомольцев возможность приложиться к его мощам, их заключили в обложенный серебром деревянный крест на раке благоверного князя. Длительное открытое пребывание мощей Иоасафа Каменского сделало его известным в Вологодской земле, что и обусловило включение его имени в соборную ектению.

Церковно-юридическое оформление Собора Вологодских и Белозерских святых нашло отражение и в памятниках иконографии. На иконе «Иисус Христос Великий Архиерей с Вологодскими чудотворцами» третьей четверти XVIII в. (ВГИАХМЗ) представлены как Вологодские, так и Белозерские святые. На иконе XVIII в. «Господь Вседержитель с

предстоящими Вологодскими святыми» из Троицкой Герасимовской церкви на Кайсаровом ручье в Вологде (на ней изображены 32 святых в молении) к сонму Вологодских святых добавлены Белозерские чудотворцы Кирилл Белозерский и Кирилл Новоезерский [97].

Во второй половине XVIII – начале XX в. продолжали создавать иконы с традиционной иконографией Собора Белозерских святых, что говорит об устойчивых предпочтениях местных иконописцев. В середине XVIII в. был выполнен образ семи Белозерских святых и мученика Мины, предстоящих Святой Троице (в изводе «Сопрестоліе») из церкви Благовещения Пресвятой Богородицы Ферапонтова монастыря (Кирилло-Белозерский музей-заповедник). На иконе последней четверти XVIII в. из церкви Богоявления в Белозерске показаны девять Белозерских святых. Преподобные стоят фронтально в два ряда, а в облачном сегменте изображен Спаситель, благословляющий обеими руками. (Композицию этого образа точно повторяет исполненная маслом икона Белозерских святых начала XX в. из часовни Кирилла Новоезерского в Белозерске.) Большинство подобных икон, различающихся по композиции и составу святых, созданы белозерскими мастерами.

После административной реформы 1775 г. Екатерины II Белозерский и образованный в 1776 г. Кирилловский уезд вошли в состав Новгородской губернии и Новгородской епархии [98]. Включение Белозерских святых в Собор Новгородских чудотворцев отразилось и в памятниках иконографии: их стали изображать в иконных композициях этого Собора.

Во второй половине XVII в. активизировалось формирование Собора Новгородских святых. В современных исторических исследованиях условной датой создания Собора считается 1831 г., поскольку этим годом датирован «Патерик новгородских чудотворцев», составленный иеродиаконем Паисием (Кривоборским) в новгородском Сковородском Михайловском монастыре [99], и Служба, посвященная Собору. Однако вряд ли можно считать, что сборник создан одновременно с учреждением Собора. Вероятно, он оформился уже к началу XVIII в., когда были написаны его древнейшие иконные композиции.

Созданию Новгородского Собора предшествовал сбор сведений о святых, начатый по инициативе московского царствующего дома. В 1634 г. протопоп Максим, настоятель Благовещенского собора Московского Кремля и духовник царя Михаила Феодоровича и царицы Евдокии Лукьяновны, по просьбе царицы составил «Роспись новгородских святынь» [100]. Находясь в Новгороде, протоиерей получил от царицы письмо, датированное 26 февраля 1634 г., с просьбой описать новгородские святыни: «сколько в Новгороде и в новгородских местах чудотворных мест, и в коем месте и который чудотворец коими чудесы от Бога просвещен» [101]. Поручение было выполнено за три месяца: 23 мая 1634 г. Роспись доставили в Москву. Сочинение представляет собой описание мест погребения 23 новгородских святых с указанием дней празднования, со сведениями об их почитании, в некоторых случаях – с краткими житийными справками. В основном это святые Новгорода и его окрестностей. Упомянуты только два чудотворца, подвизавшиеся на значительном удалении от города: праведный Иаков Боровичский и преподобный Александр Свирский. Примечательно, что в свой перечень святых протоиерей Максим включил также имена еще не канонизированных подвижников. Например, затворника Арсения из Арсениева монастыря: «А тропарь и кондак ему составлен, а празднество еще не уставлено» [102]. К непрославленным святым относился тогда и архиепископ Василий (Калика). Священник Максим понимал, что его реестр не окончательный и работа будет продолжаться. В ответном письме царице он предлагал свои услуги по сбору житий и описанию чудес малоизвестных святых и присылке их в Москву: «и яз, Государыня, тотчас велю списати с житьями и чудеса тех новгородских чудотворцов, которым житья и чудес у Вас, Государей, не сыщутца» [103]. История составления Росписи свидетельствует о том, что царская династия была заинтересована в утверждении сакральных «мест памяти» России и прилагала к этому определенные усилия. Скорее всего, «Роспись новгородских святынь» послужила примером для создания подобного рода перечней разного состава. В рукописях XVII–XVIII вв. встречаются

разнообразные списки новгородских святителей, преподобных и общие перечни святых. Они стали основой для иконных композиций.

Началом XVIII в. датируют икону «Новгородские чудотворцы» (ГРМ). На ней представлено 68 святых в молении перед образом «Софии Премудрости Божией» новгородского извода [104]. Как заметила Н. В. Пивоварова, святые изображены в интерьере храма Святой Софии. Центральное положение в нижнем ряду занимают фигуры святителей Никиты (ок. 1096–1109) и Нифонта (1130–1156), при этом образ первого новгородского епископа Иоакима Корсунянина (989–1030) «вытеснен» в самый конец первого ряда. По мнению Пивоваровой, объяснить «такую перестановку можно лишь стремлением акцентировать в программе иконы идею о независимости Новгородской святительской кафедры от Византии, представителем которой и был епископ Иоаким. В то же время хорошо известно происхождение владык Никиты и Нифонта, поставленных на новгородскую кафедру из иноков Киево-Печерского монастыря. Утверждая преемственность новгородской кафедры от Киева, составитель программы первой иконы подобной иконографии возводил к Киеву и новгородскую монашескую традицию, восприемниками и продолжателями которой были другие владыки и преподобные отцы, представленные следом за ними на иконе» [105]. Он подчеркнул также значение образа св. Евфимия Вяжицкого, установившего панихидную соборную память Новгородских чудотворцев, и святителя Иоанна, сыгравшего значительную роль в политической и церковной истории Новгорода. Как заметила Пивоварова, окончательное оформление иконография «Образов новгородских чудотворцев» получила в начале XVIII в. при митрополите Новгорода и Великих Лук Иове (1697–1716). Владыка постоянно заказывал подобные иконы для раздачи в качестве дорогих подарков.

В дальнейшем иконография Собора Новгородских святых получила новое развитие. В 1726–1728 гг. потомственный иконописец священник Георгий Алексеев создал несколько вариантов композиции [106]. (Известно, что свою профессиональную деятельность мастер начал в Новгороде, где выполнял заказы митрополита Иова [107].) На иконе, созданной Алексеевым в 1726 г., 29 святых предстоят образу Богородицы «Знамение», бывшему главной святыней Новгородской земли. На нижнем поле иконы почти с документальной точностью изображен Новгородский кремль. За его стеной – фантастическое древо с большими цветами, в которых представлены миниатюрные поясные изображения святых. В композиции прослеживается явная связь с известным произведением Симона Ушакова «Насаждение древа государства Российского» (1668), иконография которого была широко распространена в начале XVIII в. [108] Однако хорошо просматриваемая в новгородском образе аналогия с московской иконой – не единственная. Обе иконы, как установила В. Г. Чубинская, имеют общий первоисточник: выработанный в украинском изобразительном искусстве XVII в. образ Вертограда. Если на иконе Ушакова представлен Российский Вертоград, то образ, созданный священником Георгием, являет зрителю райский сад Новгородской земли. Алексеев постарался представить здесь максимальное число известных ему святых. Если сравнивать икону 1726 г. с перечнем святых протоиерея Максима, то можно заметить, что в число новгородских угодников добавлены преподобные, чьи монастыри располагались на значительном удалении от Новгорода: Нил Столобенский, Арсений Коневский, Александр Ошевенский, Антоний Сийский, Варлаам Важский, Артемий Веркольский. Так происходит соби́рание обширной Новгородской земли и расширение ее границ.

Еще больше святых на иконе, выполненной тем же мастером в 1728 г.: здесь представлены уже 75 чудотворцев [109]. Усложнилась и общая композиция иконы – на ней появился второй медальон с изображением Софии Премудрости Божией. Таким образом, художник включил в новую иконографию еще один традиционный новгородский сюжет. Однако состав святых на иконе перестал быть собственно новгородским: добавились вологодские угодники (Зосима и Савватий, Антоний, Елеазар Анзерский), валаамские чудотворцы (Сергий и Герман), святые Вологодчины (Корнилий Комельский, Афанасий Череповецкий, Гурий Шалочский) и

Архангельской земли (Иоанн и Лонгин Яренгские, Иоанн и Иаков Менюжские), Карелии (Пахомий Кенский, Кирилл Челмогорский). Пантеон сакральных «мест памяти» Новгородской земли постепенно расширился до границ всего Русского Севера.

Соборы региональных святых постоянно пополнялись новыми именами. Попадая в «семью» местных чудотворцев, новые святые устанавливали незримые связи региональных Соборов с другими русскими землями. Так, 1 марта 1702 г. жители Ростова с образом Боголюбской иконы Божией Матери и ростовских чудотворцев торжественно встречали нового архиерея митрополита Димитрия (Туптало). А после его преставления этот образ находился в Спасо-Яковлевской обители, где святитель был погребен в 1709 г. (ныне икона хранится в собрании Ростовского музея) [110]. На ней представлены в молении Богоматери святители Леонтий, Исаия, Игнатий, Иаков, преподобный Авраамий, за которым видны блаженный Иоанн Власатый Милостивый и Петр, царевич Ордынский. Ряд святых замыкает блаженный Исидор Твердислов. Спустя полвека указом Синода от 15 апреля 1757 г. святитель Димитрий был причислен к лику святых и его память включили в состав Собора Ростовских святых. Изображения митрополита в композициях Собора известны со второй половины XVIII в. [111] Митрополит Димитрий стал единственным общерусским святым, прославленным в XVIII в. Это было связано с его огромными заслугами в просвещении Малороссии. В Киеве он подготовил к изданию многотомную «Книгу житий святых» [112]. Необходимость в ней была вызвана тем, что в русских землях, некогда входивших в Речь Посполитую, православные житийные сборники были недоступны для широких групп населения, поскольку многие монастыри и храмы перешли к униатам. Четырех-Минеи святителя Димитрия восполнили эту лакуну. Актуальной оставалась и полемика с католиками. В связи с этим святитель Димитрий посвятил 91 из 765 статей Книги русским и общеславянским святым, что способствовало распространению их почитания в украинских землях. Образованный архиерей много сделал для просвещения паствы и духовенства в Ростовской митрополии: открыл грамматические школы, заботился о благоустройстве церквей и монастырей, много проповедовал, устраивал трапезы для нуждающихся и увечных. После своего преставления митрополит Димитрий, выходец из старинного шляхетского рода, стал одним из самых почитаемых святых древнейшей епархии Руси. Как новопрославленный святой он изображен и на иконе «Иисус Христос Великий Архиерей, с Вологодскими святыми» третьей четверти XVIII в. (ВГИАХМЗ). Возможно, иконописец, создавая композицию, помнил и о давних исторических и церковных связях, существовавших между Вологодой и Ростовом.

В 1788 г. Ростовская кафедра была перенесена в Ярославль. В связи с новыми церковно-административными реалиями оформилась новая иконография, представляющая объединенный Собор Ростовских и Ярославских чудотворцев. (На иконе, созданной около 1823 г., представлены благоверные князья Василий и Константин Всеволодовичи, Федор Ростиславич со своими чадами Давидом и Константином, святители Ростовские Леонтий, Исаия, Игнатий, Иаков, Димитрий (Туптало) и блаженный Исидор Твердислов (ГИМ) [113].)

Складывание Соборов региональных святых нашло свое отражение в крупнейшем агиографическом своде, известном под названием «Книга глаголемая. Описание о российских святых». Ее наиболее ранние известные к настоящему времени списки датируются началом XVIII в. По мнению А. А. Романовой, они связаны с Москвой и возникли в священнической среде. Книга организована по региональному принципу: биографические справки о святых даны не по месяцеслову или алфавиту, а по названию местностей, в которых они подвизались. В Книге также хорошо прослеживается историческая иерархия. Ее открывают святые «града Киева», за ними следуют черниговские, брянские и смоленские чудотворцы, т. е. святые земель, известных еще в Киевской Руси и не так давно присоединенных к Русскому государству, далее – чудотворцы Новгорода и Пскова, затем – святые «царствующего града Москвы», наконец – святые разных городов, монастырей и регионов. Например, список Московской духовной академии № 201 упоминает 456 святых из 58 городов и земель [114]. А некоторые списки содержат 61

географическое наименование [115]. Как пантеон «мест памяти» общерусской православной святости этот агеографический памятник получил большое распространение в старообрядческой среде.

Рассмотренная в статье история центральных региональных Соборов русских святых позволила выявить ее этапы и некоторые закономерности, в т. ч. прираставший в XVII–XVIII вв. надрегиональный символический потенциал Соборов. В нем переплелось народное почитание местных угодников, стремление архиереев закрепить «места памяти» собственной епархии, наконец, желание московской правящей династии также через собирание региональных святых взрастить Древо государства Российского. Создание общерусского месяцеслова и оформление общего Собора святых стало мощным фактором не только государственного строительства, но и складывания раннемодерной российской национальной идеи. В трудные годы преодоления Смуты региональные Соборы русских святых стали опорными «местами памяти» для населения Русского государства.

[1] *Успенский Л. А.* Вопрос иконостаса. М., 1992.

[2] *Венцель О. В., Желтов М. С.* Апостолы. Гимнография // Православная энциклопедия. Т. 3. М., 2001. С. 109.

[3] См. основные примеры апостольского деисуса: *Квливидзе Н. В.* Деисус // Православная энциклопедия. Т. 14. М., 2006. С. 317.

[4] Праздник Собора св. Иоанна Предтечи внесен в месяцесловы VIII–IX вв., см.: *Сергий (Спасский), архиепископ.* Полный месяцеслов Востока. Т. 1: Восточная агиология. Прил. Владимир, 1901. С. 411, 414. В сирийских месяцесловах праздник именовался «Похвала», см.: *Болотов В. В.* Следы древних месяцесловов поместных церквей // Христианское чтение. СПб., 1893. Ч. 1. № 1/2. С. 187.

[5] Установление праздника относится к IV–VI вв., см.: *Болотов В. В.* Михайлов день. Почему собор св. архистратига Михаила совершается 8 ноября? Эртологический этюд // Христианское чтение. СПб., 1892. № 11/12. С. 593–644. Иконография «Собора архангелов» в византийском искусстве известна с XI–XII вв. и имеет два варианта: 1) с изображением исключительно архангелов Михаила и Гавриила и 2) с включением других ангельских чинов, т. е. многофигурный, см.: *Тычинская Г. А.* Михаил, архангел. Иконография // Православная энциклопедия. Т. 45. М., 2017. С. 542.

[6] Праздник Собора Пресвятой Богородицы отмечают на следующий день после Рождества Христова. Его установление связывают с Шестым Вселенским Собором 680–681 гг., в Деяниях которого он упоминается (правило 79), см.: Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской Духовной академии. Т. 6. Казань, 1871. С. 620.

[7] Собор Трех святителей, Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста утвердился в богослужебной традиции с конца XI в., см.: *Никифорова А. Ю.* К истории почитания Трех Святителей и происхождения их праздника // Кафедра византийской и новогреческой филологии: [Сборник] // МГУ. М., 2000. Вып. 1. С. 81–88. В русских месяцесловах память «вселенских учителей» появилась в конце XIV в., см.: *Лосева О. В.* Русские месяцесловы XI–XIV веков. М., 2001. С. 259.

[8] Исключение составляет Собор новомучеников и исповедников Российских, возобновленный Архиерейским собором РПЦ в 1992 г. В нем объединены святые, пострадавшие после Октябрьского переворота 1917 г. и в советскую эпоху. 20 августа 2000 г. на юбилейном Архиерейском соборе было канонизировано 813 святых.

[9] *Ульянова Л.* «Сакральная география» как научная концепция // Самопознание: Бердяевские чтения. М., 2015. С. 49.

- [10] Так, например, в рассказах о чудесах блаженного Лаврентия Калужского фигурируют представители трех поколений дворянской семьи Кологривовых. Одно из первых посмертных чудес святого повествует об исцелении в 1621 г. у мощей св. Лаврентия дворянина Андрея Кологривова, которого привез в монастырь его сын Лев. В 1668 г. Лев Кологривов вновь посетил монастырь. На этот раз он привез своего сына Петра, одержимого «трясавичной болезнью». После совершения молебна и литии сын вернулся совершенно здоровым. Другие представители этого рода также покровительствовали калужскому монастырю, см.: *Романова А. А.* Лаврентий, блаженный, Калужский // *Православная энциклопедия*. Т. 39. М., 2015. С. 596.
- [11] Об этом событии рассказывает «Слово о проявлении мощей святого», третья часть Основной редакции Жития свт. Иоанна; Великие Минеи Четьи (далее – ВМЧ). СПб., 1868. Сентябрь. Дни 1–15. Стб. 341.
- [12] Там же. Стб. 343–344.
- [13] Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. Т. 1: 1334–1598. № 43. СПб., 1841. С. 87.
- [14] Древняя российская вивлиофика. Ч. 6. С. 436, 438, 488; Российская государственная библиотека (далее – РГБ). Ф. 344 (Собрание П. П. Шибанова). № 99 (Ростовский соборный синодик [Список 1642 г.]. Л. 53 об.
- [15] См. об этом: *Конявская Е. Л.* Киево-Печерский патерик // *Православная энциклопедия*. Т. 33. М., 2013. С. 93–94.
- [16] *Секретарь Л. А.* Варлаам Хутынский, преподобный // *Православная энциклопедия*. Т. 6. М., 2003. С. 635–636.
- [17] Епископ Леонтий был прославлен еще в домонгольское время – в 1194 г., см.: *Назаренко А. В.* Леонтий, свт., епископ Ростовский // *Православная энциклопедия*. Т. 40. М., 2015. С. 490.
- [18] Послание на Угру Вассиана Рыло // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 7. СПб., 1999. С. 398.
- [19] *Вахрина В. И.* Иконы Ростова Великого. М., 2006. С. 17. Икону см.: Там же. № 10. С. 82–85.
- [20] Там же. С. 17.
- [21] Посольские речи от царя и великого князя Иоанна Васильевича к митрополиту Макарию // Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. Т. 1: 1334–1598. № 168. СПб., 1841. С. 320.
- [22] Икону см.: *Вахрина В. И.* Иконы Ростова Великого. С. 196–198. № 55.
- [23] Список службы: РГБ. Рум. № 397; см.: *Романенко Е. В.* Максим, блж., Московский // *Православная энциклопедия*. Т. 42. М., 2016. С. 740.
- [24] Ныне хранится в Сергиево-Посадском музее-заповеднике; указана в: *Преображенский А. С.* Василий Блаженный. Иконография // *Православная энциклопедия*. Т. 7. М., 2004. С. 131.
- [25] См.: «Пречистому образу Твоему покланяемся...»: Образ Богородицы в произведениях из собрания Русского музея. СПб., 1995. № 103. С. 177.
- [26] В конце XVII в. был создан новый извод иконографии Собора Ростовских святых – Ростовский образ Богоматери (другие названия: «Образ Пресветые Богородицы в молении ростовских чудотворцев», «Моление ростовских чудотворцев» или просто «Моление»). В собрании Ростовского музея хранятся две такие иконы, одна из них (Государственный музей-заповедник Ростовский кремль» (далее – ГМЗРК). И–341) датируется 1695/1696 г., см.: *Мельник А. Г.* Иконография ростовских святых по письменным источникам // *Россия в IX–XX вв.: Проблемы истории, историографии и источниковедения / Сб. статей и тезисов докладов Вторых чтений, посвященных памяти А. А. Зимина*, 26–28 января 1995 г. М., 1999. С. 276. В среднике изображена Богоматерь в рост с Младенцем Христом на руках, стоящая на облаке. Перед ними в молении предстоят ростовские святители Леонтий, Исаия и Игнатий. Христос благословляет их правой рукой. Основными заказчиками этих композиций являлись Ростовские архиереи. На иконе из коллекции А. А. Титова Богоматери предстоят ростовские святители и Афанасий, архиепископ

- Александрийский (икону см.: *Вахрина В. И.* Иконы Ростова Великого. С. 400–401. № 118). По предположению исследователей, создание образа было связано с пребыванием на Ростовской кафедре Афанасия Вольховского (1763–1776), чей соименный святой изображен на иконе.
- [27] *Шибеев М. А.* Как был «сделан» Софийский комплект Великих Миней Четых // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. М., 2015. С. 146.
- [28] Похвальное слово см.: *Макарий (Веретенников), архимандрит.* Эпоха новых чудотворцев (Похвальное слово новым русским святым инока Григория Суздальского) // Альфа и Омега. М., 1997. № 2. С. 132–144.
- [29] Служба и похвала всем святым российским чудотворцам. Супрасль, 1786.
- [30] Память «всех святых российских чудотворцев» в первое воскресенье (неделю) после Ильина дня праздновали старообрядцы на Выгу; см.: Устав: Круг вселетного богослужения Поморского Выгорецкого монастыря. Саратов, 1913. Л. 159–160.
- [31] Ныне хранится в Сергиево-Посадском музее-заповеднике; см.: *Преображенский А. С.* Василий Блаженный. Иконография // Православная энциклопедия. Т. 7. М., 2004. С. 131.
- [32] *Бусева-Давыдова И. Л.* «Бог посреде его»: о редкой иконографии Спаса Вседержителя // Искусствознание. М., 2003. № 2.
- [33] *Чубинская В. Г.* Икона Симона Ушакова «Богоматерь Владимирская», «Древо Московского государства», «Похвала Богоматери Владимирской»: Опыт историко-культурной интерпретации // Труды отдела древнерусской литературы (далее – ТОДРЛ). Т. 38. Л., 1985. С. 292.
- [34] Там же.
- [35] См. об этом: *Вовина-Лебедева В. Г.* Ермоген, священномученик, патриарх Московский и всея Руси // Православная энциклопедия. Т. 18. М., 2008. С. 634.
- [36] Изображения трех казанских святителей Гурия, Германа и Варсонофия в молении Спасителю встречаются на иконах и прорисях с конца XVII в. См. об этом: *Чугреева Н. Н.* Гурий (Руготин), свт. Иконография // Православная энциклопедия. Т. 13. М., 2006. С. 467–468.
- [37] *Камкин А. В.* Православная Церковь на севере России. Вологда, 1992. С. 95.
- [38] На надгробном образе имелась надпись: «Лета 7115 [1607] месяца июня в 8 день при Великом государе царе и Великом князе Василии Иоанновиче, всея Руси самодержце, при Святейшем Ермогене, Патриархе Московском и Всея Руси, написан бысть сей обрах трех святителей Герасима, Питирима и Ионы во славу святыя Троица Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь», см.: Государственный архив Владимирской области. Ф. 883. Оп. 1. Д. 183. Л. 93. См. также: *Виноградова Е. А.* Иона, свт., еп. Пермский. Иконография // Православная энциклопедия. Т. 25. М., 2010. С. 406. В фотоархиве Института истории материальной культуры (Санкт-Петербург) сохранился снимок иконы 1607 г., сделанный иконописцем А. Н. Зелениным в 1907 г. Тогда же по поручению Пермского археологического общества была написана копия образа (хранится в Пермской государственной художественной галерее), см.: *Плакцина Н. Е.* Иконописцы и иконостасные мастера в Коми крае (XVII – начало XX вв.). Сыктывкар, 2010. С. 11–13, 69.
- [39] РГБ. Ф. 173.1. № 202. Л. 292–301.
- [40] «Историю в память предъидущим родом» (Сказание Авраамия Палицына) см.: Памятники литературы Древней Руси: конец XVI – начало XVII в. Л., 1987. С. 162–281.
- [41] Писцовая книга г. Костромы 1627/28–1629/30 гг. Кострома, 2004. С. 314.
- [42] «Сказание о чудесех преподобнаго и богоноснаго отца нашего Макара, Унженскаго чудотворца, бывших во граде Юрьевце Поволском и в пределах его во время, внегда попущением Божиим Российская земля страдаше отнахождения безбожных ляхов...», см.: *Понырко Н. В.* Обновление Макариева Желтоводского монастыря и новые люди XVII в. – ревнители благочестия // ТОДРЛ. Т. 43. СПб., 1990. С. 58–69.

- [43] Об этом сражении сообщает «Новый Летописец», см.: Полное собрание русских летописей. Т. 14. М., 2000. С. 89. См. также: *Антонов А. В.* К начальной истории нижегородского ополчения // Русский дипломатарий. Вып. 6. М., 2000. С. 196–240.
- [44] См. подробнее: *Кравец Е. В.* Почитание преподобного Макария Унженского и Желтоводского как один из источников движения обновления в России в первой половине XVII в. // Труды Нижегородской духовной семинарии. С. 227–237.
- [45] *Ульянова Л.* «Сакральная география» как научная концепция. 2015. С. 50.
- [46] См. об истории издания святцев: *Карбасова Т. Б.* Святцы 1646 г.: Памяти русских святых // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2011. С. 249–301.
- [47] См.: *Панченко О. В.* Из археографических разысканий в области соловецкой книжности. I. «Похвальное слово русским преподобным» – сочинение Сергия Шелонина (Вопросы атрибуции, датировка, характеристика авторских редакций) // ТОДРЛ. Т. 53. СПб., 2003. С. 547–592; *он же.* Из археографических разысканий в области соловецкой книжности II. «Канон всем святым, иже в Велицей России в посте просиявшим» – сочинение Сергия Шелонина // ТОДРЛ. Т. 56. СПб., 2004. С. 453–480.
- [48] Канон Мелетия Сирига см.: Дива пещер лаврьских. К., 1997. С. 146–148.
- [49] *Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903. С. 202–203.
- [50] *Карбасова Т. Б.* Святцы 1646 г.: Памяти русских святых. 2011. С. 254.
- [51] *Горстка А. Н.* Об иконе «Древо Киево-Печерских святых» из Углича // Памятники культуры: Новые Открытия. 1999. М., 2000. С. 311.
- [52] Патерик, или Отечник Печерский. К., 1661. Посвящение (без пагинации).
- [53] Икону см.: *Горстка А. Н.* Иконы углича. М., 2006. С. 130–131, 190. Кат. 67. Ил. 110–111.
- [54] *Горстка А. Н.* Об иконе «Древо Киево-Печерских святых» из Углича. С. 311.
- [55] *Гладышева Е. В.* Богоматерь Печерская, с Киевскими святыми // Иконы Владимира и Суздаля / ред. Л. В. Нерсисян, А. С. Преображенский, Е. В. Гладышева. М., 2006. С. 476.
- [56] Икона происходит из Рождественского монастыря в Ростове, см.: Иконы Ростова Великого. М., 2006. № 88. С. 311.
- [57] См.: Иконы Владимира и Суздаля. М., 2006. № 107. С. 475.
- [58] *Ушаков Н. Н.* Спутник по древнему Владимиру и городам Владимирской губернии. Владимир, 1913. С. 119.
- [59] Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Синода. Т. 15. Стб. 490. СПб., 1907.
- [60] *Романова А. А.* Смута и развитие русской агиографии // 1612 и 1812 годы как ключевые этапы в формировании национального исторического сознания: Сб. науч. трудов [Президентская библиотека]. СПб., 2013. С. 58.
- [61] «Описание и объявление книги сея Трефолоя, како по царскому благоверию и по повелению и по святительскому благословению напечатана бысть» // Трефологион. М., 1638. Ч. 2: Декабрь–февраль. Л. 726 об.
- [62] *Романова А. А.* Смута и развитие русской агиографии. С. 58.
- [63] Переписные книги вологодских монастырей XVI–XVIII вв.: Исследование и тексты / ред. М. С. Черкасова. Вологда, 2011. С. 217.
- [64] *Шамина И. Н.* Вкладная книга Арсениево-Комельского монастыря Вологодского уезда // Вестник церковной истории. М., 2007. № 3. С. 28.
- [65] Писцовые и переписные книги Вологды XVII – начала XVIII в. / подг. И. В. Пугач, М. С. Черкасова. Т. 1. М., 2008. С. 177.
- [66] *Суворов Н. И.* Описание Спасообыденной Всеградской, что в Вологде, церкви. Вологда, 1860. С. 15. Прим.*.
- [67] Об этих событиях рассказывает «Сказание о милости Божии и о создании храма во имя Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа во граде Вологде во избавление от смертоносной

- язвы»; рукопись не сохранилась, текст известен по пересказу Н. И. Суворова; см.: *Суворов Н. И.* Описание Спасообыденной [...] церкви. 1860. С. 7–10.
- [68] См.: Иконы Вологды конца XVI – XVII в. / ред. Е. А. Виноградова, Л. В. Нерсисян, А. С. Преображенский. М., 2017. № 45. С. 342–348 (авт. статьи: Е. А. Виноградова).
- [69] См. об этом: *Бусева-Давыдова И. Л.* «Бог посреде его»: о редкой иконографии Спаса Вседержителя // *Искусствознание*. М., 2003. № 2. С. 229–244; *Виноградова Е. А.* Христос Вседержитель (Спас Обыденный) // Иконы Вологды конца XVI–XVII в. С. 344.
- [70] *Рыбаков А. А.* Икона «Спас Всемиловитый, с 24 Вологодскими чудотворцами» 1778 года: Реликвия Русского Севера и памятник иконографии вологодских святых. М., 2014. С. 37, 47.
- [71] Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник (далее – ВГИАХМЗ), инв. № 6012; см.: Иконы Вологды конца XVI–XVII в. 2017. № 66. С. 496–506.
- [72] О деятельности архиеп. Маркелла см.: *Устинова И. А.* Маркелл, святитель, архиепископ Вологодский и Великопермский // *Православная энциклопедия*. Т. 43. М., 2016. С. 722–724.
- [73] *Романова А. А.* Игнатий Ломский, преподобный // *Православная энциклопедия*. Т. 21. М., 2009. С. 93–95; *Романенко Е. В., Шамина И. Н.* Галактион (Бельский), Вологодский, преподобный // *Православная энциклопедия*. Т. 10. М., 2005. С. 285–287; *Романенко Е. В.* Герасим Вологодский, преподобный // *Православная энциклопедия*. Т. 11. М., 2006. С. 142–143.
- [74] *Биланчук Р. П., Преображенский А. С.* Вологда и вологодская иконопись в конце XVI – третьей четверти XVII века // Иконы Вологды конца XVI–XVII века. Вологда; М., 2017. С. 39–41.
- [75] Третьей четвертью XVII в. датирована композиция «Вологодские чудотворцы, предстоящие Спасу Вседержителю» из иконостаса собора Спаса Всемиловитого Прилуцкого монастыря: образ упоминается в описи монастырского имущества 1675 г., см.: Отдел письменных источников ВГИАХМЗ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 1. Л. 2 об. Икона описана в: Преподобный Димитрий Прилуцкий, Вологодский чудотворец: К 500-летию Сретения чудотворного образа 3 июня 2003 года. М., 2004. С. 89. К иконам подобной иконографии относится образ первой четверти XVIII в. из вологодской церкви равноапостольных Константина и Елены, икона первой половины XVIII в. из вологодской церкви Спаса Преображения на Болоте, икона второй половины XVIII в. из вологодской церкви Сретения Владимирской иконы Божией Матери, иконы из уже упоминавшейся Троице-Герасимовской церкви (в храме находилось несколько икон Спасителя с вологодскими чудотворцами: образ главного иконостаса; икона с 45 святыми, что над ракой прп. Герасима; икона с 32 фигурами в придельном иконостасе, см.: Иконы Вологды конца XVI–XVII в. С. 504.
- [76] На иконе изображены 24 чудотворца, расположенные в шесть рядов. Этот образ ныне хранится в Государственном музейном объединении «Художественная культура Русского Севера» (г. Архангельск). См.: *Рыбаков А. А.* «Икона «Спас Всемиловитый, с 24 вологодскими чудотворцами» 1778 года. С. 2.
- [77] См.: Там же. С. 21–23.
- [78] В сборнике содержатся: жития преподобных Димитрия Прилуцкого, Арсения Комельского, Иннокентия Комельского, Сергия Нуромского, Павла Обнорского, Александра Куштского, Корнилия Комельского, Дионисия Глушицкого, блгв. кн. Иоасафа Каменского, преподобномученика Галактиона Вологодского, Преставление блгв. кн. Игнатия Прилуцкого, Память прп. Герасима Вологодского и «Сказание известно о Каменном монастыре и о первоначальниках Каменного монастыря, от приснопамятного старца Паисия Ярославова». Датировку и описание сборника см.: *Шульгина Э. В.* Лицевой сборник житий вологодских святых XVII в. (Государственный исторический музей (далее – ГИМ). Увар. 107–1) // *Хризограф*. М., 2005. Вып. 2. С. 242–261.
- [79] См. подробнее: *Карбасова Т. Б.* Кирилл Новоезерский: История почитания. М.; СПб., 2011. С. 94–99.

- [80] *Лифшиц А. Л.* Иродион, прп. Илоезерский // Православная энциклопедия. Т. 26. М., 2011. С. 660.
- [81] Об этом повествует «Чудо четвертое преподобного отца Филиппа о старце Феодосии той же пустыни», см.: *Крушельницкая Е. В.* Автобиография и житие в древнерусской литературе: Исследования и тексты. СПб., 1996. С. 206–207.
- [82] Это предположение основано на том, что имя «преподобного Зосимы Ворбозомского» упомянуто в ряду святых между преподобными Нилом Сорским и Иродионом Илоезерским в синодике Кириллова Белозерского монастыря, датированном XVII в., см.: Российская национальная библиотека (далее – РНБ). Кирилло-Белозерское собр. № 759 / 1016. Л. 43 об.; указан в: *Карбасова Т. Б.* Кирилл Новоезерский: История почитания. С. 222.
- [83] См. об этом: *Романенко Е. В.* Нил Сорский и традиции русского монашества. М., 2003. С. 188–198; *она же.* Иконография Нила Сорского: Традиции почитания // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. Т. 3. СПб., 2017. С. 167–168.
- [84] См.: Кирилл Белозерский и памятники с редкой иконографией: Материалы конференции. Каталог выставки 22 июня – 15 августа 2017 г. Кириллов, 2018. С. 186–189. № 48.
- [85] См.: Преподобный Сергей Радонежский / авт.-сост. Н. Н. Чугреева. М., 1992. С. 216–217, 270. Кат. 120; *Чугреева Н. Н.* «Собор Белозерских святых» в русской иконописной традиции // Русские исторические деятели в иконе: Тезисы докл. науч. конф., декабрь 1989 г. М., 1995. С. 48–50.
- [86] Государственный музей-усадьба «Архангельское», инв. № 18405.
- [87] О сборнике см.: *Лифшиц А. Л.* Преподобный Иродион Илоезерский // Вестник церковной истории. 2009. № 3–4. С. 54–57.
- [88] По мнению М. С. Черкасовой, это событие произошло не ранее декабря 1560 г. и не позднее мая 1562 г. Этим временем датируется жалованная грамота царя Иоанна IV Васильевича, в которой настоятель Спасо-Каменного монастыря Афанасий именуется архимандритом, см.: *Черкасова М. С.* Севернорусские епархии в XII–XVII вв.: Административно-судебная и финансовая организация // Религии мира: История и современность. 2006–2010. М.: СПб., 2012. С. 321.
- [89] Там же. С. 322.
- [90] См.: *Румянцева В. С.* Опыт классификации монастырей в России XVII в.: Вологодская степень // Церковь в истории России. М., 1997. Сб. 1. С. 95–96; *Черкасова М. С.* Севернорусские епархии. С. 322–323.
- [91] Сведения приведены в статье: *Черкасова М. С.* Севернорусские епархии. С. 323. См. также: Опись книгам, в степенных монастырях находившимся, составленная в XVII веке (публ. В. Ундольского) // Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском университете (далее – ЧОИДР). 1848. № 6. С. 26–27, 45.
- [92] См. об этом: *Черкасова М. С.* Севернорусские епархии. С. 323.
- [93] Там же. С. 321.
- [94] *Верюжский И., свящ.* Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии. Кн. 1. Вологда, 1880. С. 322.
- [95] Там же. С. 322–323.
- [96] Историю мощей святого см.: *Семячко С. А.* Иоасаф, прп., Каменский // Православная энциклопедия. Т. 25. С. 166–168.
- [97] См. описание иконы: Преподобный Димитрий Прилуцкий, Вологодский чудотворец. С. 92.
- [98] В 1937 г. при образовании Вологодской области в ее состав были включены Белозерский, Кирилловский, Устюженский и Череповецкий районы. Такое территориальное деление сохраняется до сих пор и совпадает с епархиальным. Поэтому в настоящее время Белозерские святые входят в состав двух Соборов – Новгородских святых и Вологодских святых. Отдельный Собор Вологодских святых был установлен еп. Вологодским Иннокентием Борисовым в 1841 г.

- [99] Впоследствии иеромонах Паисий поступил в братство Александро-Невской лавры в Санкт-Петербурге, после его смерти Патерик принадлежал благочинному Лавры иеромонаху Анастасию; ныне хранится в: РНБ. Собр. Александро-Невской Лавры. А–9.
- [100] *Каган М. Д. Максим* // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1993. Вып. 3. Ч. 2. С. 323–326; *Пигин А. В.* Известия о новгородском архиепископе Василии Калике в Житии Лазаря Муромского // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. М., 2018. № 3 (73). С. 114.
- [101] *Забелин И.* Описание новгородской святыни в 1634 г. // ЧОИДР. М., 1862 Кн. 4. Отд. 5: Смесь. С. 50.
- [102] Там же. С. 54.
- [103] Там же. С. 51.
- [104] Икона описана в: *Пивоварова Н. В.* Старообрядческая икона в историко-культурном контексте XVIII – начала XX века: Опыт систематического анализа. М., 2018 С. 268; *она же.* Икона «Образ новгородских чудотворцев» из собрания Русского музея: вопросы иконографии // Новгород и Новгородская земля. Искусство и реставрация. Великий Новгород, 2011. Вып. 4. С. 241–255.
- [105] *Пивоварова Н. В.* Икона «Образ новгородских чудотворцев». С. 247.
- [106] Образ 1726 г. исследователи считают первым вариантом, эскизом композиции (хранится в ГИМ), икона 1728 г. находится в ГТГ. Образ 1726 г. см.: *Корнюкова Л. А.* Собор Новгородских святых // Образы русских святых в собрании Исторического музея. М., 2015. С. 378–381.
- [107] Словарь русских иконописцев XI–XVII вв. / ред.-сост. И. А. Кочетков. М., 2003. С. 37–38.
- [108] *Бекенева Н. Г.* Об иконе «Образ Новгородских святых» из собрания Государственной Третьяковской галереи // Художественное наследие: Хранение, исследование, реставрация. М., 1984. № 9 (39). С. 91.
- [109] Икону см.: *Антонова В. И.* Государственная Третьяковская галерея. М., 1968. С. 135, 138–139; Русская живопись XVII–XVIII вв.: Каталог выставки. Л., 1977. С. 98. Список святых, представленных на иконе, см.: *Бекенева Н. Г.* Об иконе «Образ Новгородских святых». С. 94–95.
- [110] ГМЗРК. И–651, XVII в.; см.: *Вахрина В. И.* Иконы Ростова Великого. 2006. С. 356–357. № 108.
- [111] Например, икона из ГРМ; см.: «Пречистому образу твоему поклоняемся...» – Образ Богоматери в произведениях из собрания Русского музея / ГРМ. СПб., 1895. Кат. 145. С. 230.
- [112] См.: *Федотова М. А.* Димитрий, свт. // Православная энциклопедия. Т. 15. М., 2007. С. 13.
- [113] См.: *Тарасенко Л. П.* Собор Ростовских и Ярославских святых // Образы русских святых в собрании Исторического музея. М., 2015. № 92. С. 386–389.
- [114] Список см.: *Толстой М. В.* Книга глаголемая описание о российских святых, где и в котором граде или области или монастыре и пустыни поживе и чудеса сотвори, всякого чина святых. М., 1887. См. подробнее: *Романова А. А.* Проблемы изучения древнейшего агиобиографического «Справочника» русских святых – «Книги глаголемой описание о российских святых» // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. М., 2009. № 3 (37). С. 99–100.
- [115] *Барсуков Н. П.* Источники русской агиографии. СПб., 1882. Прил. Стб. I–VIII.



Ил. 1. Господь Вседержитель с Вологодскими святыми. Икона, 1779 г. Художники Дмитрий и Иван Сумароковы. Вологда (Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник. 10014).



Ил. 2. Избранные Белозерские святые в молении Пресвятой Богородице. Икона, нач. XVIII в., Белозерье (Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублева, Москва).



Ил. 3. Образ святых чудотворных икон и новгородских чудотворцев. Икона, 1721 г., Новгород (Государственный Эрмитаж).



Ил. 4. Собор Новгородских святых. Икона, 1726 г., Тихвин. Мастер – Георгий Алексеев (Государственный исторический музей, Москва).



Ил. 5. Собор Новгородских святых. Икона, 1728 г., Тихвин. Мастер – Георгий Алексеев (Государственная Третьяковская галерея).



Ил. 6. Иисус Христос, Великий Архиерей, с Вологодскими и избранными святыми. Икона, 3-я четв. XVIII в., Вологда (Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник).

Споры о Крещении Руси и истинной вере в полемической и канонической литературе Речи Посполитой и Московского государства в 1-й половине XVII в.

Тема Крещения Руси относится к числу доминант русской книжности в раннее Новое время на общеевропейской шкале истории. На протяжении столетий исследователи вновь и вновь обращались к событиям ранней русской истории, общей для сегодняшних украинцев, белорусов и русских [1]. Повышенный интерес к ее начальным этапам традиционно приходился на периоды структурных изменений общества, когда память прошлого влияла на оценку меняющегося настоящего, сама трансформируясь под воздействием нарождавшихся новых доктрин [2]. В поисках самоидентификации руси особое место устойчиво отводили началам ее Церкви.

Христианизация – центральная тема любого исторического построения в Европе развитого Средневековья и раннего Нового времени. Проблема принятия христианства как поворотного момента в истории того или иного народа неизменно присутствовала во всех метанарративах этого периода. Попробуем проследить это применительно к России первой половины XVII в. Сделаем это на примере адаптации одного фрагмента украинского исторического сочинения, испытавшего, в свою очередь, заметное влияние московской книжности середины – конца XVI в. В центре нашего внимания будет движение цитат из Палинодии Захарии Копыстенского (фундаментального произведения, появившегося между 1617 и 1624 гг. и распространявшегося в рукописях в XVII в. [3]).

Палинодия (1617–1621) возникла в обстановке острых дебатов об источнике веры русской Церкви. Берестейская уния (1596) породила споры об изначальной церковной юрисдикции Киевской митрополии и спровоцировала активную разработку темы Крещения Руси [4]. Безусловно, ключевой вопрос: откуда приняла веру Русь – из Рима или Константинополя, – решался авторами католическими и униатскими, с одной стороны, и православными – с другой, с прямо противоположных позиций.

Католическая версия была принята униатской традицией. Униатскую точку зрения, заложенную сочинениями Петра Скарги, наиболее подробно развил Лев Кревза (Ржевутинский) в своей *Obrona jedności cerkiewney* (Вильно, 1617). Он говорил о трех Крещениях Руси, каждое из которых, по его мнению, ввело новую кафедру в управление Рима. По версии Кревзы, первое Крещение произошло при патриархе Игнатии. Стремление связать христианизацию Руси именно с ним вполне объяснимо. Соперником Игнатия за константинопольский престол был патриарх Фотий. В период правления Фотия произошел разрыв канонического общения Константинополя с Римской кафедрой, вызванный спорами о *filioque*. Игнатий же никогда не прерывал отношений с римским первосвященником. Передача веры по его благословию, в изложении Кревзы, означала единство с Римом. С именем Игнатия Кревза связывал чудо не сгоревшего в огне Евангелия, которое он относил к первому Крещению Руси. Вторым Крещением Руси Кревза называл миссионерскую поездку свв. Кирилла и Мефодия на Русь, отправленных, по мнению автора, Игнатием. В этом эпизоде униатский автор акцентировал внимание на том, что св. Кирилл завершил свой жизненный путь в Риме. Последним Крещением Кревза признавал Крещение св. князя Владимира, о котором, однако, говорил кратко [5].

Православная сторона незамедлительно выдвинула свои контраргументы. Первым вступил в полемику Захария Копыстенский. Он посвятил опровержению построений Льва (Кревзы) крупное сочинение – Палинодию. В нем, в частности, Копыстенский расширил схему Крещений оппонента и создал версию о четырехкратном обращении Руси к христианству. При этом православный богослов разделит уровни приобщения к вере. Копыстенский писал о трех

«уверениях» и последнем, завершающем, Крещении. Каждое из них в Палинодии было инициировано Константинополем.

В трактате этого знаменитого украинского православного богослова вопросам принятия христианства Русью уделено повышенное внимание. Автор постоянно возвращается к этому сюжету в различных главах своего сочинения, а два раздела он специально посвятил теме принятия веры на Руси. Это – глава «О уверении и о Крещении россов» [6], а также глава «Россия, якими подлежит правы Церкви константинопольской и патриарсе вселенскому, архиепископови константинопольскому» [7]. Основу его рассказа составили эпизоды, восходящие еще к Повести временных лет (далее – ПВЛ) (при этом очевидно, что Захария Копыстенский пользовался более поздними летописными сводами; сам он ссылается на некий «летописец русский», не исключено, что под ним следует понимать Никоновскую летопись или Свод 1518 г.; Лев Кревза пользовался некой «Хроникой московской») [8]. Три центральных эпизода опирались на ПВЛ.

В качестве первого «уверения» Захария Копыстенский называет проповедь апостола Андрея [9]. В осмыслении древней легенды об апостоле Андрее [10] полемист базировался на положениях древнерусской книжности. Опираясь на ПВЛ [11], Копыстенский подчеркивал, что Русь и Византия имели одного небесного патрона. Апостол Андрей – первый, легендарный епископ Константинополя (константинопольские патриархи были его преемниками) – являлся также основателем Церкви на Руси. Но, согласно летописному апокрифу, у Андрея – брата апостола Петра и ученика апостола Иоанна Предтечи – не было миссионерских целей на Руси. Чествование апостола Андрея как Крестителя Руси началось с XIV в. В частности, в Пролог была введена статья (под 30 ноября) «Слово о проявлении крещения Руския земли святого Андреа Пръвозванного» [12]. В XVI в. эта идея получила дальнейшее распространение. А этот текст в привязке к 30 ноября перекочевал в Великие Четьи-Минеи. При Иване Грозном Андрея уже чествовали как «апостола русского», а его путешествию был окончательно придан статус миссионерского (и это связано с обретением Иваном Грозным царского титула). Для Ивана Грозного тезис Крещения Руси непосредственно учеником Христа и родным братом апостола Петра был основанием для утверждения равноправия Римской и Московской кафедр [13]. В противоположность московской версии XVI в. для Копыстенского в сюжете о хождении апостола Андрея кульминационным пунктом и центром (соответственно, церковной кафедрой) был «второй Рим» – Константинополь. Копыстенский возвращается к древнему смыслу апокрифа о непрерывной связи с Константинополем, установленной апостолом Андреем. Киев оставался в юрисдикции Константинополя. Священность и неизменность этих установлений, а также апостольства киевской церкви, и доказывал украинский богослов. В 1620-е гг. в украинской книжности сюжеты об апостоле Андрее [14] стали одними из важнейших элементов представлений о богоизбранности Киева [15].

Второе «уверение» было введено в Палинодию под влиянием текста Кревзы. Известное по греческому тексту Продолжателя Феофана [16] Чудо с неопалимым Евангелием не рассматривалось до этого в качестве самостоятельного этапа обращения Руси. Однако, следуя за Кревзой, Копыстенский выделяет его как таковой [17]. Православный полемист включил рассказ о миссионерской поездке митрополита Михаила к славянам, полагая, что болгарский пастырь добрался-таки до Руси. Однако Копыстенский заменил персону Игнатия на Фотия. В Палинодии митрополит Михаил действует по поручению константинопольского патриарха Фотия. Тем самым этот фрагмент превратился в критику Кревзы. В версии Копыстенского второе «уверение» лишь подтверждало юрисдикционную зависимость Русской Церкви от православного Константинополя в период Фотиевой «схизмы».

Третье «уверение» в Палинодии [18] согласуется с ПВЛ и всей русской традицией. Крещение княгини Ольги Копыстенский выделяет в самостоятельный этап обращения Руси в истинную

веру и, конечно, снова уводит к теме юрисдикционной зависимости Русской Церкви от Константинополя.

Четвертое, завершающее, Крещение Руси связано с личностью св. князя Владимира. Его почитание в русской традиции прошло долгий и сложный путь [19]. Чтить князя как святого начали сразу после его смерти, при его сыне Ярославе Мудром. Древний княжеский культ Владимира Святославича с XI в. закрепился на местном уровне [20]. Его центром являлась Десятинная церковь Киева, где хранились мощи князя Владимира и готовили канонизацию князя. Однако к концу XI в. интерес к князю Владимиру и почитание затухают, а его канонизация остается незавершенной. В ПВЛ прерогатива «просвещения» Руси отдана апостолу Андрею, образ князя Владимира замещен образом апостола. К середине – концу XII в. наметился новый виток почитания князя Владимира. Не позднее третьей четверти XII в. его стали именовать «блаженным». В Пролог внесли его житие. С первой половиной XIV в. связан окончательный перелом в осознании его роли в Крещении Руси. Не позднее конца XIII в. составляют многочисленные летописные похвалы князю. А литургические тексты фиксируют канонизацию князя с XIV в.: с этого времени его образ в богослужении наполняется новыми характеристиками. В XIV – начале XV в. титулатура князя расширяется [21]: в конце XIV в. впервые прозвучал эпитет «святой», тогда же было введено определение «Креститель», а в начале XV в. сложился окончательный вариант его титулования – «святой равноапостольный самодержец Руския земли» [22]. XVI в. знаменовал следующий этап эволюции образа князя в московской политической идеологии [23]. Пристальная разработка этой темы в XVII в. стала и неотъемлемой частью украинской письменности. В Палинодии Крещение Руси св. князем Владимиром описано подробно как убедительный аргумент в споре с униатским полемистом. «Володимерово и всей России крещение соборное» [24] Копыстенский связывает с миссионерской деятельностью св. Кирилла Философа, которого послали в Россию патриарх Николай Хрисоверг и императоры Василий и Константин.

Необходимо отметить, что Захария Копыстенский искал подтверждения событиям ранней истории не только в древних летописях, но и авторитетных иноязычных исторических сочинениях – греко- и латиноязычных, польских. Так, рассказывая об апостоле Андрее, он ссылается на Тертуллиана, Барония, Сократа Схоластика; описывая Крещение княгини Ольги – на Хронику Иоанна Зонары; вспоминая Крещение кн. Владимира – на сочинения Яна Длугоша, Мацея Меховского и Мацея Стрыйковского.

Произведение Захарии Копыстенского оказало существенное воздействие на развитие богословской мысли немосковской руси первой половины XVII в. Его версия Крещения Руси была признана православными авторами Киевской митрополии образцовой. Многочисленные заимствования свидетельствуют об авторитетности текста Палинодии в Украине.

Схема Копыстенского была сразу включена в православные полемические катехизисы руси Речи Посполитой. Наиболее ранний пример тому – так называемый рукописный Катехизис 1600 г. (появился после 1606 г.) [25]. Один из его разделов – «а русский народ за чим поводом албо старанем и якь давно принял православную веру?» – вслед за Палинодией утверждал 988 г. как дату Крещения Руси [26]. На тот момент она еще не была общепризнанной.

Схема Крещений Руси, предложенная Копыстенским, имела продолжение в православной письменности Киевской митрополии. Как отмечают исследователи, существуют явные переклички текста Катехизиса 1600 г. с Катехизисом Лаврентия Зизания [27], который тот безуспешно пытался издать в Москве (его Катехизис был переведен, отредактирован, однако патриарх Филарет инициировал обсуждение степени его каноничности).

Очевидно, в процессе «собеседований» московские цензоры удаляли не понравившееся части Катехизиса и допечатывали новые. Не переплетая экземпляров, они меняли листы, вставляя новые фрагменты. В конечном счете, игумен Илья и Григорий Онисимов пришли к выводу, что Катехизис вообще неприемлем. Весь тираж Катехизиса после повторной проверки был

уничтожен. До настоящего времени дошло лишь несколько его печатных экземпляров, собранных из «кавычных» вариантов и отдельных листов издания. Все они различаются по степени полноты текста. Но есть документальное подтверждение тому, что один из экземпляров хранил в своей келейной библиотеке инициатор осуждения – патриарх Филарет [28].

Важно отметить, что Прения не затрагивали вопроса Крещения Руси, описание которого базировалось на Палинодии. Этот фрагмент Катехизиса не вызвал замечаний. Очевидно, уже в авторском тексте была развернута полемика с католиками о первенстве в Крещении: «Что убо неции глаголют, яко римляне первоначальны суть въре Христов быша» [29]. Зизаний безоговорочно отдавал приоритет восточному христианству: «Не первыи есть законъ или въра римская, понеже начало въре Христовъ от Иерусалима приять Римь»; «Первоначальный есть греческий язык, понеже тои преже крещения приять, по апостолах и прочих евреох».

Тема первенства в Крещении перетекала в тему христианизации восточных славян вообще. В начальных главах Катехизиса описаны обстоятельства утверждения христианства на Руси. Раздел «О крещении руского народа и прочих» в Катехизисе [30] Зизания соответствовал главе «О уверении и крещении россов» Палинодии. В Киево-Печерской Лавре Зизаний имел возможность ознакомиться с сочинением Копыстенского, и не исключено, что в оригинале. Этот раздел Катехизиса можно охарактеризовать как краткий пересказ Палинодии, выполненный в авторской стилистике Зизания. Единственное отличие – в терминах. Зизаний признавал за каждым из четырех обращений Руси к истинной вере Крещение. Но отмечал, что первые три Крещения коснулись узких групп, в то время как последнее – всего народа Руси: «*Вопрос.* Русский убо народ, коль давно и от кого крещен бысть. *Ответ.* Крещен есть русский народ не воедино время, но четверократно. Понеже три краты, мала часть людеи крестишася, потом же по летех неколиких, в четвертое время вся русская земля приять святое крещение» [31]. Далее в авторском переложении была повторена схема Копыстенского. Первое Крещение совершил апостол Андрей, и в этом фрагменте почти дословно воспроизведены сюжеты о восхождении на киевскую гору, установление креста, благословение града, а затем посещение Новгорода. Второе Крещение Зизаний связывает с константинопольским патриархом Фотием, пославшим на Русь безымянного епископа, совершившего чудо с Евангелием. Третье Крещение относит к княгине Ольге, а четвертое – к св. князю Владимиру.

Таким образом, версия Крещения Руси Копыстенского почти сразу стала известна и в России: она впервые прозвучала на страницах издания Московского Печатного двора. Но степень знакомства московских читателей с Катехизисом Зизания вряд ли стоит переоценивать: эта публикация была уничтожена. И все же сочинение не исчезло из оборота русской книжности. Резкое официальное неприятие со стороны московских иерархов не помешало распространению памятника в русской рукописной традиции. Произведение попало на русскую почву, оказалось востребовано. Списком Катехизиса, в частности, владел духовный отец царя Алексея Михайловича – Стефан Внифатьевич (см. рукопись РГБ, собр. Овчинникова, № 452 (1630-е годы)). Безусловно, московской интеллектуальной элите 1620–1650-х гг. Катехизис Зизания был известен.

Между тем в Украине схема Копыстенского получила свое развитие. Примерно в то же время, что и Катехизис Зизания (быть может, ранее) появилась анонимная Густынская летопись (1623–1627) [32]. В раздел о княжении св. Владимира автор ввел дополнительный фрагмент. Летописный текст разбивала вставка, озаглавленная как «Крещение Росьския земля» [33]. Она сообщала об этапах верообращения Руси из Константинополя, повторяя Палинодию.

Для Густынской летописи характерно пристальное внимание к текстам и сюжетам Начального летописания, вызванное активной разработкой «русской» идеи. Оно близко Палинодии. Неслучайно существует точка зрения, приписывающая авторство Густынской летописи Копыстенскому. Но следует заметить, что фрагмент о Крещениях Руси несколько разнится в Палинодии и летописи. В отличие от Копыстенского автор Густынской летописи писал о

Крещениях (как и Зизаний), однако насчитал их уже пять. Аноним достаточно точно следовал схеме Копыстенского, но разделил одно «уверение» на два Крещения. Летописец выделил как самостоятельное Крещение Руси свв. Кириллом и Мефодием, в чем он следовал за Кревзой. В его датировке автор летописи также соглашался с униатским автором (Копыстенский относил деятельность свв. Кирилла и Мефодия ко времени правления св. князя Владимира), но в трактовке повторял Палинодию. Полемизируя с Кревзой, летописец связывал создателей славянской письменности исключительно с константинопольским патриархом Фотием. Получалось, что первое Крещение Руси совершил апостол Андрей (об этом см. подробнее выше), второе – посланные на Русь константинопольским патриархом Фотием в 883 г. свв. Кирилл и Мефодий, третье – направленный снова Фотием в 886 г. епископ Михаил, четвертое – княгиня Ольга в 955 г., пятое – св. князь Владимир. За краткой констатацией о пятом Крещении Руси князем Владимиром в Густынской летописи шел пространный рассказ об испытании вер, Корсунском походе и пр. – все они восходят к ПВЛ.

Версия о пятикратном Крещении Руси воспроизведена и в сочинении от 1638 г. инок Винницкого монастыря [34].

Аналогичная трактовка вошла также в украинскую Патериковую традицию. Проведенная Петром Могилой канонизация святых Киево-Печерского монастыря, раскопки в Десятинной церкви, его инициативы по возобновлению летописания [35] были направлены на расширение почитания св. Владимира. Повышенное внимание к образу просветителя Руси предопределило создание южнорусской редакции Жития св. князя Владимира [36]. Среди памятников Печерской агиографии этого периода следует выделить Киево-Печерский Патерик. В 1630-е гг. Патерик явился в редакции киевского православного митрополита Сильвестра Косова [37]. В предисловии к нему – схема о пятикратном Крещении Руси, совпадающая со схемой Густынской летописи. Но по сравнению с ней рассказ в Патерике – более цельный и завершенный. В Густынской летописи повествование обрывается на констатации пятого Крещения. Складывается ощущение, что версия Косова более ранняя. Можно даже предположить появление версии пятикратного Крещения Руси сначала у Косова, потом – в Густынской летописи. Эти два сочинения различаются своей направленностью. В летописи изложение полемически нейтрально. В Патерике все сюжеты Крещений подчинены спору с униатами: рассказ о каждом этапе Крещения Руси сопровождается критикой униатской трактовки событий. Притом общая схема Крещений в летописи и предисловии к Патерику совпадает. Аналогично Густынской летописи, в предисловии Косова говорится об апостоле Андрее, о свв. Кирилле и Мефодии, крестивших Русь по благословению константинопольского патриарха Фотия в 883 г., о епископе Михаиле, сумевшем убедить русскую паству чудом с Евангелием в 886 г., о Крещении княгини Ольги (у Косова – 958 г., у автора Густынской летописи – 955 г.), о Крещении св. князя Владимира (киевский митрополит датирует его 1000 или 1008 гг., т. е. связывает с константинопольским патриархом Сергием, последователем Фотия и противником Игнатия).

Сочинение Косова на церковнославянском языке переиздал в 1661 г. архимандрит Киево-Печерской лавры Иннокентий Гизель. Он перевел его, в т. ч. предисловие, точно воспроизведя схему пятикратного Крещения Руси. Как и у Косова, она помещена в разделе, озаглавленном «Крещеня России пяточисленные» [38]. Полемическая направленность этого фрагмента сохранялась. Например, о свв. Кирилле и Мефодии говорится: «Иже первыи составиша словенская писмена и преложиша на язык словенский греческия святыя книги. Понеже при Фотии патриаре бысть уже разделение цркви римския от греческия, ради приложения от римлян ко исповеданию веры того словеси И от Сына. Тем же и в то время от Фотия всеянная в России вера, не бе в послушании Римском» [39].

Близко ко времени составления косовского Патерика в Украине появился очередной текст, использовавший схему Копыстенского, – «Книга о вере» [40], автором которой был игумен Бизюкова монастыря Гедеон [41]. С точки зрения А. И. Соболевского, по своим воззрениям

Гедеон был близок Епифанию Славинецкому [42], киевскому богослову, привнесшему идеи украинской книжности в Россию и воспевшему на ее основе Московское царство. Рукописный текст Книги о вере попал в Россию и был переведен на церковнославянский язык московского извода [43]. В 1648 г. ее напечатали в типографии Московского Печатного двора.

В своем предисловии автор Книги о вере оговорил круг памятников, на которые опирался. За основу он взял Палинодию Копыстенского [44] и лишь «трохи облегчих» этот фундаментальный труд. Книга о вере представляет собой краткий вариант Палинодии. Украинский автор, настаивая на своей причастности к московской традиции, сделал выборку из Палинодии. В Книгу о вере не вошло большинство ее разделов по истории восточных славян, а также описание событий более позднего, чем Крещение, времени: автора не интересовала ни дальнейшая, после князя Владимира, судьба Киева, ни Православная Церковь в составе ВКЛ и Речи Посполитой. Опуская все это, он, тем не менее, сохранил (и даже усилил дополнительной главой) подробное описание Берестейской унии. Впрочем, и московская церковная история в том виде, как она была изложена в Палинодии, не привлекла внимания составителя. Он снял сюжеты Палинодии о разделении единой Церкви на две кафедры (Киевскую и Московскую), об учреждении в Москве автокефалии, а затем и патриархии. Копыстенский писал об этом сдержанно, более того, игнорировал значимость московской автокефалии, Московского царства и патриархата [45]. А потому трактовка Копыстенским этих ключевых для московской истории событий не устроила составителя сборника. Вообще, складывается ощущение, что он просто проигнорировал разделы Палинодии, диссонировавшие с установками московской книжности. Сборник, очевидно, тяготел к ним. В результате история «русской» Церкви ограничивалась в нем описанием Крещения и двух последующих эпизодов. О Киевской митрополии составитель Книги о вере напомнил лишь в связи с заключением унии, а о Московской патриархии – когда привел титул ее главы. Таким образом, в сборнике остались описание единой для восточных славян ранней истории, критика Берестейской унии и титулатура московского патриарха.

Тема Крещения оказалась в нем одной из центральных. Сюжеты о трех «уверениях» и последующем Крещении Руси встречаются в Книге о вере (как и в Палинодии) дважды: «О уверении и о крещении Руси» (гл. 3) [46] и «Русия, яковыми правами церкви всходней подлежит» (гл. 26) [47]. Автор Книги о вере точно следовал версии Крещения Копыстенского. А схема пятикратного Крещения, которую мы встретим у Косова и в Густынской летописи, никак не повлияла на его трактовку в Книге о вере. Концепция Палинодии о четырех этапах обращения в веру осталась неизменной. Так в Московском государстве через 20 лет после Катехизиса Зизания заново прозвучали идеи Копыстенского: фрагменты Палинодии были опубликованы на Московском Печатном дворе в составе еще одного сочинения из Украины [48].

Публикация Книги о вере обозначила перелом в московской общественной мысли. Этот сборник имеет ярко выраженную проконстантинопольскую ориентацию. (Не исключено, что его публикация в Москве связана с тогдашней подготовкой к войне с Османской империей и ее вассалом – Крымским ханством.) При этом он говорит и о сближении с православной Киевской митрополией. Однако сам состав Книги о вере, отредактированной на Московском Печатном дворе, демонстрирует скрытое противостояние этой тенденции в церковных кругах Русского государства. В завершающую этот украинский сборник 30-ю главу московские справщики внесли свой небольшой фрагмент, посвященный трем отпадениям. Он развивает традиционные для Москвы представления о поэтапном завоевании мира антихристом. Но в них впервые фигурирует Киев. Путь антихриста – последовательная цепочка апостасий – лежит из Рима через Киев в Москву (в неопределенном будущем). Здесь на киевское православие наложена печать «отступничества» перед антихристом – так восприняли в Москве Берестейскую унию (1596) [49]. Памятник киевского и константинопольского благочестия, допущенный в Москву из Украины, в окончательной редакции его опровергает.

Дополнительный смысл тема отношения к единоверным кафедрам обрела в свете событий, круто изменивших ход русско-украинских контактов и совпавших с годом выхода сборника. В 1648 г. началось крупнейшее восстание украинского казачества под руководством гетмана Богдана Хмельницкого. Под лозунгами защиты православия и борьбы с унией последовало обращение к московскому государю с просьбой о военной помощи: эти призывы были мотивированы идеями восточнославянского православного единства и общности киевского наследия. Первоначально Москва была напугана стихией восстания, но уже под занавес 1648 г. начала переговоры с гетманами.

Переговоры эти обусловили и резкую активизацию культурных связей Русского государства с представителями руси Речи Посполитой, а также константинопольского православия. Публикация Книги о вере совпала с новым этапом заимствований и поворотом в отношении к благочестию Киевской митрополии. В церковных кругах, близких к царю, теперь ощущалась потребность в перенесении опыта украинского богословия на московскую почву. Наблюдалось дистанцирование от позиции патриарха Филарета. В том же 1648 г. из московской типографии вышла «Грамматика» Мелетия Смотрицкого. В 1649 г. было осуществлено издание «Собрания краткие науки об артикулах веры» (Катехизис) Петра Могилы (на основе киевского издания 1645 г.). На 1649 г. пришелся и приезд в Москву иерусалимского патриарха Паисия, выступившего, в частности, посредником между Богданом Хмельницким и царем. Там он сблизился с любимцем царя новгородским митрополитом Никоном. В том же году по просьбе царя в Москву выехали для переводческой работы и основания школы «киевские старцы» Епифаний Славинецкий и Дамаскин Птицкий. Особое покровительство им оказал царский придворный Федор Ртищев, с именем которого связано устройство первой украинской школы в Москве – Андреевского монастыря. (Но среди жителей Москвы тотчас поползли слухи о еретичестве украинских книжников [50].)

Патриарх Иосиф на подобное усиление киевского влияния ответил публикацией церковного законодательства патриарха Филарета. В 1651 г. он переиздал Требник 1639 г. с постановлениями собора 1620 г. Необходимо отметить, что после этой первой публикации 1639 г. текст Требника подвергся переработке. Фрагмент в 18 четверок переделали «за неисправление речей» [51]. Новый канонический свод напоминал, что представителей Киевской православной митрополии необходимо крестить повторно. Глава Русской церкви не только издал церковные правила, но и возобновил забытую к тому времени практику перекрещивания украинцев и белорусцев [52]. Публикация Требника в 1651 г., как и Книги о вере, стала отражением внутрицерковной борьбы. Патриарх Иосиф в условиях выработки курса российского правительства по отношению к восстанию Богдана Хмельницкого заговорил об искаженности киевского православия. Он отстаивал идею поддержки антиунийной борьбы Богдана Хмельницкого в Речи Посполитой (что зафиксировала его подпись под материалами Земского собора 1651 г.), но при сохранении позиции патриарха Филарета. Несомненно, патриарх Иосиф противодействовал близкому к окружению царя Алексея Михайловича новгородскому митрополиту Никону. (Последний являлся сторонником войны и поборником идеи православной империи.)

Одновременно на Московском печатном дворе шла работа по подготовке к публикации Кормчей [53]. Появление первой печатной Кормчей в России в середине XVII в. – событие, во многом определившее настрой духовной жизни Русского государства рассматриваемого периода. Процесс подготовки этого издания пришелся на переломный момент истории. За основу была взята его Сербская редакция, что, по мнению Е. В. Беляковой, свидетельствует об отказе от приоритета московской традиции. Кроме того, были привлечены фрагменты из уже вышедших из Московского печатного двора изданий, основывающихся на полемических текстах православных Речи Посполитой [54].

Одним из наиболее острых вопросов церковной жизни Русского государства этого времени стало отношение к благочестию Киевской православной митрополии и церковью восточного

христианства. Во многом различными оказались позиции, с одной стороны, патриарха Иосифа и, с другой – царского духовника Стефана Вонифатьевча, к которому был близок новгородской митрополит, в будущем патриарх Никон. Первопечатная Кормчая была начата при патриархе Иосифе, а закончена при его оппоненте – патриархе Никоне.

Свод канонических правил был задуман к публикации в рамках грандиозной программы книгопечатания патриарха Иосифа (по другой версии – Стефана Вонифатьевича). Работы над каноническим текстом начались в 1649 г. В этот момент вопрос об оценке украинского богословия и церковной практики приобрел в Москве особую актуальность. Традиция во многом свидетельствовала о негативном отношении к ним. В период правления патриарха Филарета (1619–1633) единовенная кафедра рассматривалась уже не в полной мере как православная. Это, в частности, отразилось в правиле перекрещивания перебежчиков из Речи Посполитой (в печатной версии зафиксированное в Требниках 1624 и 1639 гг.). Смена представлений произошла в момент сближения Москвы с киевским митрополитом Петром Могилой. С середины 1640-х гг. с православия Речи Посполитой стали снимать обвинения в неблагочестии и искажении веры.

Уже отданную в печать Кормчую переделывали, в процессе набора в нее вносили новые статьи. В августе 1650 г. Кормчая вышла. Но патриарх приостановил ее распространение, оставил ее тираж на Московском Печатном дворе, предполагая ее доработать. Начался четырехлетний процесс редактирования уже готового издания. (Повторился прецедент Катехизиса Зизания (1626) и Требника 1651 г.) Е. В. Белякова отмечает длительный, почти на год, перерыв в работе над Кормчей. (В это время готовили, набирали и исправляли Требник (1651).) В сентябре 1651 г. начались соборные слушания о Кормчей. Согласно их решениям в нее вносили обновления. Но Иосиф не успел завершить подготовку Кормчей: его смерть наступила в апреле 1652 г. Однако работа не остановилась и в период недолгого межпатриаршества. А новый патриарх Никон активно включился в нее после интронизации. После переделок издание было допущено в 1653 г. к продаже.

Кардинальному изменению подверглось предисловие. Вступивший на патриарший престол Никон счел необходимым поменять его. В апреле 1653 г. он издал указ о «прибавке» – внесении нового блока статей в начало Кормчей. Предшествующий текст патриарха Иосифа был изъят из отпечатанных экземпляров Кормчей, под руководством патриарха Никона была подготовлена новая версия предисловия [55]. Оно отражает грандиозные планы нового пастыря и носит программный характер церковно-обрядовой реформы с претензией на киевское наследство. История Русской Церкви и перемены в системе христианских кафедр были представлены в предисловии так, как это виделось патриарху Никону на момент начала его преобразований и вступления России в борьбу за православный мир Речи Посполитой.

В средневековых традициях программа Никона была отлита в подборку цитат. Эта компиляция – необыкновенно сложный текст из внутренне противоречивых блоков – распадается на источники. Предисловие состоит из нескольких фрагментов разного происхождения, каждый из которых имел свою литературную судьбу. Внутри текста все они – отдельные разделы.

Повествование начинается с описания вселенской истории. В соответствии с устоявшейся традицией она начинается со «Сказания о сербской и болгарской патриархиях» [56]. Этот текст, созданный в XV в. в России под воздействием западнославянских памятников, присутствовал в качестве вводной части в рукописных русских Кормчих XVI–XVII вв. Несмотря на это, в печатный свод он попал из другого сочинения: составители никоновского предисловия использовали «Известие о поставлении патриарха Филарета» (ок. 1626) [57]. Оно призвано было подтвердить правомочность рукоположения Филарета в московские патриархи (при наличии в Речи Посполитой не низложенного ни одним Собором патриарха Игнатия [58]), а также восстановить русское патриаршество после нестроений Смутного времени. В Известии автокефалию Русской церкви обосновывало Сказание. Сказание утверждало правомочность отказа Москвы от юрисдикционной зависимости от Константинополя. Ключевым его

положением, подтверждающим легитимность изменений в системе христианских церквей, является апостасия Римской церкви. Сюжет о еретичестве Рима и его «отпадении» из пентархии стал лейтмотивом Сказания.

Никоновские справщики воспроизвели Сказание из Известия, но дополнили его новым фрагментом. Авторы предисловия включили в него отсутствовавший в Известии текст, связанный с событиями еще более ранней церковной истории Руси. Вслед за Сказанием (прерывая последовательность Изложения) в предисловии говорится об основании Русской Церкви. То есть тему апостасии Рима продолжили сюжеты о Крещении Руси. Тем самым история христианства на Руси была встроена в общеевропейскую полуторатысячелетнюю перспективу, а русская кафедра причислена к вселенским Церквям. («О уверении и крещении» см. в кавычном экземпляре Кормчей (Л. 9) [59].) Роль Крещения Руси подчеркнута и в самом заголовке предисловия: «И в которое время по пророчеству святого и всехвалнаго апостола Андрея Первозваннаго в Велицей Русийстей земли просия во единого истиннаго въ Троице славимаго Бога нашего вера христианская и благочестие утвердися. И како великий князь Владимирь киевский во святомъ Крещении нареченный Василий от греческия православныя веры крещение и перваго митрополита Михаила, епископы и презвитеры, иноки, книги, певцы и весь чинь прият» [60].

Описывая начальные этапы истории Русской Церкви, авторы предисловия не стремились создать свой новый текст [61]. Не обращались они и к московской письменной традиции по поводу христианизации Руси. Как это ни удивительно, сюжет о Крещении Руси, столь хорошо знакомый русскому книжнику по ПВЛ, Степенной книге, Хронографам и другим историческим сочинениям, восходит в предисловии к украинскому памятнику [62] – упомянутой Книге о вере. Практика использования уже состоявшихся публикаций вообще характерна для работы справщиков Московского Печатного двора. Например, ряд текстов из Псалтыри 1641 г. и Сборника о почитании икон (1642) был с точностью воспроизведен в Кирилловой книге (1644). И все же в данном случае патриарх Никон обратился к памятнику, изданному с благословения его оппонента – патриарха Иосифа [63]. Но и для нового пастыря Книга о вере осталась важным подспорьем. Помимо предисловия к Кормчей Никон заимствовал фрагменты из Книги о вере в своей Скрижали и посланиях. Более того, Книгу о вере в начальный период его патриаршества посчитали нужным отправить в Украину. В 1653 г. три ее экземпляра выслали в Чигирин Ивану Выговскому для новой церкви [64].

Никоновские справщики, составлявшие предисловие к первопечатной Кормчей, быть может, знали Густынскую летопись и Киево-Печерский Патерик редакции Сильвестра Косова [65]. Но предпочли схему Книги о вере издания Московского Печатного двора. В предисловии к Кормчей история Крещения Руси изложена цитатами из Книги о вере. Эти выписки сделаны из имевшегося в типографии экземпляра. Сюжет о Крещении в Кормчей почти дословно воспроизведен на основе 3-й главы Книги о вере. Повторено даже название главы: «О уверении и о крещении Руси, яко по прозрению Божию родъ русийский от восточныя церкви, глаголю, от Царяграда, веру христианскую и весь чинь приятъ» [66].

Однако в полном объеме 3-я глава Книги о вере войти в предисловие к Кормчей не могла. Справщикам предстояло не перенести ее в готовящееся издание, но значительно сократить. А потому характер правки и методы работы создателей предисловия многое скажут о причинах публикации Книги о вере в России в 1640-е гг. и установках самого автора украинского кодекса. В целом московские справщики продолжили редактировать исходный текст Копыстенского в том же направлении, что и украинский полемист. Составитель Книги о вере отбирал из Палинодии те же фрагменты, которые привлекли внимание авторов предисловия к Кормчей: в частности, снимал упоминания о Киеве, рассказывая о Крещении Руси. В Кормчей текст источника еще более купировали, опускали подробности, не связанные с «русским» (в данном случае – московским) богоизбранничеством, максимально сузили киевскую часть, так что описание Крещений Руси представало обобщенным, применимым как к Киеву, так и к Москве. В сюжете

об апостоле Андрее были сняты многие фрагменты: пропущен перечень стран, доставшихся ему для проповеди. Помимо византийской была последовательно сокращена и киевская история: изъято описание постройки Десятинной церкви на месте проповеди апостола Андрея (и фраза «идеже и ныне есть» из Книги о вере) [67], исчез сюжет с поставлением креста и апостольским пророчеством («воссияет благодать Божия» [68], «исполняя пророчество и благословение его посетилъ народъ русийскій и верою християнскою и чюдеса особными подтвердивъ») [69], опущены пространные описания Киева. Все это «приближало» апостола Андрея к Москве.

Сравни:

| Книга о вере | Кормчая |
|--|--|
| Гл. 3 «О уверении и о Крещении Руси, яко по прозрению Б(о)жию род русийскій от Восточныя церкви, глаголю, от Царяграда, веру хр(и)стианскую и весь чинъ приять» | «О уверении и о Крещении Руси, яко по прозрению Б(о)жию род русийскій от Восточныя церкви, глаголю от Царяграда веру християнскую и весь чинъ приять» |
| (Л. 30) По преславном же воскресении своем (Л. 30 об.) и вознесении на небеса и дело то спасенное божественным учеником и апостолом поручил, межи которыми святому и славному и всехвальному апостолу Андрею Первозванному, который сподобился прежде всех апостолов познати Христа. Многия знаменитыя страны разделением достались, глаголю Греция, по Иерусалиме предъиншая, сиречь Вифинийская страна и Евксиньскіи понт, и пропонтійскія страны с Халкидоном и Византиею, и Фракиею, и Македоніею, даже до Чернаго моря и Дуная досяжуци, Фессалия и Еллада и страны Ахайскія, но и Аминс и Трапезонт и Ираклія и Амастрида и Неокесарія и иныя многія страны и грады, | (Л. 7) По преславнем же воскресении своем и вознесении на небеса дело то спасенное божественным учеником и апостолом поручил. От них же святому и славному и всехвальному апостолу Андрею Первозванному, иже сподобился прежде всех апостолов познати Христа. Многия знаменитыя страны и грады разделением достались. |

меж которыми точию воспомяну
о Византии, престоле духовном стаго
апостола Андрея, в ней же церковь
созда. И посвяти ей пастыря апостола
Стахия, обаче же сам первым есть па-
стырем и патриархом
Константинопольским. В та же време-
на и веки и Русия не лишена бысть
от проповеди апостольския и сию аще
и далняя страна есть, апостольстеи
нозе, благовествующее Евангелие
спасения походиша. И яковым обра-
зом слыши. Стыи апостол Андреи,
приятъ страны (**Л. 31**) греческия
по жребию и около Чернаго моря
и окрестныя народы, яко же выше по-
мянухом, и сия приведь ко Христу,
поиде морем в Русию рекою
Днепром, ею же пришел тамо где
ныне град Киев и возшед на горы
и моляся Богу благослови их и поста-
ви ту крестъ, знамение небеснаго
царя и духом святым прорек ко учени-
ком своим глаголя: «видите горы сия,
на них же воссияет благодать Божия
и будет тоу град велик и церкви многи
хочет Богъ тоу воздвигнути и просве-
тити святым крещением всю землю
роусскую». И от толе поиде
к Великому Новуграду, идеже боудучи
известнее к вере и ко крещению
многи люди в них же благоволи Богъ
привель. И потом чрез море немецкое
даже до Рима прииде, последи же
паки в Греки возвратися и в Патрех
Ахайских Христа ради распят бысть.
И прочее о сем прочитай в Житии его
в наших роусских книгах.
(**Л. 31**) На тои горе в Киеве, идеже
святыи Андреи стоял, юже нарицают
вздыхалницу, в то же время и церковь
воздвижения пречистого креста
Господня была поставлена идеже
и ныне есть, же Повесть и до сих днѣи
обносится о тои церкви и о тои горе.

От них же точию воспомянем
о Византии, престол духовным свята-
го апла Андрея, в ней же церковь
созда. И посвяти ей пастыря апостола
Стахия, обаче же сам первым есть па-
стырем (**Л. 7 об.**) и патриархом
Константинопольским. В та же время
и Русия не лишена бысть проповеди
апостольския. И сию аще и далняя
страны есть, но апостольстеи нозе,
благовествующе Евангелие спасения
походиша. И яковым образом, слыши.
Святыи убо апостол Андреи, приятъ
страны греческия по жребию, и около
Чернаго моря и окрестныя народы,
яко же быше помянухом. И сия при-
ведь ко Христу, поиде морем в Русию,
рекою Днепром, ею же пришел тамо,
где ныне град Киев, и возшед на горы,
и моляся Богу, благослови их, и по-
стави ту крестъ, знамение небеснаго
царя и духом святым прорек ко учени-
ком своим глаголя: «видите горы сия,
на них же воссияет благодать Божия
и будет ту град велик и церкви многи
хочет Бог на ней воздвигнути и про-
светити святым крещением всю
землю русскую». И от толе поиде
к Великому Новуграду, идеже боудучи
известнее к вере и ко крещению
многи люди в них же благоволи Богъ
привел.
И потом чрез море немецкое (на
поле – варяжское) даже до Рима при-
иде, последи же паки в Греки возвра-
тися, (**Л. 8**) и в Патрех Ахайских
Христа ради распять бысть.

Сокращен рассказ о Византии; снят эпизод о Симоне, брате апостола Андрея, который стал впоследствии епископом Константинополя, а также описание его реформ: говорится о введении греческого языка вместо латыни при императорском дворе и др.

| Книга о вере | Кормчая |
|--|--|
| <p>(Л. 31 об.) В то же время святыи Андреи проходя землю Русийскую, многи крести и в познание Христа приведе. Никогда бо апостоли тоу не хождяху, но благодать святого духа в них действоваше на всяком месте. И сие бяше первое прозрение святыя его воли оуверение роду русийскому во свидетельство престолу Царяграда отданное. Чюдесна во истину делеса Богъ действоваша святым апостолом Андреем первым его учеником, брата своего Симона к нему приведе. Константина царя со всем его царьским двором в Константинополь препроводи, вместо латинского языка, греческий ему дарова. Потом славный и сильный народ русийский, такоже до Константинополя препроводи на уверение, тамо с Лукою Евангелистом и Тимофеом в нетленной плоти лежат, ожидающе втораго пришествия Христова, на нем де с Константином и со Владимиром и со всею Грецыею и Русиєю небесное царство примут.</p> <p>(Л. 32) Исполняя оное пророчество и благословение святаго апостола Андрея, Господь Бог посетил народ русийский, верою христианскою и чюдесы особными подтвердив.</p> | <p>И сие бяше первое прозрение святыя его воли, уверение роду рускийскому, во свидетельство престолу Царяграда отданное. Чюдесна во истину делеса Богъ действоваше святым апостолом Андреем, первым его учеником</p> <p>и исполняя оное пророчество и благословение его, посетил народ русийский, верою христианскою и чюдесы особными подтвердив.</p> |

В рассказе о втором «уверении» сняты фрагменты с оправданием действий константинопольского патриарха Фотия, снято его восхваление; здесь возвращение к теме апостола Андрея и др.

| Книга о вере | Кормчая |
|--|---|
| <p>(Л. 32) А сие бяше в лето 886 по Христе при блаженном патриарсе Царяграда при Фотии и при царе Василии Македоняanine. О сем пишет Иоанн Зонарас сице: царь, рече, Василии с народом русийским, мир взять на том, чтобы к познанию веры христианския, род русский пришел.</p> | <p>О митрополите Михаиле (на поле – второе уверение)
Сие же к тому бяше в лето 886 по Христе при блаженном патриарсе Царяграда Фотии и при царе Василии Македоняanine. О нем же пишет Иоанн Зонарос и русстии летописцы сице: царь, рече, Василий с народ русийским мир взял на том, чтобы к познанию веры христианския род русийский</p> |

И егда креститися обещахася, архие-
рея послал имъ митрополита Михаила
и иных епископов.

Обаче они от своих обычаев **(Л. 32
об.)** к нашей вере приступити тяжко
вмениша себе и рекоша архиерею,
аще не видим знамение чюдно
от тебе, никогда учение твое примем,
ниже хощем християне быти.

Тогда он рече: просите еже хощете.
Они же реша: Евангелие еже о Христе
учит, да будет ввержено во огонь, да
аще не згорит, будем християне и из-
вестно будет нам, яко истинен Бог
есть, его же ты проповедаеши.

Изволи де архией сему быти и по-
веле бремя дровъ наложить и зажещи
повеле, руце же и очи на небо по-
зведъ, рече, прослави имя твое
Христе Боже, и се рекъ, святое
Евангелие на бремя дровъ положи,
и долго въ пламени огня бе, и не изга-
раемо пребысть. И от того чюдесе
варвари вразумившеся проповеди,
веровати начаша и крестишася.

По сему всякъ познати имать, яко
Русия, оное на себе святаго Андрея
апостола благословение имела, ко
престолу Константинополя, главы
своя преклоняют, и яко им чюдесне
тамо, **(Л. 33)** Дух Святыи веру
преда...

И сие бяше чюдесное по прозрению
Божю, второе уверение рускийскаго
народа, и патриархом Царяграда в по-
слушание отданное.

пришел. И егда креститися обеща-
ся, архиерея послал им митрополита
Михаила и иных епископов. Обаче
они от своих обычаев к нашей христи-
анстеи вере приступити тяжко вмени-
ша себе и рекоша архиерею, аще не-
видим знамении чюдно от тебе, ни-
когда учение твое примем, ниже
хощем християне быти. Тогда он
рече: просите еже хощете. **(Л. 8 об.)**

Они же реша: Евангелие еже о Христе
учит, да будет ввержено во огонь, да
аще не згорит, будем христиане и из-
вестно будет нам, яко истинен Бог
есть, его же ты проповедаеши.

Изволи же архией сему быти и по-
веле бремя дровъ наложить и зажещи
повеле, руце же и очи на небо воз-
ведъ, рече, прослави имя твое Христе
Боже, и се рекъ, святое Евангелие
на бремя дровъ положи, и долго
в пламени огня бе, и не изгараемо
пребысть. И от того чюдесе варвари
вразумившемся проповеди, веровати
начаша и крестишася.

И сие бяше чудо по прозрению
Божю, второе уверение русийскаго
народа и патриархом Царяграда, в по-
слушание отданное.

В рассказе о третьем «уверении» справщики сняли описание Крещения княгини Ольги из Хроники Иоанна Зонары, оставили только трактовку ПВЛ.

| Книга о вере | Кормчая |
|---|---|
| <p>Потом в лето 935 при царе
Константине Осмом и при патриарсе
Феофилакте, яко же греческий исто-
рик Иоанн Зонарас, в 3 томе пишет.
И другие паки, избирая из русских</p> | <p>О крещении великия княгини Ольги
(на поле третье уверение)</p> |
| <p>летописцов, при царе Иоанне
Цымисхии и при патриарсе Василии
Скомадрене, в лето 970, поведают
и пишут, яко княгиня Ольга, оставши-
ся вдовою от мужа своего Игоря князя
Русийскаго, баба Владимирова, прие-
хала в Константин град, к царю
Иоанну Цымисхию, юже патриарх со
многими боляры ея крестил, и Елену
нарече, и благослови ю, глаголя:
Блажена еси ты в женах русских, тебе
бо будут блажити сынове русстии,
в последнем роде, (Л. 33 об.) внук
твоих, и тако Елена возвратишися
в государство свое, много русиов
к Христу привела. Сия Елена по про-
зрению Божию, и действием Святого
Духа, до престола святого Андрея,
в Царьград ходила и отнюду же и ду-
ховным с собою взять. И сие быше
третье уверение русиовъ оных, и пре-
столу константинопольскому, в паству
отданное.</p> | <p>Потом же в лето 6463 при царе
Иоанне Цымисхии и при патриарсе
Василии Скомадрене, поведают
и пишут летописцы, яко княгиня
Ольга, баба Владимирова, оставивши
вдовою от мужа своего Игоря, князя
русийскаго, и прииде в Константин
град, к царю Иоанну Цымисхию, юже
патриархъ со многими боляры ея кре-
стил, и Елену нарече, и благослови ю
глаголя: Блажена еси ты (Л. 9)
в женах русских, тебе бо будут блажи-
ти сынове русстии, в последнем роде
внук твоих, и тако Елена возвративши-
ся в государство свое и много руси-
овъ ко Христу привела. Сия Елена
по прозрению Божию и действием
Святого Духа, до престола святого
Андрея, в Царьград ходила и отнюду
же и духовным с собою взять. И сие
бьяше третье уверение русиовъ оных
и престолу константинопольскому
в паству отданное.</p> |

Более кратко передан рассказ Книги о вере и Крещении св. Владимира; сняты пространные описания выбора веры, речи Философа, Корсунского похода; из «Сказания о князьях владимирских» вставлено важное упоминание о происхождении князя Владимира от императора Августа (в украинской книжности это никогда не признавали).

| Книга о вере | Кормчая |
|--|---|
| <p>Четвертое русиов во Христа уверение, о Владимировом и всеа Руси соборном крещении.</p> <p>Прииде по сем сие, яко по прозрению Божию, и пророчество святаго апостола Андрея, совершеннее исполнится, егда соборне Святославов сын, а внукъ преждереченныя святыя Елены, Владимир, веру от Константинополя приять, и что впреди содеяся, и от каких искушении избавися, повемъ...</p> <p>(Л. 36) сие де сотворися в лето от Рожества хва 990, или и ниде, егда тысяща лет исполняшеся, в лета</p> | <p>Четвертое русинов во Христа уверение, о Владимировом, и всея Руси соборном крещении.</p> <p>Прииде же по сем сие, яко да по прозрению Божию, и пророчество святаго апостола Андрея, совершеннее исполнится, егда соборне Святославов сын, а внукъ преждереченныя святыя Елены, паче же иже бе от корене Августа кесаря римскаго, владущаго всею вселенною, великий князь Владимиръ, веру от Константинополя приять, и крестися во имя отца и сына и святаго духа, в лето 6496,</p> |

царей Василия и Константина, при патриарсех цареградскизи или Николая Хрисоверза или паки Сисиния, или Сергия, сии трие патриарси, в летах царей, Василия и Константина беша. Никола хрисоверх, поставлен бысть в лет от рожества Христова 991...

(Л. 36) и по онои слепоте начать видети ясно и воздаде богу хвалу и славу и рече и ныне познах истиннаго Б(о)га. И в том святом крещении наречено бысть имя ему Василии. Крестиша же ся в то время и боляре его, еже есть сенаторе, и все рыцerstво русское. По крещении же венчан бысть законным браком с царевною Анною, еже в радости и весели совершившее, и с цари греческими мир укрепивше, **(Л. 36 об.)** взять от греков учителей веры, Михаила митрополита, епископы, презвиты инок, книги певцы, и весь чин церковный. И тако с богобоязным и благочестивым воинством и з добытием спасенным возвратися к Киеву, и абие в Киеве митрополит бысть. А в Новыград архиепископа и во ины грады епископы, от патриарха цареградского, от священных посаждаше. И тако от того времени Русия веру и чин греческия, исполна хранить и держит...

Да имаши от сего ведати, яко по прозрению Божию предано бысть благочестие роду русийскому и всему духовенству, в послушание действия под апостольский престол цареградския церкви.

и в том святом крещении нареченно бысть имя ему Василий, крести же и всех сынов своих и боляр и все русийское воинство града Киева, и прочих градов, и предел ихъ. По крещении же венчан бысть **(Л. 9 об.)** законным браком с царевною Анною, еже в радости и весели совершивъ, и съ цари греческими мир укрепивъ, взяв от грековъ учителей веры, Михаила митрополита, епископы и презвитеры, инок, книги, и певцы и весь чин церковный, и тако с богобоязным и благочестивым воинством и с добытием спасенным возвратися к Киеву. И абие в Киеве митрополит бысть, а в Новеградъ архиепископа, и во иныя грады епископы, от патриарха цареградскаго освященных посаждаше.

И тако от того времени Русия веру и чины греческия совершенно хранит и держит, да имаши от сего ведати, яко по прозрению Божию предано бысть благочестие роду русийскому и всему духовенству, в послушание действия, под апостольский престол цареградския Восточныя церкви.

Кроме того, в предисловии опущена полемика с униатами. Для русских справщиков юрисдикционные притязания Рима на «русскую» кафедру были ничтожны. Это не обсуждалось. Как и карта христианского мира, принявшего веру из Константинополя: «от коле прияша ю вси

князи и народы сарматския, болгарове, словяки, расцыве, харватове, босняне, морава, чехи, угры, ляхи и проч.» (см. Л. 37 Кормчей).

Неприемлемыми для справщиков Кормчей оказались и ссылки Копыстенского на Барония, Сократа Схоластика и других иноязычных авторов. Но главное осталось. Прослеживается буквальное совпадение ключевых, в понимании московских церковных интеллектуалов, фрагментов.

Завершив описание Крещения Руси по Книге о вере, никоновские справщики вновь вернулись к Изложению: перешли к темам учреждения автокефалии, патриархата на Руси, рукоположения Филарета. Притом из предисловия к Кормчей видно, как в Москве редактировали Палинодию. И становится ясно, почему создатель Книги о вере исключил из нее те или иные разделы. Все главы сочинения Копыстенского, не принятые составителем предисловия и также не вошедшие в Книгу о вере, заменены иными текстами. Во вступительном повествовании к Кормчей лишь один раздел – «О уверении и о крещении» – написан на основе Книги о вере. Сюжеты же об автокефалии и Московском патриархате воссозданы в Кормчей по русским и греческим сочинениям. Как уже было отмечено, составители предисловия не приняли именно те части Палинодии, которые проигнорировал и составитель Книги о вере.

Притом менялось наполнение понятий, и не только. Формулировки Копыстенского в контексте русской книжности обретали иное значение. И в предисловии, и в Книге о вере Киев заменен на «Русия». Если для Копыстенского «Русия» была тождественна Киеву, то для авторов предисловия (и, видимо, составителя Книги о вере) – Москве. Переписывая фрагменты о Крещении Руси из Книги о вере (и, очевидно, подразумевая их сложную, многогранную трактовку в других главах Книги о вере), авторы предисловия к Кормчей раскрывают смысл многих положений украинского сборника, что наглядно демонстрирует, как именно воспринимали украинский текст / тексты при их публикации в России. Непроговоренные чтения Книги о вере получили в предисловии свое развитие. Если, например, в 3-й и 26-й главах Книги о вере не всегда ясно, о какой «Русии» идет речь, то вступительные статьи Кормчей со всей определенностью показывают – о Москве. Да и из заглавия к разделу понятно, что пророчество апостола Андрея относилось к Великой России: «по пророчеству святого и всехвалнаго апостола Андрея Первозваннаго в Велицей Русийстей земле [вера христианская. – Т. О.] просия». Заключала предисловие фраза, подытоживающая ход общих рассуждений: «како изволением Божиимъ в Велицей Руси в царствующем граде Москве в соборной апостольской церкви превысокой патриарший престоль устроился».

Подводя итоги, можно отметить устойчивый интерес русских книжников первой половины – середины XVII в. к сюжету о четырех (!) обращениях Руси. В изданиях Московского Печатного двора он прозвучал в составе Катехизиса Лаврентия Зизания (1627), Книги о вере (1648) и Кормчей (1649–1653). Но если Катехизис и Книга о вере вышли из Киевской митрополии и цитирование в них украинского сочинения закономерно, то его использование в предисловии к никоновской Кормчей указывает на признание русскими книжниками значимости построений Копыстенского относительно истории Русской Церкви. Цитирование трактата киевского богослова говорит о том, что его версия Крещения Руси была признана в Москве образцовой и наиболее соответствовала запросам русского духовного дискурса. Безусловно, при цитировании в России Палинодию переосмысливали. В русских изданиях, излагающих историю Крещения Руси, под Русью всегда подразумевали Москву, притом перенос на Москву событий, произошедших в Киеве, не требовал ни оговорок, ни разъяснений. Первопечатная Кормчая определила канон использования данного фрагмента Палинодии со стороны Русской Церкви. Впоследствии его активно адаптировали в старообрядческой традиции.

[1] В рассматриваемый период все они имели самоназвание «русский» (с одной «с» и без мягкого знака). В историографии не утихают споры о правомерности применения этнонимов «русские»,

«украинцы» и «белорусы» к периоду XVI–XVII вв. Автор все же предполагает использовать их при разграничении традиций, имеющих зримые различия и, как будет показано, собственные версии богоизбранничества, даже построенные на одних и тех же текстах.

[2] *Репина Л. П.* Образы прошлого в памяти и в истории // *Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени.* М., 2003. С. 16–17.

[3] *Завитневич В. З.* «Палинодия» Захария Копыстенского и ее место в истории западнорусской полемики XVI и XVII вв. Варшава, 1883; *Флоренсов М.* Учение о церкви в «Палинодии» Захария Копыстенского // *Киевские епархиальные ведомости.* 1874. № 11; *Сушко О.* Причинки для студій над текстом Палінодії. Львів, 1903; *Шевченко І. І.* Релігійна полемічна література в українсько-білоруських землях у XVI–XVII ст. // *Україна між Сходом і Заходом* / пер. М. Габлевич; ред. А. Ясіновський. Львів, 2001. С. 159–174; *Неменский О.* История Руси в «Палинодии» Захарии Копыстенского и «Обороне унии» Львы Кревзы // *Україна та Росія: проблеми політичних і соціокультурних відносин.* К., 2003. С. 409–434.

[4] *Czech M.* Chrystianizacja Rusi a literatura polemiczna unicko-prawosławna (do połowy XVII wieku) // *Chrześcijańin w świecie.* 1988. R. XX. Nr 8–9. S. 176–189; *Неменский О. Б.* История Руси в «Палинодии» Захарии Копыстенского и «Обороне унии» Льва Кревзы // *Україна та Росія: проблеми політичних і соціокультурних відносин.* К., 2003. С. 409–434; *он же.* Трактатовки Крещения Руси в полемической литературе Западной Руси первой половины XVII века // *Раннее средневековье глазами Позднего средневековья и Раннего Нового времени (Центральная, Восточная и Юго-Восточная Европа).* 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.

[5] Русская историческая библиотека (далее – РИБ). Т. 4. СПб., 1878; Иные униатские версии см.: *Czech M.* Chrystianizacja Rusi a literatura polemiczna unicko-prawosławna. S. 176–189; *Неменский О.* Трактатовки Крещения Руси в полемической литературе Западной Руси первой половины XVII века. С. 57–61; *он же.* История Руси в «Палинодии» Захарии Копыстенского и «Обороне унии» Льва Кревзы. С. 409, 434; *он же.* Воображаемые сообщества в «Палинодии» Захарии Копыстенского и «Обороне унии» Льва Кревзы. С. 61–74; *Синкевич Н. [А.]* «Повесть о поэтапном крещении Руси». С. 208–225.

[6] РИБ. Т. 4. Стб. 965 (Разд. 1. Ч. 3. Арт. 1). СПб., 1878. См. также: *Czech M.* Chrystianizacja Rusi a literatura polemiczna unicko-prawosławna (do połowy XVII wieku). S. 176–189.

[7] РИБ. Т. 4. Стб. 1070 (Разд. 3. Ч. 3. Арт. 1).

[8] *Турилов А. А.* К истории древнерусской рукописной традиции сочинений, связанных с Ферраро-Флорентийской унией // *Флоря Б. Н.* Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье. М., 2007. Прил. С. 441.

[9] РИБ. Т. 4. Стб. 968, 970.

[10] Деяния апостола Андрея / пер. и комм. А. Ю. Виноградова. М., 2003; Греческие предания о св. апостоле Андрее / изд. подг. А. Ю. Виноградовым. СПб., 2005.

[11] *Погодин А.* Повесть о хождении апостола Андрея в Руси // *Byzantinoslavica.* Т. 7 (1937–38). Р. 137–141; *Чичуров И. С.* «Хождение апостола Андрея» в византийской и древнерусской литературной традиции // *The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow. Proceedings of the International Congress on the Millenium of the Conversion of Rus' to Christianity.* Thessaloniki, 26–28 November 1988 / ed. by A.-E. N. Tachiaos. Thessaloniki: Hellenic Association for Slavic Studies, 1992. Р. 195–213; *он же.* «Хождение апостола Андрея» в византийской и древнерусской церковно-идеологической традиции // *Церковь, общество и государство в*

феодалной России. М., 1990. С. 7–23; *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237). Изд. 2-е, испр. и доп. для рус. пер. / пер. А. В. Назаренко; под ред. К. К. Аментьева. St. Petersburg: Byzantinorossica, 1996 (Subsidia byzantinorossica. Т. 1); *Милютенко Н. И.* Святой равноапостольный князь Владимир и Крещение Руси. СПб., 2008. С. 406–407.

[12] *Жуковская Л. В.* Текстологическое и лингвистическое исследование Пролога (избранные византийские, русские и инославянские статьи) // Славянское языкознание. IX международный съезд славистов. Доклад советских делегатов. М., 1983. С. 110–120 (Табл. 2); *она же.* К текстологии проложных статей об апостоле Андрее // Записки Отдела рукописей Российской государственной библиотеки. Вып. 53. М., 2008. С. 567–569.

[13] Ряд авторов находит аналогичные устремления уже в ПВЛ, см.: *Муранов М. Ф.* Андрей Первозванный в ПВЛ // Палестинский сборник. Вып. 19 (82). Л., 1969. С. 160–168; *Мюллер Л.* Древнерусские сказания о хождении ап. Андрея в Киев и Новгород // Летописи и Хроники. 1973. М., 1974. С. 58; *Кузьмин А. Г.* Сказание об ап. Андрее и его место в начальном летописании // Там же. С. 38; *Сахаров А. Н.* Политическое наследие Рима в идеологии Древней Руси // История СССР. 1990. № 3. С. 71–83; *он же.* Древняя Русь на путях к «Третьему Риму». М., 2006. С. 48. Согласно ходу их рассуждений, противопоставление восточнославянской столицы (в данном случае Киева) Константинополю апеллировало к римскому наследию с XI в. Однако утверждение преемственности Риму более соответствовало московским реалиям. Это объяснялось установлением автокефалии, провозглашением царства, учреждением патриархата. Эти глубокие изменения в государственном и церковном устройстве протекали, безусловно, в русле идеи «Москва – Третий Рим». Таким образом, поиск римских истоков в Деянии ап. Андрея (о чем см. ниже) был предопределен.

[14] *Дашкевич Я.* Легенда про св. Андрія Первозванного та її трансформації // Історія релігій в Україні. Тези повіданлень III Круглого столу (Львів, 3–4 травня 1993 р.). Львів; К., 1993. С. 43–45.

[15] *Яковенко Н. М.* Символ «Богохранимого града» у пам'ятках кийівського кола (1620–1640-і роки) // *Яковенко Н. М.* Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. К., 2002. С. 296–332.

[16] Продолжатель Феофана. СПб., 1992.

[17] РИБ. Т. 4. Стб. 971–972.

[18] Там же. Стб. 972–973.

[19] *Хорошев А. С.* Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). М., 1986. С.

85; *Успенский Б. А.* Когда был канонизирован князь Владимир Святославич // *Успенский Б.*

А. Историко-филологические очерки. М., 2004. С. 69–121; *Поппэ А. В.* Становление почитания Владимира Великого // Спорные вопросы отечественной истории XI–XVIII вв. Ч. 2. М., 1990. С. 230; *Милютенко Н. И.* Святой равноапостольный кн. Владимир и Крещение Руси. С. 399–410.

[20] *Назаренко А. В.* Крещение св. Владимира в устной и письменной традиции древнейшего периода (XI в.) // Восточная Европа в древности и средневековье: Историческая память и формы ее воплощения. XII Чтения памяти В. Т. Пашуто. М., 2000. С. 42–48; *он же.* Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII веков. М., 2001. С. 435–450.

[21] *Лосева О. В.* Русские месяцесловы XI–XIV вв. М., 2001. С. 91.

[22] Там же.

[23] *Усачев А. С.* Образ Владимира Святославича в Степенной книге: как работал русский книжник середины XVI в. // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып 14. М., 2005. С. 78–89; *он же.* Из истории русской средневековой агиографии: два произведения о равноапостольном князе Владимире Святославиче (исследование и тексты) // Вестник церковной истории. 2006. № 2. С. 5–44.

[24] РИБ. Т. 4. Стб. 973–975.

- [25] Корзо М. А. Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв. Становление, эволюция и проблема заимствований. М., 2007. С. 251–272.
- [26] Там же. С. 336.
- [27] Там же.
- [28] Опись келейной казны патриарха Филарета Никитича // РИБ. Т. 3. Стб. 875–1000. СПб., 1876. Стб. 875–1000.
- [29] Книга, глаголемая греческим языком Катихисис, словенским же оглашение. М., 1627. Л. 26.
- [30] Книга, глаголемая греческим языком Катихисис, словенским же оглашение. М., 1627. Л. 27об. – 29. Подробнее см.: Корзо М. А. Украинская и белорусская катехетическая традиция. С. 336.
- [31] Книга, глаголемая греческим языком Катихисис. Л. 27 об.
- [32] Полное собрание русских летописей (далее – ПСРЛ). Т. 40: Густынская летопись. СПб., 2003.
- [33] Там же. С. 39–40.
- [34] См.: *Indicium, to iest pokazanie Cerkwie prawdziwey...* [В. м.], 1638 // Архив Юго-западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов (далее – АЮЗР). Ч. 1. Т. 8. Вып. 1. К., 1914. С. 784–785.
- [35] П. Могила использовал Хлебниковский список Ипатьевской летописи, см.: Милютенко Н. И. Святой равноапостольный князь Владимир и Крещение Руси. СПб., 2008. С. 508.
- [36] Перетц В. Н. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII вв. // Сборник отделения русского языка и словесности (далее – СОЯС). 1926. Т. 101. № 2 (отд. изд.: М.; Л., 1962. С. 28–116).
- [37] *Kossov S. Paterikon, abo żywoty świętych oyców pieczarskich 1635* // АЮЗР. Ч. 1. Т. 8. Вып. 1. К., 1914. С. 457–458.
- [38] *Kossov S. Paterikon*. К., 1635. S. 11–15
- [39] Патерик Киево-Печерский. К.: Лаврская типография, 1661. Л. 11об.– 12.
- [40] Дементьев Г. Критический разбор так называемой Книги о вере сравнительно с учением глаголемых старообрядцев. СПб., 1883; Докучаев Н. О так называемой Книге о вере // Черниговские епархиальные известия. 1887. 15 сентября; Калужняцкий Э. И. Игумена Нафанаила «Книга о вере», ее источники и значение в истории южнозападнорусской полемической литературы // Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском Университете (далее – ЧОИДР). 1886. Кн. 4; Виноградов И. О Феодоритове слове. М., 1866; Белокуров С. Арсений Суханов. М., 1890; Кантерев Н. Ф. Характер отношений России к православному Востоку в XVI–XVII столетий. Сергиев Посад, 1914; Завитневич К. «Палинодия» Захария Копыстенского и ее место в истории западнорусской полемической литературы; Харлампович К. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Т. 1. Казань, 1914; Niess H. Kirche in Russland zwischen Tradition und Glaube? Gottingen, 1977; Mychalskyi A. “Liber de fide” Pseudo-Nathanaelis // *Analecta OSBM. Sec. I. Vol. XXI. Romae*, 1967; Rothe H. Zur Kiever Literatur im Moskau. II // *Slavistische Studien zum IX Internationalen Kongress in Kiev*, 1983. Köln; Wien: Böhlau Verlag, 1983. S. 417–434; Опарина Т. А. Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. Новосибирск, 1998. С. 243–283.
- [41] Савельева Н. В. Кто был автором «Книги о вере»? // Русская литература. СПб., 2010. № 4. С. 149–154; она же. Неизвестный западнорусский автор иеромонах Гедеон, игумен Бизюкова монастыря, и московское книгопечатание середины XVII века // Книжная старина: Сб. науч. трудов / ред. А. В. Вознесенский. Вып. 2. СПб., 2011. С. 82–131.
- [42] Это дало основания А. И. Соболевскому говорить о Епифании Славинецком как создателе «Книги о вере», см.: Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. СПб., 1903. С. 437–438.
- [43] Единственный русский список см.: Государственный исторический музей. Собр. Хлудова. № 90.

- [44] *Завитневич В. З.* «Палинодия» Захария Копыстенского; *Флоренсов М.* Учение о церкви в «Палинодии» Захария Копыстенского и ее место в истории западнорусской полемической литературы; *Сушко О.* Причинки для студій над текстом Палінодії; *Pritsak O., Struminski B.* Introduction // Lev Krevza's "Obrona iednosci cerkiewney" and Zaxarija Kopystens'kyj's "Palinodia". Part III. Harvard, 1987; *Strumiński B.* Foreword // Lev Krevza's "A Defense of Church Unity" and Zaxarija Kopystens'kyj's "Palinodia". Part I: Texts / transl. with a Foreword by B. Struminski; ed. by R. Koropeckyj, D. R. Miller, W. R. Veder. Harvard University Press for the Ukrainian Research Institute of Harvard University, 1995; *Опарина Т. А.* Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. С. 253–258; *Hannick Ch.* Перевод и переработка богословских и патристических текстов в трактатах Льва Кревзы и Захарии Копыстенского // Traduzione e rielaborazione nelle letterature di Polonia. Ucraina e Russia: XVI–XVIII secolo / a cura di G. Brogi Bercoff, M. Di Salvo, L. Marinelli. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 1999; *Шевченко І.* Релігійна полемічна література в українсько-білоруських землях у XVI–XVII ст. // *Шевченко І.* Україна між Сходом і Заходом / пер. М. Габлевич; ред. А. Ясіновський. Львів, 2001. С. 159–174.
- [45] *Неменский О. Б.* Воображаемые сообщества в «Палинодии» Захарии Копыстенского и «Обороне унии» Льва Кревзы.
- [46] Книга о вере. М., 1648. Л. 30–39.
- [47] Там же. Л. 232 об.
- [48] *Опарина Т. А.* Москва как новый Киев или Где же произошло Крещение Руси (взгляд из первой половины XVII в.) // История и Память. М., 2006. С. 635–663; *она же.* Тема крещения Руси в «Палинодии» Захарии Копыстенского и ее рецепции в России в первой половине XVII века // Киевская Академия. Вып. 4. К., 2007. С. 30–58.
- [49] *Опарина Т. А.* Число 1666 в русской книжности середины – третьей четверти XVII в. // Человек между Царством и Империей: Сб. материалов международной конференции. М., 2003. С. 287–317.
- [50] *Каптерев Н. Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Сергиев Посад, 1909. С. 73.
- [51] Новые материалы для описания изданий Московского Печатного двора. Первая половина XVII в. / ред. И. В. Поздеева. М., 1986. С. 64.
- [52] *Опарина Т. А.* Украинское духовенство и московский патриархат в середине XVII в.: контакты и конфликты (вопрос об отношении к киевскому благочестию в русских церковных кругах, circa 1651) // Православие Украины и Московской Руси в XV–XVII веках: общее и различное. М., 2012. С. 226–257.
- [53] *Белякова Е. В., Мошкова Л. В., Опарина Т. А.* Кормчая книга: от рукописной традиции к первому печатному изданию. М.; СПб., 2017.
- [54] *Опарина Т. А.* «Кириллова книга» (1644) и «Книга о вере» (1648) как источники первопечатной Кормчей (1650–1653) // Румянцевские чтения – 2009; Материалы междунар. науч. конф. М., 2009. Ч. 1. С. 175–184.
- [55] *Белякова Е. В., Мошкова Л. В., Опарина Т. А.* Кормчая книга. С. 272–293.
- [56] *Щапов Я. Н.* Южнославянский политический опыт на службе у русских идеологов XV в. // Byzantinobulgarica. II. Sofia, 1966. S. 199–214; *Белякова Е. В.* Обоснование автокефалии на страницах русских Кормчих // Церковь в истории России. М., 2000. С. 139–161.
- [57] *Белякова Е. В.* Из истории издания Кормчей книги (об источнике первой главы печатной Кормчей) // Человек в пространстве и времени культуры: Сб. ст. по материалам Всеросс. науч. конф. с междунар. участием «Человек и мир человека» (Рубцовский индустриальный институт (филиал) ГОУ ВПО «Алтайский государственный технический университет им. И. И. Ползунова», 23–24 ноября 2007 г.). Барнаул, 2008. С. 501–509; *она же.* К вопросу о первом издании Кормчей книги // Вестник церковной истории. 2006. № 1. С. 131–150; *Белякова Е. В., Мошкова Л. В., Опарина Т. А.* Кормчая книга. С. 272–293; *Енин Г. П.* Сказание о поставлении на

патриаршество Филарета Никитича // Труды Отдела древнерусской литературы (далее – ТОДРЛ). Т. 41. Л., 1985. С. 134.

[58] *Булычев А. А.* История одной политической кампании XVII в. Законодательные акты второй половины 1620-х годов о запрете распространения «литовских» печатных и рукописных книг в России. М., 2004. С. 70–110.

[59] *Белякова Е. В.* К вопросу о первом издании Кормчей книги.

[60] Кормчая книга. М., 1650–1653. Л. 1 об.

[61] *Опарина Т. А.* Украинский источник предисловия первопечатной Кормчей // Религии мира. История и современность. 2006–2010. Памяти Ярослава Николаевича Щапова. М., 2012. С. 133–162.

[62] *Опарина Т. А.* Звучание слова «Русия» при переводах с «простой мовы» в Московском государстве первой половины XVII в. // *Studia Russica XVIII*. Budapest, 2000. Р. 192–198; *она же*. Москва как новый Киев или Где же произошло Крещение Руси. С. 635–663; *она же*. Тема крещения Руси в «Палинодии» Захарии Копыстенского и ее рецепции в России. С. 30–58. На этот факт обратил внимание и Валерий Зема, см.: *Зема В. Є.* Православні полемічні твори у Київській митрополії середини XVI – початку XVII ст.: зміст та ідеологія: Автореф. дис. ... канд. іст. наук. К., 2004.

[63] Уже в силу этого обстоятельства «Книга о вере» стала популярна среди книжников, не признавших реформы патриарха Никона. Памятник стал пользоваться огромным авторитетом у старообрядцев, они активно привлекали его, выстраивая свою богословскую систему. В первую очередь они заимствовали из него положение о крестном знамении, а также пророчество о конце света в 1666 г., подробнее см.: *Гурьянова Н. С.* Старообрядцы и творческое наследие Киевской митрополии. Новосибирск, 2007. С. 45–55, 291–318.

[64] *Поздеева И. В., Рушков В. П., Дадыкин А. В.* Московский печатный двор – факт и фактор русской культуры. От восстановления после гибели в Смутное время до патриарха Никона. М., 2001. С. 417.

[65] Несомненно, Патерик попал в Россию в редакции архимандрита Киево-Печерского монастыря (1646–1656) Иосифа Тризны. (Патерик был наложен на летопись – ростовский свод 1534 г., которым пользовался также митрополит Петр Могила.) Патерик Тризны стал известен в России почти сразу после его создания. Он попал в келейную библиотеку эрудированного книжника Троице-Сергиева монастыря Симона Азарьина, известного тогда собирателя украинско-белорусских книг (см.: *Опарина Т.* «Да в люди ту книгу казать не для чего»: библиотека Симона Азарьина и отношение к украинско-белорусской книжности в России первой половины XVII в. // *Mediaevalia Ucrainica: ментальность та історія ідей*. Т. IV. К., 1995. С. 86–102; *она же*. Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. 1998. С. 205). Патерик из коллекции Азарьина см. в: Российская государственная библиотека. Собр. Троице-Сергиева монастыря (Ф. 304). № 714. Этот список имеет две вкладные записи. Одна из них сделана рукой Азарьина и свидетельствует о передаче им книги в книгохранилище Троице-Сергиева монастыря в 1656 г. (по его возвращении из соловецкой ссылки и спустя всего несколько лет после создания самого памятника): «Лета 7164-го месяца февраля сия книга Троицкого Сергиева монастыря бывшего келаря Симона Азарьина». Во второй помете от 1665 г. говорится о передаче книг Азарьина уже после его смерти. Рукой самого Азарьина в рукопись занесено: «нововывезен ис Киева».

Петр Могила имел контакты с Троице-Сергиевым монастырем. В 1646 г. через своих посланников он вложил в обитель три издания: Деяния апостольские, Послания апостольские и Триодь цветную (см.: *Белоброва О. А.* Троице-Сергиевские рукописи XVI–XVII вв. в Пушкинском доме // ТОДРЛ. Т. 23. Л., 1986. С. 318). Не исключено, что Азарьин сумел получить какие-то украинские книги именно в этот период сближения российского и украинского духовенства. Список Азарьина содержит, в частности, копии редчайших документов об

основании Туровской епископии 1005 г. (см.: *Щапов Я. Н.* Туровские уставы XIV в. о десятине // Археографический ежегодник за 1964 г. М., 1965. С. 255–275; *Милютенко Н. И.* Святой равноапостольный князь Владимир и Крещение Руси. С. 507–508).

В Патерике редакции Тризны схема о четырехкратном или пятикратном Крещении Руси отсутствовала.

[66] Кормчая книга. Л. 7.

[67] Книга о вере. Л. 31.

[68] Кормчая книга. Л. 8 (в Книге о вере цитату см.: Л. 30 об).

[69] Там же. Л. 8 (в Книге о вере цитату см.: Л. 32).

М. В. Дмитриев

«Израиль», Сион, Иерусалим как «место памяти» православной руси Речи Посполитой XVI–XVII вв. [1]

Предмет нашей статьи – некоторые реперные точки в топографии «мест памяти», связывающие православную культуру Речи Посполитой и Московского государства – Руси как пространства, объединенного церковно-религиозными связями, и «руси» как особого сообщества людей, отличного от иных сообществ, – с «Израилем», Сионом и Иерусалимом (эти три темы органично сплетаются в представлениях о христианах как «истинном Израиле»).

Нас будет интересовать, во-первых, в каких текстах и контекстах мотив «Русь – Израиль» звучит эксплицитно и что именно он значит. Во-вторых, в каких текстах и контекстах тот же мотив звучит имплицитно в виде парафраз, аллюзий, отголосков и что он значит. В-третьих, как этот мотив соотносится с иными представлениями (правильнее сказать – дискурсами) о «русском / русьском / русинском народе» [2].

Интересующий нас период – конец XVI – начало XVII в., т. е. десятилетия обострившихся конфессиональных противоречий в Речи Посполитой и общественно-политического кризиса в Московском государстве.

Формула «Русь – Израиль» есть выражение одного из изводов, одной из модальностей, одной из метафор дискурсов, относящихся к конструированию протонациональных «мест памяти» [3].

Подчеркнем, однако, что «Русь – Израиль» это не только барочная или предбарочная литературно-публицистическая метафора. Это один из или эксплицитных, или имплицитных мотивов формируемого коллективного протонационального самосознания (*Wir-Gefühl*) православного общества Восточной Европы XVI – XVII вв., нашедший свое отражение в дошедших до нас русских и украинско-белорусских текстах.

Был ли этот мотив протонациональным, или национальным, или этнонациональным? И не был ли он вненациональным и даже «антинациональным»? Вот вопрос-проблема, встающий за предлагаемыми частными наблюдениями [4].

Подчеркнем и то, что хорошо знают специалисты, но отторгает образовательно-пропагандистская система, соответственно – общественное сознание современных России, Украины, Беларуси. Дискурсы [5] протонационального самосознания *конструирует* интеллектуальная элита через создание образов, референций, мотивов, идей, понятий, терминов, представлений, т. е. набора и системы «мест памяти», если использовать это введенное Пьером Нора и ставшее очень модным и распространенным понятие. Такая постановка вопроса подразумевает изучение не того, чем была постулируемая некоторыми историками онтологическая идентичность тех, кого мы по анахронической и спонтанной привычке готовы называть применительно к XVI–XVII вв. русскими, русинами, рутенами, украинцами, белорусами, и даже не того, в чем выражалось уже сложившееся самосознание тех или иных представителей этих сообществ, а выявление в наших текстах конструкторов, которые

формировали, выражали представления о коллективной идентичности православного населения Восточной Европы.

В связи с этим необходимо напомнить, что «места памяти» в понимании исследовательского направления, созданного П. Нора и его единомышленниками, это никак не топография «памятных мест» в привычном нам пространственно-географическом смысле. Авторы соответствующего многотомного издания отталкиваются от постулата, что все описанные ими реалии культуры есть не действительность как таковая, а темы, формы, конструкции, представления нашей исторической памяти, созданной давно или недавно пишущими и писавшими, говорящими и говорившими о прошлом, настоящем и будущем. Можно сказать и так: это конструкции, темы и мотивы исторического самосознания и исторических дискурсов, создаваемых и воспроизводимых исследователями, политиками, идеологами, журналистами, учителями, священниками (а не самим «безмолвствующим большинством» [6]!), распространяемые потом в обществе, среди этого «безмолвствующего большинства». «Этнос», «нации», «русские», «украинцы», «белорусы», «русины», «немцы», «литвины», «поляки», «татары», «евреи» (но не иудеи!) Восточной Европы с той вполне научно выверенной к началу XXI в. точки зрения – не то, что было и есть, а то, что воображается. Это не сущее, а мыслимое. Не то, что есть («изначальное» или «не изначальное», в данном случае не имеет значения) и существует «само по себе», а то, что создается, конструируется, вкладывается как «место памяти» в сознание людей и потом, укоренившись, начинает жить как факт самосознания, как *мифология*, разделяемая более или менее широкими слоями общества.

Данная статья – очередной зондаж в контексте изучения большого массива источников, доносящих информацию о дискурсах «протонационального» в православной культуре Московской Руси и Речи Посполитой в XV–XVII вв. Почему снова – лишь зондаж? Тут необходимо взглянуть на историографическую ситуацию в данной области исследований.

Во-первых, конечно же, тема «истинного Израиля» как тема христианского богословия, экзегезы, религиозной мысли вообще прекрасно изучена. Ведь это одна из коренных тем христианского мировоззрения, которая легко переводится в вопрос: «кто есть истинный Израиль»? Израиль Ветхого завета, т. е. иудеи? Или люди Нового Завета, т. е. христиане? [7]

Во-вторых, тема «нового Израиля» как коррелята «истинного Израиля» в средневековых и раннемодерных «протонациональных» представлениях хорошо изучена применительно и к католическим и, особенно, к протестантским странам [8]. Если же речь идет именно о католических культурах, то можно указать на те труды, где предметом выступает, например, Франция [9]. Что же такое пуритане Англии, европейские колонисты Северной Америки, венгерские кальвинисты, французы-католики и французы-протестанты или чехи-гуситы и «чехи вообще» как Израиль? Это одна из метафор, сравнений, гипербол, метонимий религиозно-идентитарного воображения; это «как бы» Израиль, сообщества, которые мыслятся как этнокультурные, этнонациональные, идентитарные и уподобляются Израилю, ставятся в параллель с Израилем. Обстояло ли дело в Византии таким же образом? На этот счет единого мнения нет, и ответ на данный вопрос зависит от результатов изучения двух других вопросов: во-первых, что именно стояло за дискурсом «ромейства», который доминировал, как единодушно признают ученые, в византийском идентитарном самосознании (по крайней мере, в текстах высокой культуры); во-вторых, насколько и когда «греческое» самосознание вытесняло «ромейское» (или сосуществовало с ним тем или иным образом) [10].

В-третьих, изучали дискурс Руси-Израиля в культуре Киевской и удельной Руси [11]. Еще более многочисленны публикации, посвященные этому мотиву в культуре Московской Руси [12]. Один из очень важных результатов этих исследований – тезис, что представления о Руси как Израиле в текстах московского периода занимают много более весомое место, чем представления о Руси как «третьем Риме». Однако пока не решен вопрос о том, как дискурс «Русь – Израиль» соотносился с представлениями о «Святой Руси», «Руси – царстве православных», как он

вписывался (и вписывался ли вообще) в систему представлений об «этнической» идентичности тех, кого мы называем русскими людьми.

В-четвертых, применительно к той части земель, которую прежде было принято называть литовской, или польско-литовской, или юго-западной и западной Русью (а можно назвать, не смущаясь очевидным анахронизмом, украинско-белорусскими землями) – историографическая ситуация иная. Есть много публикаций о тех или иных аспектах национального самосознания православных элит будущих Украины и Беларуси, а также Московской Руси в XVI–XVIII вв., предприняты и попытки обобщений [13], но, странным образом, эти работы почти никогда не касаются напрямую предмета настоящей статьи. Тем не менее тогда, когда речь заходит о сакральных «местах памяти» или религиозных мотивах в преднациональном самосознании православных жителей Речи Посполитой, возникает вопрос о присутствии и значении отсылок к Израилю и Иерусалиму в соответствующих источниках. Наша задача – продвинуться еще на два-три шага в том же направлении.

Я сосредоточусь в дальнейшем в основном на опыте православных земель Речи Посполитой, так как соответствующие сюжеты в культуре Московской Руси уже, как сказано, достаточно хорошо изучены, и это может послужить превосходной точкой отталкивания при обращении к памятникам православной письменности Речи Посполитой.

Представления о «Руси-Израиле» в культуре Московского государства и их контексты

При изучении представлений о Руси как истинном Израиле в культуре Московского государства XV–XVII вв. в нашем распоряжении оказывается целый ряд более или менее хорошо изученных источников. Это «Инока Фомы слово похвальное о благоверном великом князе Борисе Александровиче», «Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя руськаго», Послание на Угру Вассиана Рыло и другие тексты XV в. В XVI в. таких текстов еще больше (например, некоторые тексты из Четых Миней, «Летописец начала царства царя и великого князя Ивана Васильевича всея Руси» и др.). О том, что эта тема присутствует в культуре и какие формы в ней принимает, говорят также иконопись, фрески, архитектурные проекты и ряд иных источников. Тема Руси как истинного Израиля присутствует и в культуре XVII в., но этот период изучен хуже, чем XVI в. В «Новой повести о преславном Российском царстве и великом государстве Московском» начала XVII в. встречается формула – люди «новоизраительских кровей», под которыми понимается «все православие» Московской Руси, противостоящее «латинянам» и протестантам [14].

Сама тема «Русь – Израиль» предстает в ряде контекстов, не говорящих об Израиле как таковом. Один из них – представления о Святой Руси в фольклорных, полуфольклорных и собственно исторических памятниках. Выделим главное. Если возьмем фольклорные тексты, бытовавшие с 20-х гг. XVIII в., то окажется, что выступающая в них Святая Русь и ближневосточная Палестина идентичны. В них Егорий Храбрый, когда вышел после долгого заточения из иерусалимского подземелья на просторы Палестины, оказался в... Святой Руси (на это обратил внимание еще Г. П. Федотов). Палестинская пустыня и «палестинские леса» – все это здесь Святая Русь. И эта тема массивно присутствует в русском фольклоре, начиная с XVIII в., а в нескольких полуфольклорных текстах – даже с 1620-х гг. (хотя в них еще нет прямого отождествления Руси и Палестины) [15].

Вопросом о происхождении и истории представлений о Святой Руси занялся в 1920-е гг. А. В. Соловьев [16]. Вместе с ним мы обнаруживаем, что первые эксплицитные упоминания о Святой Руси встречаются в сочинениях Андрея Михайловича Курбского. В них Святая Русь упоминается девять раз – как «святорусская земля», «святорусская империя», «Святая Русь». Говоря об истоках этого понятия, А. В. Соловьев обращает внимание, что в древнерусских текстах «святой» и «светлый» тесно сближены; в этих словах есть игра с корневыми гласными; там, где речь идет о светлой Руси, светлорусской земле, следует понимать уже «почти что» о святой Руси,

святорусской земле. Но самое главное здесь заключается в том, что эти тексты, стоящие за ними дискурсы или представления никак не являются ни «этническими», ни «национальными». В данном случае «Русь», по строгому счету, никак не связана и с государством, с той или иной конкретной территорией (территорией Руси в нашем современном понимании). Более того, «Святая Русь» не связана здесь и с представлением о поместной Русской церкви. Оно странным, парадоксальным образом сливается – и уже Г. П. Федотов выразил эту научную интуицию – с пределами понятия «церковь вообще» [17]. Это очень острый, почти невероятный парадокс, так как невозможно представить ни одну западную культуру, где бы говорилось, что Церковь и то, что мы принимаем за национальную дефиницию, тождественны.

Есть и иной контекст, позволяющий осознать, что именно стоит за высказываниями «Русь – Израиль» и «Святая Русь». Это представления о Руси как царстве православных Московии XV–XVII вв. Тут мы имеем дело с очень большим объемом источников (летописи, публицистика, жития, дипломатические и другие акты государственного делопроизводства, визуальные образы), где речь идет о том, что Русь – это *христианское* церковно-политическое образование, обнимающее вовсе не «русских», но – православных. Это – православная империя православных подданных православных царей. Я подчеркиваю значение негативного результата осуществленных наблюдений – негативного в том смысле, что эти тексты чаще всего привычно квалифицируют (хотя иногда с оговорками) как примеры проявления национального самосознания [18], в то время как «национально-идентитарного» в этих текстах, по строгому счету, нет. Национальное самосознание в том смысле, который чаще всего стоит за английским и французским “*nation*”, может быть квалифицировано как национальное самосознание, если мы скажем, что это политическое, а не церковно-религиозное самосознание, осознание принадлежности к государству или *political body*. Если мы будем говорить о национальном самосознании во втором смысле, какой присутствует и в нашем современном русском языке, – как о нации, вырастающей из этноса; о культурной идентичности, присущей данной нации, – то в дискурсах «Русь как христианское царство православных людей» речь не идет об этнической или этнонациональной идентичности народа. Русь применительно к данным текстам выступает как исключительно религиозное сообщество. Здесь мы снова сталкиваемся с тем, что язык изученных нами источников как бы исключает и территориально-политическое, и идентитарно-культурное, этнонациональное или этнокультурное определение Руси и «русского».

Третий контекст представлений о Руси как Израиле или как «Святой Руси», царстве православных, хорошо и широко известен. Это – представления о Руси как Третьем Риме. Ей посвящена обильная историография. Подчеркнем: как показано Н. В. Сеницыной, Б. А. Успенским и др. [19], когда речь идет о Московской Руси как Третьем Риме, то не о Москве собственно, а о Руси как Третьем Риме, т. е. о новом воплощении Римской империи, третьей по счету после Западной и Восточной (Византийской). Поместив этот концепт в адекватный рукописный контекст [20], мы обнаруживаем, что Русь наследует Константинополю как второму Иерусалиму, а не второму Риму. Проще говоря, «Русь – Третий Рим» – это наследование не от первого Рима к Москве (Третьему Риму), но от Иерусалима к новому Иерусалиму как столице третьей (Римской) империи. И именно эта связка (Константинополь – новый Иерусалим, а не новый Рим) будет, как мы увидим, существенным элементом в идеологических построениях православного духовенства Речи Посполитой духовенства в первой половине XVII в.

Подводя промежуточный итог, можно утверждать, что «Русь» как истинный Израиль, как Святая Русь, как Третий Рим – все это парафразы одного и того же дискурса внеэтнической, вненациональной идентичности «русских» как религиозно-церковного сообщества. В византийской традиции можно найти соответствующие параллели [21], но в настоящей статье нет возможности углубляться в сюжет о том, как в Византии были развиты представления о ромеях как сообществе людей Нового завета. Ведь именно это значение надо видеть за утверждением «мы, византийцы, – ромеи, а не греки».

Необходимо добавить еще одну важную констатацию. В рамках контекстуальных связей, в которые встроен дискурс Святой Руси, обнаруживается возможность соединить допетровскую антииудейскую полемику и представления о себе как православных христианах (как «Руси» в конфессиональном смысле). В антииудейской полемике православные христиане противопоставлены иудеям, как настоящие сыновья Авраама – тем, кто порвал связь с прародителем Израиля. Переключка между антииудейской полемикой и тем, что мы находим в текстах, говорящих о Руси как Новом Израиле и Москве как Новом Иерусалиме, приводит (неожиданно!) к тому, что антииудейская полемика оказывается еще одним очень подходящим контекстом для того, чтобы рассматривать протонациональные представления в культуре Московского государства [22].

Наконец, тема нового и истинного Израиля воплощена в знаменитом проекте патриарха Никона, поскольку в случае Воскресенского монастыря, официально представляемого как Новый Иерусалим, речь идет не об Иерусалиме как копии или реплике Иерусалима, но о том, что здесь, на берегах Истры, возникла новая *ипостась* того самого единственного Иерусалима, который существует на Ближнем Востоке. Два Иерусалима, палестинский и русский, суть одно и то же. Они тождественны в том же смысле, в каком тождественны ипостаси Троицы [23].

Взятые в совокупности, все эти контексты дают очень странную дискурсивную картину, в которой не остается никаких ячеек или возможностей для того, чтобы определить идентичность Московской Руси и населяющих ее «русских» как национально-этническую или национально-идентитарную, выходящую за пределы религиозной или церковно-государственной принадлежности (государственная принадлежность в контексте византийских представлений о «симфонии» церкви и царства – это, по сути дела, то же самое, что и церковная принадлежность, так как священство и империя есть как бы две манифестации одного и того же целого).

«Русь – Израиль» в православной культуре Речи Посполитой конца XVI – начала XVII в.

В православной культуре Речи Посполитой конца XVI – первой половины XVII в. мы находим и прямые, эксплицитные, и не прямые, имплицитные, дискурсивные конструкции, утверждающие связь между «русскими» людьми Речи Посполитой и «истинным Израилем». А одна из главных интриг сводится к вопросу: как дискурс «Русь – Израиль» соотносится с дискурсом «русскости» православных жителей Речи Посполитой? На этот вопрос мы попробуем дать ответ (хотя бы и предположительный) в самом конце статьи.

В «Списании неизвестному против люторов», составленном около 1580 г., идея «мы, христиане» выступает как равнозначная идее «мы, новый Израиль» («И ровняют Лютори образы ко идолу. Зовешь ли нас идолниками, новаго Исраиля? Але мы, верующе Христу, по имени Его новым именем зовемся христианы» [24]). В том же рукописном сборнике, откуда происходит Списание, «русь» как сообщество приравнено ко всем людям «греческой» веры и славянского языка. А потому есть основания признать, что мы имеем здесь дело с тройственным отождествлением «Русь – Новый Израиль – православные» [25].

Аналогичным образом Иван Вишенский приравнивал «русский народ» к «стаду православному, христианскому роду» и «новому Израилю» («будете готови отлучитися от того погибелного антихристова и содомского рода, да есте истинною новым Израиль, а не с поганци погане» [26]). В текстах Вишенского весьма часто (но не всегда) «русское» выступает как конфессионим для обозначения православных (а не «этнических русских») Речи Посполитой, а православные, естественным образом, как истинные христиане тождественны «новому Израилю» [27]. Если верить Вишенскому, то патриарх Иеремия отождествлял «российский благочестивый народ» и церковное сообщество христиан («Спасайтесь, братия моя возлюбленная, верное стадо христово, роде избранный, языку святыи, царское священство, людие обновления, российский благочестивый народе, сами. Спасайтесь верою; спасайтесь заповедми евангелскими» [28]), как это видно из новозаветной аллюзии, на которой построен данный текст [29]. Тот же контекст

обнаруживается в послании Вишенского к Львовскому братству, в цитате из Григория Богослова: «Мы же есмо сосуд избранный, *язык святой*» [30]. Эти тексты подразумевают, что «российский благочестивый народе» тождествен «людям Божиим», т. е. христианам *вообще*. Менее эксплицитные переклички понятий «русский» и «Израиль» содержатся, видимо, в других текстах Вишенского, которые до сих пор не прочитаны с данной точки зрения. Соответственно, «русское» в данных его текстах часто оказывается вовсе не этнонимом, а конфессионимом. В тот же логический ряд, видимо, можно поставить и окружное послание Львовского братства от 1608 г., которое открывается обращением к духовенству, светской знати «и всем восточного православия христианом, *сыном Сионским*» [31].

В январе 1626 г. Киевское братство обратилось к царю Михаилу Федоровичу с просьбой помочь содержать церковь и школу. В обращении царь представлен как «всея Московския земля, великия Россия и иных многих земель обладатель», чьи «прародители» – киевские князья, и здесь, в Киеве, «перве начало просвещением род российский истиннаго бога позна» [32]. Авторы обращения восклицают: «с пророком Иезекиелем глаголющее: горе нам, увы нам, люте нам Аддонаю господи! Сие отчаяние ты твориши останков израилевых» [33]. Соответственно, ссылка на пророка Иезекииля подразумевает здесь идентификацию «рода российского» с Израилем, чьи «останки» в православных землях Речи Посполитой и самом Киеве (который, заметим, ассоциируется с Иерусалимом библейского текста) хранят веру в истинного Бога.

Двумя годами ранее приравнение юго-западной Руси к Израилю стало лейтмотивом послания митрополита Иова Борецкого в Москву. Этот памятник внимательно изучают в последнее время [34]. В нашем случае важно присутствие в послании мотива «Русь – Израиль». Иов Борецкий как «архиепископ, митрополит киевский и галицкий» [35] в развернутой многословной метафоре сравнивает Михаила Федоровича с библейским Иосифом, попавшим против своей воли «в чужду страну», Египет, в то время как земля его «единоутробного» брата Вениамина и других «юнейших ти братиев» – Израиль – оказалась «в плузе работы и злочестивых и безбожных агарян озлоблении» (под «агарянами» здесь следует понимать, очевидно, поляков / польские власти) [36]. Дав картину преследования православных со стороны «великого короля польского, государя богом попущенного над нами», Борецкий выразил надежду на опеку со стороны царя и благожелательный прием митрополичьего посланника Исакия Борисковича, «яко носяща благословение от святейшого престола митрополии киевская иерусалимское и мужа во всем верна и тайну царскую могуща сохранить» [37]. Помимо того, Борецкий передал царю «от митрополии киевская» «благословения пресвятого и живоприемного гроба владычня, иже в Иерусалиме». Прямое сближение и едва ли не отождествление Киева и Иерусалима усиливает, таким образом, звучание формулы «Русь – Израиль».

В первой половине XVII в. ссылки на Израиль, Сион и Иерусалим поставлены в центр идентификации православного населения Речи Посполитой в сочинениях в высшей степени эрудированного православного книжника Захарии Копыстенского, чье влияние среди духовенства и образованной части русинского общества Речи Посполитой общества было, судя по всему, весьма велико [38].

В своем написанном в 1616 г. (втором) предисловии к Часослову Копыстенский обращается к православным «пользователям» этой массово востребованной книги: «правовверный Христианине, и всяк благоговейный читателю, от нарочитых мест в России Кийовских, сиречь от Лаври Печерския Кийовския» [39], подчеркивая, что молитвы Часослова были составлены в свое время в Иерусалиме. Далее он пишет о поклонении на Восток, где «отечество *наше* [курсив мой. – М. Д.] райское», куда нужно обращать алтарной частью всякий храм, откуда солнце зримо освещает вселенную и откуда следует принять и «облобызать» всякое благочестие. Именно там находится Церковь иерусалимская с первым троном Христа Спасителя; оттуда, как прежде от Синайской горы, мир принял завет новой благодати; там явился Господь, воплотившись и дав роду человеческому свободу; оттуда пришли церковные таинства. Этот риторический ряд достигает

кульминации в утверждении «И да просте реку: оттуду якоже от источника приснотекущаго, по богогласному пророку, от Сиона изыде закон, и слово Господне от Иерусалима», во весь мир излились «реки богословия». Там началась Церковь, оттуда пришли апостолы, там были побеждены ереси, и «Иерусалимская церковь» одна «от ереси чиста пребываше» [40]. Сион («мать градов верный Сион») назван городом праведным, а Иерусалимская Церковь — «мать церквам». Киевская земля оказывается тесно связанной именно с христианством «восточным» — апостол Андрей «там дела свершил», стал первым епископом в Константинополе, «вселенные до конца проходя», «Киевских берегов доспех». Константинополь предстает мостом между Иерусалимом и Киевом. На берегах Днепра апостол Андрей поставил крест, утвердил веру, пророчествовал о будущем подъеме Киева, что потом и сбылось («еже в роде нашем российском, в времена самодержца Владимира. Иже второй равноапостольный Константин нам наречется») и «якоже многосветлое оутро с своими народы [41], не скоудне крещением святым сподобися» [42].

Святой князь Владимир причтен к избранным от Бога и осиян светом благочестия, идущим с востока. Он принял от константинопольских патриархов отеческое наследие, «себе и род свой тогдашний и будущий тому, а не иному престолу в покорение и послушание предающе, яко главе и матери своей» [43]. Копыстенский подчеркивает, что именно Константинопольскую Церковь император Юстиниан считал «всех церквей главою», а Лев и Анфим, «августове царе», «исповедуют ю материю всех христиан православных, и председиение ей оузаконяют»; а Лавра как ставропигия повинуется константинопольскому престолу.

Дав ряд разъяснений о том, как оберегать чистоту веры от еретиков и хранить молитвенные правила, Копыстенский завершает свое сочинение темой единства Иерусалима и Константинополя и Церквей, с ним связанных; мы смотрим на восток и «церкви же Константинопольской, матери своей, ей же мы Росси подлежим, непременно повнуемся [sic! — М. Д.]. Яже с первородной *иерусалимской* во всем согласуется» [44]. Таким образом, Константинополь верно хранит наследие Иерусалима, в котором пребывает источник нашей веры и, по логике Копыстенского, ядро нашей (как мы бы теперь сказали) коллективной идентичности.

Итак, во-первых, в этом тексте, предназначенном не для келейного, а для широкого чтения, «восток», в центре которого Сион и Иерусалим, для православных Речи Посполитой — главное «место памяти».

Во-вторых, хотя «места памяти» такого типа не принято называть «национальными» или «протонациональными», они осмысливаются как инструмент выражения идентитарного «мы-чувства». И в данных текстах коллективная идентичность православных жителей будущих украинско-белорусских земель понимается как церковно-религиозная, конфессиональная, а не как светская и «этнонациональная».

Те же мотивы много более подробно развиты Копыстенским в сочинении начала 1620-х гг. — в «Беседах на деяния апостолов» [45].

Книгу открывает обращение архимандрита Киево-Печерской лавры Елисея Плетенецкого к «пресветлому, правоверному и православному Российскому Родови Священного и Мирскаго съсловия» [46]. Но в данном случае нас интересует не объем понятия «российский род», который вряд ли оставлял за своим порогом «русских» Московского государства, а то, каковы атрибуты, какова коллективная идентичность этого «российского рода» и как конфессиональное соотносится с неконфессиональным в определении его границ. Ответ на этот вопрос мы находим в помещенном вслед за обращением Плетенецкого пространном Предсловии Копыстенского. В нем он выстраивает церковную генеалогию тех, кого включает в круг «мы».

Он начинает со ссылки на пророка Захарию: «Отбегайте от лица севера, глаголет Господь, зане от чотыр ветр небесных съберу вы, глаголет Господь. В Сион възвращайтесь живущии в дщери Вавилонстей» [47] (Зах. 2, 6–7). Это точная цитата из церковнославянского текста Библии [48]. Большой ошибкой было бы интерпретировать сочинение Копыстенского, основываясь на синодальном переводе Библии («Эй, эй! бегите из северной страны, говорит Господь: ибо по

четырем ветрам небесным Я рассеял вас, говорит Господь. Спасайся, Сион, обитающий у дочери Вавилона»). Важно заметить, что славянский текст Библии, как и это сочинение Копыстенского, говорят о «собрании», а не о «рассеянии» истинно верующих; о «возвращении» в Сион тех, кто «живет» у дщери Вавилонской, а не о спасении Сиона. И именно данная глава из книги пророка Захарии образует контекст, необходимый для адекватного понимания высказываний Копыстенского. У З. Копыстенского речь идет о том, что «множество человеческое», под защитой посланного Богом-Саваофом ангела, вселится в Иерусалим, и сам Господь окажется среди этого «множества», служа ему оборонительной «огненной стеной». Именно поэтому нужно «вернуться в Сион» из-под власти дщери Вавилонской. Господь да пребудет посреди «душ Сиона» [49], «и прибегут языцы мнози к Господу в тои день, и будут ему в люди, и вселятся посреде тебе. И разумеши яко Господь вседержитель посла мя к тебе» (Зах. 2, 10–11, по тексту Острожской Библии [50]). А в следующем стихе речь уже идет о том, что Бог «закононаследит Иоуду, оучастие его на святую землю, и изволит еще Иерусалиму» (Зах. 2, 12) [51].

Как мы видим, в данном фрагменте и Сион, и Иерусалим представлены православной аудитории Речи Посполитой как центральные «места памяти» их религиозной коллективной идентичности. Более того, в «святой земле» вокруг Сиона и Иерусалима должно собраться «человеческое множество» с «севера», рассеянные и угнетенные истинные «люди Господа». Как все это понимать и интерпретировать? По строгому счету, ответа на этот вопрос пока нет. Исследовательская почва еще не подготовлена для того, чтобы адекватно квалифицировать подобные повороты и «ходы» в рассуждениях Копыстенского. Возможно, мы имеем дело с еще одним выражением идеи собирания «православной Руси» / «российского рода» в единое целое... Но для нашей статьи актуальна не эта идея, а тот факт, что «местом памяти», долженствующим конденсировать дискурсы идентичности читателей, к которым обращена книга (а это, напомним, все православные Восточной Европы), становятся Сион и Иерусалим, соответственно, конфессиональные мотивы конструируемого самосознания православных жителей Речи Посполитой и Московской Руси, взятых как единое церковное сообщество.

Канва дальнейших рассуждений Копыстенского такова. Дух Божий сначала носился над водами, потом снизошел на скрижали Моисеевы, затем – на пророков, а потом сошел на Сионе в Иерусалим и воплотился «в сердцах плотяных» апостолов, а не на камне (как в скрижалях). После воскресения и вознесения Христа Дух Святой окормил апостолов, а с ними «учение истины» стало «испускаться» из Иерусалима по всей вселенной... Так сбылось пророчество от «князя пророков» Исая: из Сиона – закон, из Иерусалима – благодать. И слово Господне – из Иерусалима. Тайны и возвещения Нового Завета, таким образом, распространились – и от Сиона, и от Иерусалима – по всей вселенной. Далее следует тема смерти и воскресения Господня в Иерусалиме, с которого началась проповедь христианства среди всех «языков». И снова звучит мысль, что альфа и омега в истории христианского мира – Иерусалим. Церковь «наша», таким образом, началась в Иерусалиме, возглашает Копыстенский («отнюду же Иерусалимская церковь матерю бысть и есть всех по всем мире православных церквий»), а после пространно и витиевато пишет о святом городе Иерусалиме, где все «наше» черпает свои истоки.

У Копыстенского мы встречаем также фразу, которую можно понять как выпад против Рима: «церковь излиася, все народы имут церкве», да «не прельщает» нас никто. Но главное в том, что именно начальная, «Иерусалимская», церковь «есть истиннаа, сиа есть кафолическаа, яже начатся от Иерусалима, дойде до нас, и тамо есть, и здесь. Не да от онюду отидеть, за zde приидет: възрасте, не преиде» [52]. Обратим внимание на последние слова: вовсе не в том дело, что оттуда церковь «отидеть», а сюда «приидет». Нет, она «възрасте», а не была перенесена. Киев связан с Иерусалимом не через *translatio*, но как часть с целым, соответственно, верующие Киевской митрополии своей религиозной столицей, своим как бы престольным градом имеют Иерусалим.

Развивая эту тему, Копыстенский пишет, что и с востока, и с запада, и с юга обращаются в Иерусалим, как это видно, в частности, из деяний апостолов и посланий апостола Павла к

Римлянам и Галатам. Именно в Иерусалиме пребывают «доселе чудеса преславная и различные благодати Божия въ утверждение правоверных бывають», «здесь Гроб Господень», здесь видны стопы Господа, здесь в великую субботу загорается огонь, и «святой свет на Гробе Христовом виден бывает и внутрь Гроба исполняет, и кадила вокруг возгораются, и светло светят»; патриарх же «с многим народом» троекратно обходит гроб и славословит Христа Спасителя и заходит в Гроб Господень, и зажигает там свечу белого воска, потом выходит, другие зажигают свои свечи от его свечи [53]; там Успение Богоматери и там же гроб ее. «Но что еще реку яко в Иерусалиме православная вера яже от начала» сохраняется через семь вселенских соборов, «и до ныне якоже и Грекове ныне, и мы, Россове [курсив мой. – М. Д.], с ними исповедующе неподвижно и непреложно сдержим». В Иерусалиме же пребывает «непреложно» и православный патриарх, «истинный пастырь и наместник Христов», восприемник брата Господня Иакова, первого епископа Иерусалимского, и «ему же сполверны мы, россове» [54]. Там же, в Иерусалиме, было много преподобных отцов, мучеников, исповедников православия, монашествующих. И каждый год на соборы от всех патриарших диоцезий «множество людей правоверных тамо приходят, не оскудевают отцы преподобные», и «растет и множится *тамо* православие *наше*» [55]. Центр «нашего» для Копыстенского – Иерусалим.

Продолжая с большим подъемом свои рассуждения об Иерусалиме как истоке и средоточии православной веры, Копыстенский подводит к тому, что «по многих же летех благоволи Бог прийти томуже свету Евангелия Святого и в Россию» [56]. За этим у него следует легенда об Андрее Первозванном, который, будучи ведом Святым Духом, «пришед zde в царствующий тогда градъ Киевъ, и благославив и прорек ту вере христианской въсиати», помолился, чтобы сбылось реченное, и оно сбылось: «В лета бо милости Божия исполнена, монархи российского Володимера, въсия Православная вера, въсияша преподобнии Отцы, и просветиша *Россию* своим житием и чудодействы» [57].

Как прежде на скрижалях, так теперь «типарским художеством» передаются богодухновенные тексты. И Параклит Дух Святой «оутеши паки *народ Славенороссийский*, внегда дарова нам» книгу апостольских деяний, истолкованных Иоанном Златоустым [58], которая «есть хроника христианства перваго, како родове [59] в мире Христа познаша и в онъ оувериша» и на основе которой (а не «монархии властью» [60]) нужно устраивать жизнь церковную. Как раньше христианство росло, так «христианству *нашему* [курсив мой. – М. Д.] сице ныне расти и множиться подобает» [61]. Копыстенский продолжает фразой, имеющей особое значение для предпринятого нами анализа: «и мы, *Россове*, въсхотем и подвигнемся на тоезде житие възйти», шествуя по апостольским стопам, так как «наше племя» пребывает и в Сионе, и в Иерусалиме – «имамы бо и в Сионе племя, и в Иерусалиме сродных еже в вере нашей, и блажени есмы за сие» [62]. Она ярко и однозначно демонстрирует, что «племя» у Копыстенского есть именно религиозное сообщество, в которое органично вписаны русские («россове»), составляющие, таким образом, одну из ветвей широкого конфессионального сообщества. Сион и Иерусалим, поняты и как реальные, и как метафизические единицы, оказываются в центре конфессиональной ментальной карты, которая покрывает «русских» как группу людей, объединенных именно церковно-религиозной идентичностью.

К нашему исследовательскому «удобству и удовольствию» Копыстенский более или менее пространно объясняет, что он имеет в виду. Он апеллирует к вполне релевантным для нашей проблематики строкам из пророка Исая, опираясь на текст Острожской Библии: «...блажен иже имат племя в Сионе и оужици [63] в Иерусалиме» [64]. Именно там, продолжает Копыстенский, Святой Дух, сойдя на Сион, даровал людям веру; именно оттуда апостолы распространили ее по всей вселенной, «и на сию [65], якоже прежде рех, принесоша» и «юже мы цело сдержаже, *племя и род единовѣрный* [курсив мой. – М. Д.] в Иерусалиме имамы, отнюду же *нам* [курсив мой. – М. Д.] начало и исход. Тамо и обращение *наше* [курсив мой. – М. Д.] да

бывает выну» [66]. Трудно представить себе более ясную декларацию: наше «племя» как конфессиональное сообщество ведет свое происхождение из Иерусалима.

Копыстенский призывает хранить эту пришедшую из Сиона и Иерусалима веру. Она противопоставлена вере, пришедшей с севера: «Съхраним оубо сию от Сиона и Иерусалима изшедшую веру: бегаймо Севера и в Сион тецемо» [67], где нам предречено спастись (тут Копыстенский ссылается на третью главу книги пророка Иоила). Обращение к библейскому тексту снова помогает понять, о чем идет речь у Копыстенского. В трех очень кратких главах книги Иоила – о том, что после периода опустошений и бедствий, обрушившихся на Иудею, наступит день Господень, когда «как утренняя заря» распространится «по горам народ многочисленный и сильный, какого не бывало от века и после того не будет в роды родов», от него не будет спасения никому; «вид его как вид коней, и скачут они как всадники; скачут по вершинам гор как бы со стуком колесниц, как бы с треском огненного пламени, пожирающего солому, как сильный народ, выстроенный к битве» (Иоиль 1, 2, 4–5); всадники, ведомые Господом, наводят ужас на жителей страны, «и тогда возревнует Господь о земле своей и пощадит народ свой», которому Бог обещает послать «хлеб, и вино, и елей, и будете насыщаться ими, и более не отдам Вас на поругание народам» (Иоиль. 2, 19). Возникает здесь и звучавшая прежде тема «севера»: «И пришедшего от севера удалю от вас», этого таинственного врага не нужно будет бояться, а «чада Сиона» возрадуются, станут процветать и пр. А в третьей главе, на которую напрямую ссылается Копыстенский, говорится: «народ Мой» будет отмщен. Господь возвестит: «Провозгласите об этом между народами, приготовьтесь к войне, возбудите храбрых; пусть выступят, поднимутся все ратоборцы. Перекуйте орала ваши на мечи и серпы ваши – на копья; слабый пусть говорит: “я силен”. Спешите и сходитесь, все народы окрестные, и соберитесь; туда, Господи, веди Твоих героев» (Иоиль. 3, 9–11). Грядет решающая битва, «и возгремит Господь с Сиона, и даст глас свой из Иерусалима; содрогнутся небо и земля; но господь будет защитой для народа Своего и обороною для сынов Израилевых»; «и будет Иерусалим святынею, и не будут уже иноплеменники проходить через него» (Иоиль. 3, 16, 17), «а Иуда будет жить вечно, и Иерусалим – в роды родов. Я смою кровь их, которую не смыл еще, и Господь будет обитать на Сионе» (Иоиль. 3, 20–21).

Пророчество Иоила невозможно не принять как прямое продолжение и толкование того, что написано самим Копыстенским в Предсловии, и библейский контекст позволяет увидеть, насколько и в каком смысле Сион и Иерусалим рассматриваются как «места памяти» Руси – Израиля. Мы, однако, оставляем в стороне вопрос о связи между текстом Копыстенского, его библейскими аллюзиями и конфликтами 1620-х гг. между поднимающимся казачеством и польским государством.

В своем возвещаемом пророком Иоилем «течении к Сиону» православные («истинный Израиль»!) могут, как полагает Копыстенский, опереться на Иоанна Златоуста, архиепископа константинопольского, чьи беседы были тогда изданы Лаврой. И в данном отношении Иерусалим и Константинополь связаны воедино.

Далее у Копыстенского речь заходит о Константинополе как втором Риме: данное Иоанну Златоусту дано и его преемникам «доныне в Новом Рыме Константинополи» [68]. Но ведь Киево-Печерская Лавра напрямую подчинена Константинополю. И изложение переключается на киевских князей и наследующих им православных властителей, которые «в России оумирали». Среди них почетное место занимает и спонсор издания Константин Долмат, которого славят в Киеве и Вильно. В Киеве «славят его и побожне почитает и Лавра Печерская Киевская» и «выславляет его и выхваляет весь народ православный российский миле и солодко, розчитуючи собе побожную его памятку и щедрость ку хвале Божой» [69].

Далее в текст Копыстенского вторгается вполне «этнокультурная» терминология: обращаясь к читателям, он заявляет, что к ним приходит вселенский учитель Златоуст, «якоже прежде ризою *славенскою* омилиий на послания святого апостола Павла оболчен. Сице и ныне

бляграницею *сарматскою* [курсив мой. – М. Д.] омилий на деяния святых апостол оукрашен... 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 Чехове, Моравляне, Гарватове и вся широковластнаа Сарматиа възлюби и притяжи их. И все Православнии сию святую... любезне приемлете книгу» [70].

Отметим попутно, что «россове» из «Яфетова племени» в данном тексте не могут не включать русских из Московской Руси. И, как следует из прежних разделов Предсловия Копыстенского, религиозно-идентитарными «местами памяти» «россов» из Московской и Польско-Литовской Руси (как и всех православных) выступают Иерусалим и Сион.

Таким образом, два изученных нами сочинения Захарии Копыстенского содержат, с одной стороны, представления о Руси как конфессиональной общности, «истинном Израиле», в центре которого Сион и Иерусалим; «Израиль» понят как объединение *правоверных*, исповедующих истинного Бога и связанных с ним заветом. Это ни в коем случае не этнос. С другой стороны, в тех же текстах присутствуют этнизированные представления о «яфеторусском племени». Язык конфессиональной идентичности в данном случае переплетается с языком «этнической» принадлежности, как это весьма часто случалось в текстах православной культуры Речи Посполитой того времени [71].

Однако тем, что эти два языка переплетаются, особенности построения протонациональных дискурсов православной культуры Речи Посполитой и Московской Руси в раннее Новое время никак не ограничиваются. Во-первых, во многих текстах «русское» оказывается открытым, эксплицитным конфессионимом, а во-вторых, в еще большем количестве текстов имплицитное конфессиональное наполнение дискурса «русскости» выявляется из соответствующих контекстов. Представления о Руси как Израиле, а также о Сионе и Иерусалиме как «местах нашей русской памяти», охарактеризованные в данной статье, – один из частных случаев выявленного феномена, суть которого состоит во внеэтническом и вненациональном понимании идентичности сообществ, которые мы (по ошибке) видим как этнические, протонациональные, ранненациональные или даже национальные.

Наряду с этим в православной культуре Речи Посполитой мы встречаемся, конечно, и с привычными нам дискурсами этнического понимания «русскости», на которых в 90 случаях из 100 и сосредотачивается внимание исследователей, пишущих о рождении восточнославянских наций. Такая диспропорция в построении исследовательских анкет приводит к существенному искажению общей картины становления дискурсов «национального» в Восточной Европе.

Почему в двух первых случаях мы обнаруживаем конструкты, кардинально отличающие православную Русь Восточной Европы от латинских культур Запада, пока не объяснено. Это дело будущего [72]. Еще одна важная перспектива исследований в данной области – изучение корреляций между постоянно встречающимся конфессиональным значением ссылок на «русское» и складыванием представлений о «триедином русском народе», а также политологом, апеллирующих в XVII в. к идее единства Руси.

[1] В данной статье использованы результаты проекта «Символическое поведение в Средние века и раннее Новое время», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2018 г.

[2] При этом нужно постоянно иметь в виду, что культуре Московской Руси, как это ни неожиданно, чуждо понятие «русский народ», которое было бы эквивалентом *natio* или *gens Ruthenorum*. См. об этом: *Ерусалимский К. Ю.* Понятия «народ», «Росия», «Руская земля» и социальные дискурсы Московской Руси конца XV–XVII вв. // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – новое время / под ред. М. В. Дмитриева. М., 2008. С. 137–169. Здесь см. также дискуссию по докладу К. Ю.

Ерусалимского, С. 170–179. См. также: *Erusalimsky K. The Notion of People in Medieval and Early-Modern Russia // Sensus Historiae. Studia interdyscyplinarne. 2011/2. Vol. 3. P. 9–34.*

[3] Историей мы называем то, что на самом деле является совокупностью «мест памяти»; этот тезис П. Нора стал особенно влиятелен после монументальной многотомной публикации под его руководством, см.: *Les Lieux de mémoire / sous la dir. de P. Nora*. Небольшая часть включенных в нее статей переведена на русский язык, см.: *Нора П., Озуф М., де Пюимеж Ж., Винок М. Франция-память / пер. Д. Хапаевой. СПб., 1999*; здесь особенно см. статью П. Нора: *Нора П. Между памятью и историей*. См. также: *Nora P. Memoire collective // La Nouvelle Histoire / ed. J. Le Goff. Paris, 1978. P. 398–401*. С точки зрения такого подхода нация есть тоже одно из «мест памяти» (один из разделов серии так и назван: *La Nation. Vol. 1–3 / sous la dir. de P. Nora. Paris: Gallimard, 1986 (= Les lieux de memoire. II. 1–3)*). О национальной идентичности как совокупности субъективных «мест памяти» см., в частности: *Lieux de mémoire et identités nationales / publ. par P. den Boer et W. Frijhoff. Amsterdam University Press, 1993*. Память и мифологии, касающиеся «национального», – часть более общего феномена, претендующего на объективность конструирования истории. Об этом см. в первую очередь: *Савельева И. М., Полетаев А. В. Знание о прошлом: теория и история. В 2 т. Т. 1: Конструирование прошлого. СПб., 2003*; *они же. «Историческая память»: к вопросу о границах понятия // Феномен прошлого / отв. ред. И. М. Савельева, А. В. Полетаев. М., 2005. С. 170–220*; *Эксле О. Г. Культурная память под воздействием историзма // Одиссей. М., 2001. С. 176–198*. О данной проблематике очень хорошо написал и Ж. Ле Гофф, см.: *Le Goff J. Histoire et mémoire. Paris: Gallimard, 1988. P. 105–177* (в частности: “*La mémoire est un élément essentiel de ce qu’on appelle désormais l’identité individuelle ou collective, dont la quête est une des activités fondamentales des individus et des sociétés d’aujourd’hui, dans la fièvre et l’angoisse. Mais la mémoire collective est non seulement une conquête, c’est un instrument et objectif de puissance. Ce sont les sociétés dont la mémoire sociale est surtout orale ou qui sont en train de se constituer une mémoire collective écrite qui permettent le mieux de saisir cette lutte pour la domination du souvenir et de la tradition, cette manipulation de la mémoire*”. P. 174–175). См. также: *Репина Л. П. Вызов постмодернизма и перспективы новой культурной и интеллектуальной истории // Одиссей 1996. М., 1996. С. 25–38*; *Зверева Г. И. Понятие «исторический опыт» в новой философии истории // Теоретические проблемы исторических исследований. М., 1999. Вып. 2. С. 104–117*; *Время, история, память: историческое сознание в пространстве культуры / под ред. Л. П. Репиной. М., 2007*; *Halbwachs M. The Collective Memory. N. Y., 1950*; *Berkhofer R. F. Beyond the Great Story. History as Text and Discourse. Harvard University Press, 1995*; *Хаммон П. История как искусство памяти / пер. с англ. В. Ю. Быстрова. СПб., 2003*; *Лоуэнталь Д. Прошлое – чужая страна / пер. с англ. А. В. Говорунова. СПб., 2004*; *Рикер П. Память, история, забвение. М., 2004*.

[4] Гипотеза о том, что конфессиональная специфика византийско-православных вероучительных традиций (в отличие от традиций «латинского» христианства) препятствовала формированию этнонациональных дискурсов, поддерживая и развивая *вместо* них дискурсы христианско-имперского универсализма стала стартовой точкой проекта «Confessiones et nationes» ЦУБа Истфака МГУ и его партнеров в 2004–2011 гг., см.: www.hist.msu.ru/Labs/UkrBel; опубликованы книги: *Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – новое время; Confessiones et nationes. Discours identitaires nationaux dans les cultures chrétiennes: Moyen Âge – XX [e] siècle / textes réunis par M. Dmitriev et D. Tollet. Paris: Honoré Champion éditeur, 2014*; и ряд статей. Эта гипотеза перекликается с более или менее распространенным утверждением, что генезис наций и национализмов не может быть понят без должного учета роли Библии и иудео-христианской традиции в целом; см., напр.: *Hastings A. The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism. Cambridge University Press, 1997* (см. особенно гл. “Religion further considered”). Гастингс, в частности, справедливо пишет: “*The nation and nationalism are both, I wish to claim, characteristically Christian things which, in so far as they have appeared elsewhere, have done so within a process of westernization and of imitation of the*

Christian world, even if it was imitated as western rather than as Christian” (P. 186); *“Christianity has of its nature been a shaper of nations, even of nationalisms; Islam has not, being on the contrary quite profoundly anti-national”* (P. 187).

[5] См. определение дискурса, опирающееся на наследие М. Фуко: «Дискурс – это отложившийся и закрепившийся в языке способ упорядочения действительности, способ видения мира, выражаемый в самых разнообразных, не только вербальных, практиках, а следовательно, не только отражающий мир, но и его проектирующий и сотворяющий. Иначе говоря, понятие «дискурс» включает в себя общественно принятые способы видения и интерпретирования окружающего мира и вытекающие из именно такого видения действия людей и институциональные формы организации общества». См.: *Миллер А. И.* «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.). СПб., 2000. С. 14. М. Фуко показывал, что дискурс есть совокупность всего высказанного, и с этой точки зрения дискурс – это текст, взятый непременно в широком контексте; и каждый текст есть элемент дискурса, а потому должен бы рассматриваться в связи с другими частями дискурса.

[6] См.: *Гуревич А. Я.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990.

[7] Тема «истинного Израиля» – неизбежная и фундаментальная тема христианской мысли и христианского самосознания. См. классический труд в этой области: *Simon M.* Verus Israël. Les relations entre juifs et chrétiens dans l’empire romain (135–425). Paris, 1983 (см. первое издание: 1948).

[8] См., напр.: “Gottes auserwählte Völker“. Erwählungsvorstellungen und kollektive Selbstfindung in der Geschichte / hg. von A. Mosser. Frankfurt a. M., 2001; Protestantism and National Identity: Britain and Ireland, c. 1650 – c. 1850 / ed. by C. Tony and I. McBride. Cambridge, 1998; *Gordon B.* Protestant History and Identity in Sixteenth-Century Europe. Vol. I–II. Aldershot: Scolar Press, 1996; *Groenhuis G.* Calvinism and National Consciousness: the Dutch Republic as the New Israel // Britain and the Netherlands. Vol. VII / ed. by A. C. Duke and C. A. Tamse. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981. P. 118–133; *Haller W.* Foxe’s Book of Martyrs and the Elect Nation. London: John Cape, 1963; *Helgersen R.* Forms of Nationhood. The Elizabethan Writing of England. Chicago: The University of Chicago Press, 1992; *Hill Ch.* Antichrist in Seventeenth-Century England. London: Oxford University Press, 1971; Many are chosen: Divine Election and Western Nationalism / ed. by W. R. Hutchison and H. Lehmann, eds. Trinity Press International, 1994.

[9] *Yardeni M.* La notion de peuple élu dans le patriotisme français du XVIe au XVIIIe siècle // *Yardeni M.* Enquêtes sur l’identité de la “nation France”. De la Renaissance aux Lumières. Paris: Champ Vallon, 2004. P. 112–125; *Strayer J.-Ph.* France: The Holy Land, the Chosen People and the most Christian King” // Action and Conviction in Early Modern Europe. Essays in Memory of E. H. Harbison / ed. by Th. Rabb and J. Seigel. Princeton, 1969. P. 3–16; *Menache S.* Les Hebreux du XIVe siècle: la formation des stéréotypes nationaux en France et en Angleterre // Ethno-Psychologie. 35(1980). P. 55–65.

[10] См. сноску 21.

[11] См. особенно: *Ефимов Н. И.* Русь – Новый Израиль. Теократическая идеология своеземного православия в допетровской письменности. Казань, 1912; *Stupperich R.* Kiev – das zweite Jerusalem. Ein Beitrag zur Geschichte des ukrainisch-russischen Nationalbewusstseins // Zeitschrift für slavische Philologie. 12 (1935). S. 332–354; *Данилевский И. Н.* Мог ли Киев быть новым Иерусалимом? // Одиссей 1998. М., 1999. С. 134–150; *Ричка В.* Эрусалим у політичній культурі та релігійній традиції українського середньовіччя // Jews and Slavs. Vol. 7 / ed. by W. Moskovich, L. Finberg, and M. Feller. Jerusalem—Kyiv, 2000. P. 19–28. См. в контексте данной темы также: *Успенский Б. А.* Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси. М., 2000; в ней Б. А. Успенский попытался объяснить, почему литургические чтения в память о свв. Борисе и Глебе приравнивали их к библейским персонажам.

[12] См. сноску 14.

- [13] Подробный обзор историографии на этот счет дан в: *Дмитриев М. В., Шпирт А. М.* Идентичность Руси и «руси» в письменных памятниках украинско-белорусской православной культуры XV–XVII вв.: историографические заметки // Нарративы руси конца XV – середины XVIII в.: в поисках своей истории (= Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени. Кн. 2) / отв. сост., отв. ред. серии А. В. Доронин. М., 2018. С. 332–383.
- [14] См.: *Ефимов Н. И.* Русь – Новый Израиль; *Кононов А. Б.* «Богоизбранный новый Израиль»: к вопросу о формировании средневековых представлений о Русском государстве как о царстве «нового Израиля» // Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы / под ред. М. В. Дмитриева. М., 2011. С. 125–145; *он же.* Композиция «Шествие к небесному Иерусалиму» на иконе «Страшный суд» из Национального музея Швеции (источниковедческие проблемы): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2007; *он же.* Представления о Русском государстве как «новом Израиле» и их отражения в памятниках литературы, живописи и архитектуры XVI в. // Историческое обозрение. Вып. 6. М., 2005. С. 38–48; *Raba J.* Moscow – the Third Rome or the New Jerusalem? // *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte.* 50 (1995). S. 297–307; *Rowland D.* Moscow – The Third Rome or the New Israel? // *Russian Review.* 55 (1996). P. 591–614; *id.* Biblical Military Imagery in the Political Culture of Early Modern Russia: The Blessed Host of the Heavenly Tsar // *Medieval Russian Culture. Vol. 2* / ed. by M. Flier and D. Rowland. Berkeley, University of California Press, 1994. P. 182–212; *Stökl G.* Der zweite Salomon. Einige Bemerkungen zur Herrschaftsvorstellungen im alten Russland // *Stökl G.* Der Russische Staat im Mittelalter und Früher Neuzeit. Wiesbaden, 1981. S. 89–97; *Vodoff W.* L'idée impériale et la vision de Rome à Tver', XIVe – XVe siècles // *Roma, Constantinopoli, Mosca* / ed. by P. Catalano and P. Siniscalco. Napoli, 1983. P. 475–493; *id.* Princes et principautés russes (Xe – XVIIe siècles). Northampton: Variorum Reprints, 1989; *Корневский А.* «Новый Израиль» и «Святая Русь»: Этноконфессиональные и социокультурные аспекты средневековой русской ереси жидовствующих // *Ab Imperio*, 2001. № 3. С. 123–142.
- [15] *Федотов Г. П.* Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991; *Аверинцев С. С.* Византия и Русь: два типа духовности. I: Наследие священной державы // *Аверинцев С. С.* Другой Рим. Избранные статьи. СПб., 2005. С. 315–338 (первоначально опубликовано в: *Новый мир.* 1988. № 7); *Дмитриев М. В.* «Святая Русь» в русском фольклоре XIX в. // *Prospice sed respice.* Проблемы славяноведения и медиевистики: Сб. научных статей в честь 85-летия профессора Владимира Александровича Якубского. СПб., 2009. С. 181–202; *он же.* Парадоксы «Святой Руси». «Святая Русь» и «русское» в культуре Московского государства 16–17 вв. и фольклоре 18–19 вв. // *Cahiers du monde russe.* 53 (2–3), avril-septembre 2012 (numéro spécial: L'invention de la Sainte Russie. L'idée, les mots, les images / sous la dir. de V. Berelowitch et O. Medvedkova). P. 319–331; *Dmitriev M. V.* La «Sainte Russie» des textes folkloriques russes: un concept «national» ou confessionnel? // *Confessiones et nationes. Discours identitaires nationaux dans les cultures chrétiennes.* P. 217–238; *id.* La «Sainte Russie» et la chrétienté // *La chrétienté dans l'histoire. Une notion mouvante* / Textes réunis par Nicole Lemaitre. Préface de Philippe Capelle-Dumont. Postface de Jean-Robert Armogathe. Paris: Editions Parole et Silence / Collège des Bernardins, 2014. P. 105–127.
- [16] *Соловьев А. В.* «Святая Русь» (очерк развития религиозно-общественной идеи) // Сб. русского археологического общества в Королевстве СХС (1927). С. 77–113 (см. англ. перевод: *Holy Russia. The History of a religious-social idea* / ed. by D. Cizevsky (= Musagetes. Contributions to the History of Slavic Literature and Culture. XII). Mouton, 1959; *Soloviev A. V.* Helles Russland – Heiliges Russland // *Festschrift für Dmytro Čyževskyj zum 60. Geburtstag.* Berlin, 1954. S. 282–289. После Соловьева к той же теме обратился М. Чернявский, см.: *Cherniavsky M.* Holy Russia: A Study in the History of an Idea // *American Historical Review.* 63 (April 1958). P. 617–637; *id.* «Holy Russia» // *Cherniavsky M.* Tsar and People: Studies in Russian Myths. New York: Random House, 1969. P. 101–127.

[17] Федотов Г. П. Стихи духовные. С. 95–96: «Есть у певца слово, которое удовлетворяет признакам понятия Церкви по его внутреннему звучанию, не имея ничего церковного по форме и по происхождению. Это слово Русь, «святая Русь». Национальное имя народа сливается для певца с пределами христианского мира и, следовательно, с пределами Церкви».

[18] Лихачев Д. С. Национальное самосознание Древней Руси. Очерки из области русской литературы XI—XVII вв. М.; Л., 1945; Cherniavsky M. Russia // National Consciousness, History, and Political Culture in Early-Modern Europe / ed. by O. Ranum (=The Johns Hopkins Symposia in Comparative History). The Johns Hopkins University Press, 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. 26 (1979). P. 263–382; Bushkovitch P. The Formation of a National Consciousness in Early Modern Russia // Harvard Ukrainian Studies. X (1986). No. 3/4. P. 355–376; Stökl G. Christianisierung, Nationenbildung und Reichsidee // Tausend Jahre Christliche Rus'. Wien-Innsbruck: Tyrolia-Verlag. 1993. S. 46–52; Auerbach I. Identity in Exile: Andrei Mikhailovich Kurbskij and National Consciousness in the 16 [th] Century // Московская Русь (1359–1584): культура и историческое самосознание / под ред. А. М. Клеймола и Г. Д. Ленхофф. М., 1997. P. 11–25; Franklin S. The Invention of Rus(sia)(s): Some Remarks on Medieval and Modern Perceptions of Continuity and Discontinuity // Medieval Europeans. Studies in Ethnic Identity and National Perspectives in Medieval Europe / ed. by A. P. Smyth. New York, St. Martin's Press, 1998. P. 181–195; Bushkovitch P. What Is Russia? Russian National Identity and the State, 1500–1917 // Culture, Nation, and Identity. The Ukrainian-Russian Encounter (1600–1945) / ed. by A. Kappeler, Z. E. Kohut, F. E. Sysyn, M. von Hagen. Edmonton-Toronto: CIUS Press, 2003. P. 144–161; Бушкович П. Православная церковь и русское национальное самосознание XVI—XVII вв. // Ab Imperio. 2003. № 3. С. 101–117; Plokhy S. The Origins of the Slavic Nations. Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus. Cambridge University Press, 2008 (первое издание: 2006); Miller D. Saint Sergius of Radonezh, his Trinity monastery, and the formation of the Russian identity. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2010.

[19] См. наиболее существенные в этой связи исследования: Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Историко-литературное исследование. Киев, 1901 (репринт: Gregg International Publishers, 1971; его сопровождает новое предисловие проф. Х. Шедера); Schäder H. Moskau das Dritte Rom: Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slavischen Welt (= Osteuropäische Studien / hg. vom Osteuropäischen Seminar der Hamburgischen Universität. Bd. I). Hamburg, 1929; Синицына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV—XVI вв.). М., 1998; Гольдберг А. Л. К предыстории идеи «Москва – Третий Рим» // Культурное наследие Древней Руси. Истоки, Становление. Традиции. М., 1976. С. 111–116; он же. Историко-политические идеи русской книжности XVI–XVII вв.: Автореф. дис. ... д. ист. наук. Л., 1978; он же. Идея «Москва – Третий Рим» в цикле сочинений первой половины XVI в. // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 37. Л., 1983. С. 139–149; Корневский А. Кем и когда была «изобретена» теория «Москва-Третий Рим» // Ab Imperio. 2001. № 1–2. С. 87–124; По М. Изобретение концепции «Москва = Третий Рим» // Ab Imperio, 2000. № 2. С. 61–86; Hoesch E. Zur Rezeption der Rom – Idee im Russland des 16. Jahrhunderts // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. 25 (1978). S. 136–145; Kämpfer F. Die Lehre vom Dritten Rom – pivotal Moment, historiographische Folklore? // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 49 (2001). Heft 3. S. 430–441; Poe M. Moscow the Third Rome: The Origins and Transformation of a «Pivotal Moment» // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 49 (2001). Heft 3. S. 413–429; Stremoukoff D. Moscow the Third Rome: Sources of Doctrine // The Structure of Russian History. Interpretative Essays / ed. by M. Cherniavsky. New York: Random House, 1970. P. 108–125.

[20] Тихонюк И. А. «Изложение пасхалии» московского митрополита Зосимы // Исследования по источниковедению истории СССР XIII–XVIII вв. / под ред. В. И. Буганова. М., 1986. С. 45–57.

- [21] *Литаврин Г. Г.* Некоторые особенности этнонимов в византийских источниках // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976. С. 198–216; *он же.* Византийцы и славяне – взаимные представления // *Литаврин Г. Г.* Византия и славяне: Сб. статей. СПб., 1999. С. 590–602; *Ivánka E.* v. Rhomäerreich und Gottesvolk. Das Glaubens-, Staats- und Volksbewusstsein der Byzantiner und seine Auswirkung auf die ostkirchliche-osteuropäische Geisteshaltung. München: Karl Alber Verlag, 1968; *Ahrweiler H.* L'idéologie politique de l'empire byzantin. Paris: PUF, 1975; *Koder J.* Byzantinische Identität – einleitende Bemerkungen // Byzantium. Identity, Image, Influence. XIX International Congress of Byzantine Studies. 18–24 August, 1996. Major papers / ed. by K. Fledelius. Copenhagen, 1996. S. 3–6; *Kaldellis A.* Hellenism in Byzantium: The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition (= Greek Culture in the Roman World). Cambridge, 2007; *Angelov D.* Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204–1330. Cambridge, 2007; *Page G.* Being Byzantine. Greek Identity before the Ottomans. Cambridge University Press, 2008; *Malamut E.* De l'empire des Romains à la nation des Hellènes. Evolution de l'identité des Byzantins de fin du XIe au XVe siècle // Nation et nations au Moyen Age. XLIVe congrès de la SHMESP. Prague, 23–26 mai 2013. Paris: Publication de la Sorbonne, 2014. P. 165–179; *Eshel Sh.* The concept of the Elect Nation in Byzantium. Leiden-Boston: Brill, 2018.
- [22] *Pereswetoff-Morath A. A.* Grin without a Cat. I. «Adversus Iudeaos» Texts in the Literature of Medieval Russia. 988–1504. II: Jews and Christian in medieval Russia (= Lund Slavonic Monographs, 4–5). Lund, 2002; *Дмитриев М. В.* Структура антииудейского дискурса в «Просветителе» Иосифа Волоцкого и «Послании» инок Саввы (конец XV – начало XVI вв.) // Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы / под ред. М. В. Дмитриева. М., 2011. С. 101–124; *Дмитриев М. В.* Иудаизм и евреи в зеркале восточноевропейских православных и католических текстов XV–XVI вв. // Polystoria. Конфликты и диалог на Востоке и Западе Европы в Средние века / отв. ред. М. А. Бойцов, О. С. Воскобойников. М., 2017. С. 213–245.
- [23] *Баталов А. Л., Вятчина Т. Н.* Об идейном значении и интерпретации иерусалимского образца в русской архитектуре XVI–XVII вв. // Архитектурное наследство. Вып. 36. М., 1988. С. 22–42; *Бусева-Давыдова И. Л.* Об идейном замысле «Нового Иерусалима» патриарха Никона // Иерусалим в русской культуре / сост. А. Баталов, А. Лидов. М., 1994. С. 174–181; *Зеленская Г. М.* Святыни Нового Иерусалима. М., 2002; *она же.* Новый Иерусалим под Москвой. Аспекты замысла и новые открытия // Новые Иерусалимы. Перенесение сакральных пространств в христианской культуре. Материалы международного симпозиума / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2006. С. 149–152; Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2009.
- [24] Списание против люторов // Русская историческая библиотека. Т. 19. СПб., 1903. Стб. 51.
- [25] Подробнее см.: *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 (= Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени. Кн. 1) / отв. сост., отв. ред. серии А. В. Доронин. М., 2017. С. 208–209.
- [26] *Вишенский И.* Сочинения / изд. И. П. Еремин. М.; Л., 1955. С. 46.
- [27] Взгляды Вишенского на «русское» рассмотрены в: *Неменский О. Б.* Этноконфессиональная идентичность автора в сочинениях Иоанна Вишенского и Михаила Андреллы Оросвиговского // Православие Украины и Московской Руси в XV–XVII вв.: общее и различное / под ред. М. В. Дмитриева. М., 2012. С. 110–155. Наблюдения О. Б. Неменского необходимо, на наш взгляд, пополнить констатацией, что «русское» в текстах Вишенского часто имеет значение только конфессионима, а не этнонима, см.: *Дмитриев М. В.* Православное и «русское». С. 206–208, 212–213.
- [28] *Вишенский И.* Сочинения. С. 71.
- [29] «Вы же род избран, царское священство, язык свят, людие обновления... Иже иногда не людие, ныне же людие божии» (1 Петр, 2, 9–10; цит. по Острожской Библии). В синодальном переводе

Нового завета этот текст звучит так: «Но вы – род избранный, царственное священство, народ святой, люди взятые в удел... Некогда не народ, а ныне народ Божий». Очень существенно, что в Острожской Библии в последней фразе фигурируют «люди», а не «народ».

[30] Вишневский И. Сочинения. С. 207.

[31] Архив Юго-Западной России. Ч. I. Т. XII. К., 1904. С. 527.

[32] Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы. В 3 т. (далее – ВУР). Т. 1: 1620–1647 гг. М., 1954. № 33. С. 66.

[33] Это свободное переложение стиха из Иезекииля: «О, Господи Боже! Неужели ты погубишь весь остаток Израиля, изливая гнев Твой на Иерусалим?» (Иез. 9, 8), «О, Господи Боже! Неужели ты хочешь до конца истребить остаток Израиля?» (Иез. 11, 13). Мы привели здесь цитаты из синодального перевода Библии, но в церковнославянской версии, на которую опирались авторы послания, эти же тексты звучат несколько иначе: «Горе, горе! Ох, лютеее мне, Адонаю Господи! Потребляеши останки Израилевы, внегда разливаеши ярость свою на Иерусалим»; «Горе мне, лютеее мне, Адонаю Господи! На скончание ты твориши останок Израилев!» (Острожская Библия).

[34] Челобитная киевского митрополита И. Борецкого царю Михаилу Федоровичу // ВУР. Т. 1. № 22. С. 46–48. О мотиве «Русь – Израиль» в данном послании см.: *Дмитриев М. В.* Перемены в конфессиональном самосознании духовенства Киевской митрополии в конце XVI в. как фактор сближения украинско-белорусского общества с Московской Русью // *Современные проблемы изучения истории Церкви: Сб. докладов международной конференции. МГУ им. Ломоносова, 7–8 ноября 2011 г. М., 2014. С. 147–149.* Ср. иную интерпретацию: *Hodana T.* Między królem a carem. Moskwa w oczach prawosławnych Rusinów – obywateli Rzeczypospolitej (na podstawie piśmiennictwa końca XVI – połowy XVII stulecia) (= *Studia Ruthenica Cracoviensia*. Т. 4). Kraków: Scriptum, 2008. Весьма важны наблюдения над этим текстом из рецензии С. А. Борисовой на книгу Т. Ходаны, см.: *Славяноведение*. 2012. № 4. С. 85–90.

[35] ВУР. Т. 1. № 22. С. 46.

[36] Там же. С. 47.

[37] Там же. С. 48.

[38] См. о З. Копыстенском: *Завитневич В. З.* «Палинодия» Захарии Копыстенского и ее место в истории западнорусской полемики XVI и XVII вв. Варшава, 1883; *Махновець Л. Е.* Копистенський Захарія // *Махновець Л. Е.* Українські письменники. Біо-бібліографічний словник. Т. 1: Давня українська література X–XVII ст. К., 1960. С. 377–384; *Неменский О. Б.* Захария Копыстенский // *Православная энциклопедия*. Т. 19. М., 2013. С. 696–699.

[39] *Тітов Хв.* Матеріяли для історії книжної справи на Вкраїні в XVI–XVIII вв. Всезбірка передмов до українських стародруків. К., 1924. № 2 (предисловие к изданию: Часослов. К., 1617). С. 6.

[40] *Тітов Хв.* Матеріяли для історії книжної справи на Вкраїні в XVI–XVIII вв. С. 7.

[41] «Народы», т. е. «люди», как показывает стихия церковно-славянского языка.

[42] *Тітов Хв.* Матеріяли для історії книжної справи на Вкраїні в XVI–XVIII вв. С. 7.

[43] Там же.

[44] Там же. С. 11.

[45] Еже во святых отца нашего Иоана Златоустаго, архиепископа Константинопольскаго, Беседы на деяния святых апостол. К., 1624 (Экз. ОРК РГБ). Ю. Пелешенко посвятил литературоведческое эссе «Предсловию» Копыстенского, см.: *Пелешенко Ю.* «Похвала Єрусалиму» Захарії Копистеньського // *Jews and Slavs*. Vol. 7. Jerusalem-Kyiv, 2000.

[46] Беседы на деяния. С. 5. См. также: «Сего ради Пресветлый и Православный Роде Яфетороссийский, священнии и мирскаго съсловия сущий... молю оусердно... приати» (Там же. С. 6–7).

[47] Там же. С. 9.

[48] Ср. в Острожской Библии: «Отбегайте от лица севера, глаголет Господь, зане от четырь ветр небесных съберу вы, глаголет Господь. В Сион возвращайтесь живущей в дщере вавилонстей».

[49] В Острожской Библии речь идет о «душах Сиона», в синодальном переводе Библии – «о дщери Сиона».

[50] См. в синодальной версии Библии: «Ликуй и веселись, дщерь Сиона! Ибо вот, Я приду и поселюсь посреди тебя, говорит Господь. И прибегнут к Господу многие народы в тот день и будут Моим народом; и я поселюсь посреди тебя, и узнаешь, что Господь Саваоф послал Меня к тебе».

[51] См. в синодальном переводе Библии: «Тогда Господь возьмет во владение Иуду, Свой удел на святой земле, и снова изберет Иерусалим».

[52] Беседы на деяния. С. 10.

[53] Беседы на деяния. С. 10.

[54] Там же.

[55] Там же. С. 11.

[56] Там же.

[57] Там же.

[58] Там же.

[59] То есть «языки», языческие *nationes*.

[60] Возможно, здесь мы имеем дело с выпадом против Польско-Литовского государства.

[61] Беседы на деяния. С. 12.

[62] Там же.

[63] То есть «родственники», «сродники» от слова «узы».

[64] Беседы на деяния. С. 12. Ис. 31,9. Синодальный перевод Библии предлагает, однако, совершенно иное: Ассур «от страха пробежит мимо крепости своей; и князя его будут пугаться знамени, говорит Господь, которого огонь на Сионе и горнило в Иерусалиме». И это делает высказывание Копыстенского особенно релевантным.

[65] То есть «на нашу землю», «на Русь».

[66] Беседы на деяния. С. 12.

[67] Беседы на деяния. С. 12.

[68] Там же. С. 13.

[69] Там же. С. 15. Выражение «народ православный российский» нужно понимать не как эквивалент «нации», а как эквивалент слова «люди», как и в случае относящихся к Долмату слов «бодем народ наш любит, и церковь той збудовал нам».

[70] Там же. С. 16–17.

[71] Переплетение конфессионального и «этнического» в сочинениях З. Копыстенского (особенно в «Палинодии»), доходящее до замены «этнического» именно конфессиональным, хорошо показано в: *Неменский О. Б.* История Руси в «Палинодии» Захарии Копыстенского и «Обороне унии» Льва Кревзы // *Україна та Росія: проблеми політичних і соціокультурних відносин*: Зб. наук. праць. К., 2003. С. 409–434; *он же.* Воображенные сообщества в «Палинодии» Захарии Копыстенского и «Обороне унии» Льва Кревзы // *Белоруссия и Украина: История и культура. Ежегодник–2005*. М., 2006. С. 41–78; *он же.* Русская идентичность в Речи Посполитой в конце XVI – первой половине XVII вв. (по материалам полемических сочинений) // *Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – Новое время* / под ред. М. В. Дмитриева. М., 2008. С. 180–197 (здесь см. также фрагменты дискуссии по докладу О. Б. Неменского, С. 198–204); *он же.* Об этноконфессиональном самосознании православного и униатского населения Речи Посполитой после Брестской унии // *Между Москвой, Варшавой и Киевом: Сб. статей* / под ред. О. Б. Неменского. М., 2008. С. 105–113.

[72] До сих пор под этим углом не прочитаны памятники, созданные в кругу Острожской академии: книжность того консервативно-монашеского направления, к которому принадлежали не только Иван Вишенский, но и Гнат из Любарова, Иов Почаевский, Иов Княгиницкий, Исайя Копинский и др.; тексты, порожденные церковными братствами в конце XVI – первой половине XVII в. С источниковедческой точки зрения этот шаг подготовлен см.: *Мицько І. З. Острозька слов'яно-греко-латинська Акадeмія (1576–1636)*. К., 1990.

Хероним Граля

Была ли «Святая Русь» «местом памяти» руси Речи Посполитой?

Обращаясь к понятию «Святая Русь», которое представляется нам одним из ключевых для понимания «русского мира» XVI–XVII вв. [1], в попытке исторически проследить его бытование, мы вынуждены будем констатировать скупое присутствие этого понятия в источниках. Столь же важное для идеологии Русского государства, как идеологемы «Москва – Третий Рим» и «русский мир», оно обязано своей известностью литературе XIX – начала XX в. – славянофилам и ряду видных российских философов и богословов, как то: В. С. Соловьеву, А. В. Карташеву, Г. П. Федотову и др. Но основной массив приведенных ими свидетельств является поздним, притом зачастую он представляет собой литературные тексты весьма спорной датировки. Достаточно вспомнить, откуда они почерпнули именование Руси святой. Из былин.

Конечно, когда господствовало мнение, что истоки эпоса уходят в глубокое Средневековье, во времена «Владимира Красно солнышко», отождествляемого с Владимиром Великим, т. е. в X–XI вв., дискурс «Святой Руси» мог восприниматься как практически извечный. Однако спор современной историографии вокруг датировки былин заставляет нас подойти к этому вопросу более осторожно, взвешенно, особенно с учетом того, что основные известные записи былин относятся к XIX в., в редких случаях – к XVIII в. А потому использовать их как главное доказательство глубинности дискурса «Святая Русь» было бы некорректно [2].

Системным изучением понятия «Святая Русь» мы обязаны А. В. Соловьеву, который еще в 1927 г. посвятил ему отдельную работу, а в 1959 г. представил свои идеи на этот счет в развернутом виде [3]. А. В. Соловьев был убежден, что понятие «Святая Русь» первым в русской литературе (и политической мысли) артикулировал известный князь-эмигрант Андрей М. Курбский [4], притом прибегал он к нему довольно последовательно. Согласно подсчетам М. Чернявского, «Святая Русь» звучит в его произведениях девять раз в разных вариантах: «святорусская земля» (шесть раз), «святорусская империя» (два раза) и «святорусское царство» [5]. А. В. Соловьев пришел к выводу, что это была, скорее, калька с *Sacrum Imperium Romanum*. Он аргументировал его весьма ловко, ссылаясь на то, что царь Алексей Михайлович заимствовал также один из элементов титулатуры императора Священной Римской империи, а именно “*serenissimus*” («тишайший») [6].

Итак, будем исходить из того, что святорусский дискурс известен по текстам не ранее 1570-х гг. и его следует понимать как своеобразную интеллектуальную кальку, оформившуюся под влиянием латинской традиции, но не вопреки ей. Правда, А. В. Соловьев не склонен был приписывать Курбскому само это понятие, признавая первенство за былинной традицией или обиходной речью [7]. В свою очередь, М. Чернявский отрицал последнее. В святорусском дискурсе он готов был видеть следствие конфронтации «земли» (народа) и «государства» (самодержца) и соглашался с предложенной А. В. Соловьевым датировкой: рассматривал правление Ивана Грозного как кульминацию этого противостояния [8].

Логика такого умозаключения сомнительна, ибо независимо от спора по поводу датировки концепта «святости» русской земли / империи / царства, вполне правдоподобным представляется тезис о его заимствовании из политического языка нового окружения Курбского – шляхетского сословия Польско-Литовского государства, в немалой части русскоязычного. Как верно подметил К. Ю. Ерусалимский, в те же самые годы в сеймиковой инструкции шляхты киевского воеводства

от декабря 1571 г. в адрес Короны Польской была использована формулировка «святая и фалевная» [9].

Современные исследователи святорусского дискурса М. В. Дмитриев и И. Л. Бусева-Давыдова достаточно скептически относятся как к хронологическим выкладкам предшественников, так и к тезисам о заимствовании «святости» из латинской традиции или же своеобразной трансформации эпитета «светлый» в «святой» (понятие «светлый» в сходных контекстах имеет в древнерусской литературе достаточно прочную традицию, истоки которой можно найти еще в памятниках киевского периода, начиная с творчества митрополита Иллариона) и настаивают на глубоких самобытных корнях святорусского дискурса [10]. Однако их небезынтересные наблюдения не очень меняют общую картину, особенно в том, что касается его датировки. Во-первых, не во всех приведенных ими выдержках из источников речь идет о святорусском дискурсе; чаще прилагательные «святой» / «светлый» звучат в исполненных пафоса религиозных текстах, что отвечает литургической традиции Византии и Древней Руси. Особенно это прослеживается на примере эпитетов, которыми в «Слове иже на латыню» (после 1453) наделен московский князь Василий Темный: «Богоизбранный, боговозлюбленный, богопочтенный и богопросвещенный и богославный богосшественик правому пути богоустановленного закона». Видеть в них свидетельство грядущей (после падения Царьграда) «богоизбранности Российской земли» и ее правителей не приходится [11], поскольку все это достаточно органично вписывается в известную на Руси уже с XI в. практику воспроизведения конкретных элементов титулатуры византийских василевсов (в которой именно предикаты играли существенную роль) вплоть до присущих исключительно императору, согласно государственной и церковной доктрине ромеев, эпитетов типа «равноапостольный» (греч. *isapostolos*). (Правда, в отличие от императора и епископа в отношении здравствовавшего князя не употребляли предикат «святой» (греч. *hagios*).) Как точно указал А. Поппе, в древнерусской практике уже в XI–XII вв. стали заимствовать те византийские предикаты, которые акцентировали христианскость и ортодоксальность правителя, его харизматичность: боголюбивый, благоверный, правоверный, богохранимый, христолюбивый (греч. *theofilos, eugenestatos, orthodoxos, theofrouretos, christofilos*) [12]. В этом смысле «Слово иже на латыню» продолжает древнерусскую традицию, согласно которой в границах своих владений князь обладал той же властью, что и византийский император – в своих [13]. К тому же именно указанное И. Л. Бусевой-Давыдовой наличие понятия «Святая Великая Россия» во второй редакции «Послания Филофея московскому великому князю Василию Ивановичу о Третьем Риме» (1580-е гг.) и его отсутствие в первой редакции Послания и других сочинениях филофеевского цикла [14] убеждают, что именно правление Ивана IV явилось *terminus ante quem* зарождения святорусского дискурса в официальных памятниках русской письменности. Гипотеза Н. В. Сеницыной, согласно которой это дополнение из второй редакции Послания надо связывать с подготовкой к учреждению патриаршества в Москве (1591) и рассматривать в контексте борьбы с «латинством» (эту гипотезу разделяет и И. Л. Бусева-Давыдова [15]), резонна, но она отнюдь не исключает появления самого святорусского дискурса несколько раньше на волне громких преобразований (включая церковные) государственной доктрины Русского государства в правление Ивана IV – первого увенчанного царской короной московского правителя [16]. К месту будет здесь вспомнить известную «записку» об иконах, представленную Московскому собору 1554 г. посольским дьяком Иваном Михайловичем Висковатым: «зрим око православия соборную церковь Богогодичную Московскую». В глазах сановника коронационный храм российских государей был кафедральным собором не только Русского государства, но и всего православия [17].

В конечном счете, первое свидетельство святорусского дискурса, датировка которого не подлежит сомнению, нам оставил иностранец – пастор Ричард Джеймс, побывавший в России в 1618–1620 гг. в составе английского посольства. Он записал песню на возвращение в Москву

летом 1619 г. «из неверной земли Литовской» митрополита Филарета. В ней дважды упоминается «святоторуская земля»:

«Зрадовалоя царство Московское
и вся земля Святоторуская:
Уволил государь православный царь
Князь великий Михайло Федорович [...]
И дай, господи, здоровь был православной царь,
князь великий Михайло Федорович,
а ему здержати царство Московское
и вся земля Святоторуская!» [18]

По мнению А. В. Соловьева, первым обратившим внимание на эту песню, она в известном смысле отражает византийский идеал «симфонии» светской и духовной властей, четко сформулированный цареградским патриархом Фотием в его «Эпанагоге». В данном случае объединения верховной власти в руках двух «государей» из рода Романовых: сына – царя Михаила Федоровича Романова и отца – патриарха Филарета (Федора Никитича Романова) [19]. Ссылаясь на «Эпанагогу», М. В. Дмитриев говорит о «квазифольклорном употреблении» в песне темы «Святой Руси», а ее автором предполагает кого-то из среды духовенства. А Н. А. Криничная, например, убеждена, что «автора песни следует искать в средних слоях населения столицы» [20].

Здесь нужно внести несколько уточнений. Во-первых, «государь Филарет Никитич» ни разу не назван в песне патриархом. В ней речь идет о его торжественном въезде в Москву 14 июня 1619 г., еще до его наречения 21 июня и торжественного поставления в сан патриарха в Успенском соборе 24 июня [21]. Во-вторых, вряд ли стоит считать ее фольклорным памятником неких «средних слоев населения». Скорее, в ней следует видеть рецидив византийской традиции аккламации по случаю торжественного въезда представителя царственного дома или же высокого церковного иерарха (в лице Филарета сходились обе эти ипостаси). Это были пышные торжества на возвращение из плена «царского батюшки» [22]. Вряд ли, в итоге, можно согласиться с тем, что благодаря Ричарду Джеймсу мы наблюдаем трансформацию авторского текста в акт фольклорной стихии [23]. Наоборот, концепт «Святая Русь» в данном контексте является, на наш взгляд, продуктом высокой церковной культуры (как и вторая редакция Послания Филофея). И его автором мог быть некто из круга церковных книжников, хорошо знакомых с византийской традицией.

В этой связи на ум сразу приходит кандидатура интеллектуала, который прекрасно знал обе литургические традиции (русскую и византийскую), а именно архиепископа Арсения Элассонского, хранителя царских гробниц в Архангельском соборе Московского Кремля. Он был глубоко интегрирован в русское общество, мог совершать службу на церковнославянском и в то же время последовательно поддерживал связь с родиной, продолжал писать по-гречески [24]. К тому же именно Арсений приветствовал Филарета в Успенском соборе во время его патриаршей интронизации [25]. Действительно, воплощение идеи «симфонии властей» в лицах двух «государей» – царя Михаила и его отца – могло способствовать утверждению концепта «Святая Русь». Так он «прозвучал» во время торжественного въезда Филарета в Москву.

Серьезным аргументом в пользу тезиса о связи между возвращением Филарета и торжествами по случаю его поставления в сан патриарха, с одной стороны, и распространением концепта «Святая Русь» – с другой, является грамота Иерусалимского патриарха Феофана, еще одного поборника византийской традиции, игравшего главную роль в церемонии интронизации Филарета. В ней дважды упоминается «святое Российское царство». Пока это уходило от внимания исследователей святоторусского дискурса [26]. И если согласиться с убедительно

аргументированной догадкой Б. А. Успенского, что поставление Филарета в 1619 г. было воспринято в Москве как возвращение к практике 1589 г., т. е. к поставлению патриарха на престол одним из «равных ему святителей» / вселенских патриархов (в случае Иова это Константинопольский патриарх Иеремия I) [27], то официальный характер концепта «святости Руси» и его связь с двумя важнейшими событиями в истории российской церкви конца XVI – начала XVII в. – учреждением патриаршества и поставлением на престол Филарета – кажутся очевидными.

Против фольклорного характера святорусского дискурса говорит и его отсутствие в исполненных патриотического пафоса повествованиях о Смутном времени, прославлявших Россию (например, в «Повести о победах Московского государства») и даже в таких сочинениях, которые вышли из-под пера церковных деятелей (например, в «Сказании Авраамия Палицына») [28]. В песне, записанной Ричардом Джеймсом, очевиднее элементы официальной доктрины, еще только складывавшейся, но уже опробованной на возвращение и поставление в патриарший сан Федора Никитича Романова. А правление первых Романовых способствовало распространению святорусского концепта и его довольно активному проникновению в фольклор, о чем свидетельствует пример «Повести об Азовском осадном сидении донских казаков», составленной начальником войсковой канцелярии донских казаков Ф. И. Порошиным в конце 1641 – начале 1642 г. Казаки именуются в ней «людьми Божиими» и «святорусскими богатырями». Они молятся в ожидании гибели перед иконой Иоанна Предтечи, прощаясь с родной землей: «не бывать уж намъ на Святой Руси!» [29].

Так что вряд ли можно согласиться с М. В. Дмитриевым в том, что, «в сущности, спор о роли Курбского в рождении концепта “Святой Руси” не релевантен, а релевантен тот факт, что с начала 17 века понятие “Святая Русь” *бесспорно* присутствует не только под пером книжников, но и в фольклорном сознании» [30]. Ведь вплоть до начала 1640-х гг. свидетельств этого явно не хватает, а материал времен Северной войны и былинная традиция, записанная в XVIII–XIX вв., когда понятие «Святая Русь» действительно становится одним из топосов русского фольклора, вряд ли позволяет говорить о его широком бытовании во времена Смуты или в первые годы монархии Романовых.

Вместе с тем М. В. Дмитриев, сопоставляя большинство известных нам (как спорных, так и бесспорных) упоминаний понятия «Святая Русь» в XVI–XVII вв. с более поздними из русского фольклора XVIII–XIX вв., приходит к закономерному выводу, что под «Святой Русью» имеется в виду территория, заселенная православными христианами и находящаяся под властью «белого» православного царя. С существенной оговоркой: сердцевиной ее являются отнюдь не Москва и не Киев, но «Святая Русь – это некое метафизическое, внефизическое пространство всех православных христиан с Иерусалимом в центре» [31]. В этом он следует за С. С. Аверинцевым, который был склонен относить «Святую Русь» к сверхкатегориям (*“Holy Russia is an almost cosmic category”*), лишенным национального начала и традиционных – географических или этнических – черт [32], а также за интуитивной убежденностью Г. П. Федотова в том, что «святость Руси» должно воспринимать главным образом как категорию церковного самосознания [33].

Соглашаясь с М. В. Дмитриевым в том, что доминантой такого понимания «святости Руси» является ее «православность» и что не государственность или этничность, а именно единство в вере выделяет «Святую Русь» в глазах ее проповедников среди иных надрегиональных общностей, мы не можем все-таки разделить его мнение относительно границ «Святой Руси». У М. В. Дмитриева они значительно шире пределов Московского государства и его Церкви. Обратимся к ключевому в понимании М. В. Дмитриева вопросу: «А если допустить, что существовали постплеменные христианские культуры, самосознанию которых такие дискурсы были органически чужды? Не была ли такой культурой византийская (по крайней мере, до 13 века). Не была ли такой культурой древнерусская и русско-московская?» [34] Но разве не вызовет

у нас серьезных сомнений само сопоставление византийской культуры с «постплеменной христианской»? Ведь подданные василевса идентифицировали себя в первую очередь как «ромеи» (*Romaioi*) и укореняли в древнеримской традиции. Нет сомнений в том, что особую роль при этом играл греческий язык. Не только как основной коммуникационный медиум в самой Византии, но шире – в той ойкумене, которую с легкого пера Д. Оболенского принято называть «византийским содружеством наций» (*the Byzantine Commonwealth*) [35]. Учитывая особое место в ней «благоверного и равноапостольного» императора – богоподобного, защитника ортодоксии, отметим, что на ее периферии зачастую хватало тех, кто отнюдь не воспринимал Византию как универсальный порядок и не намеревался адаптировать византийский «экклезиологический» дискурс как «свой», признавая за церковной общностью первенство над собственными этнокультурными дискурсами. Многочисленные попытки болгар и сербов создать свои царства (с выраженной этнокультурной компонентой в титулатуре своих правителей [36]) и свои независимые от Византии церковные иерархии наглядно демонстрируют, что в «византийской ойкумене» было место для разных этнокультурных субстанций. В конце концов, это подтверждают и нараставшие со второй половины XIV в. разногласия между Царьградом и Москвой, в немалой степени строившей свою государственно-политическую и церковную идентичности на отторжении византийской традиции и преодолении зависимости от Империи и цареградского патриарха, а также убежденной в своей правоверности (М. В. Дмитриев) [37]. Учитывая это, предложение М. В. Дмитриева приравнять древнерусскую и русско-московскую культуры к византийской в том, что касается якобы отсутствия в них всяческих этнокультурных и государственно-политических субстанций («такие дискурсы были органически чужды» им), по меньшей мере, спорно. В то же время предложенная модель дает нам понять, что представления византийцев об окружающем мире, власти императора и цареградского патриарха и ее пределах не всегда были созвучны другим народам, включая те, которых *Romaioi* считали частью своей ойкумены. Предлагаемая М. В. Дмитриевым модель апеллирует к общим древнерусским корням. Это заманчиво. Но возникает вопрос, находила ли русско-московская культура с ее экклезиологическим дискурсом «Святой Руси» признание в тех сообществах, с которыми ее объединяла преемственность древнерусской традиции? Можно ли проследить влияние этого дискурса или хотя бы отклики на него в среде «другой Руси», входившей в состав Польско-Литовского государства и в отличие от Московской Руси уже давно находившейся в тесном контакте с «латинской» культурой и ее раннемодерными национальными дискурсами.

Если проанализировать корпус приведенных М. В. Дмитриевым свидетельств святорусского дискурса, то выяснится, что он представлен в немосковских рус(с)ких источниках скудно и, более того, сводится лишь к двум примерам, да и то из XIX в., к тому же из фольклора. Притом отнюдь не бесспорным. Первый пример – это записанный в 1830-е гг. польским фольклористом П. Лукашевичем отрывок украинской песни, в которой плененный славянин-невольник молит: «Визволь, Боже, бидного невольника / На Свято-Руський берег / На край веселий, меж народ хрещений!» [38] Похоже, он свидетельствует о заимствовании сугубо российского дискурса в украинском фольклоре (к тому времени Украина уже довольно долго входила в Российскую империю). Но еще меньше места для спекуляций оставляет второй пример – отрывок из другой песни, которую на основании ее стилистики и поэтики следовало бы считать памятником российского фольклора:

«У нас было, братцы, на Святой Руси,
На Святой Руси, на Тихом Дону,
На Тихом Дону на Иваныче,
Сходилса тут хорош-пригож козачий круг,
Донское козачье со Яицкими,

Гребенские с Запорожскими» [39].

По сути, перед нами – образец казачьего фольклора. Но считать его украинским в силу того, что здесь единожды среди прочих казаков Российской империи упомянуты запорожцы, вряд ли можно. К тому же Гребенское казачье войско сформировалось в 1711 г., а его расцвет совпал фактически с ликвидацией Запорожского казачества.

Так что убедительных подтверждений бытования святорусского дискурса за пределами Московского государства нет. А это ставит вообще под сомнение тезис о единой для всех преемников этнокультурной традиции Древней Руси этноконфессиональной общности, доминантой которой была «русскость» именно в эклезиологическом ключе, а святорусский дискурс – ее воплощением.

«Русский мир» состоит из двух миров: верхний – святые / небесные граждане, нижний – земные. Так это сформулировал А. В. Соловьев [40], сподвигнув тем самым М. В. Дмитриева на универсальное умозаключение: «Другими парафразами того же дискурса были, фактически, и представления о “Руси – Новом Израиле”, “Руси – Третьем Риме”, “Руси – православном царстве”. Все это вместе взятое составляет очень существенное отличие “протонациональных” представлений Московской Руси от протонациональных представлений и дискурсов, присущих “латинской культуре”» [41]. Соглашаясь в целом с положением о существенных различиях в протонациональных представлениях носителей русско-московской и «латинской» культур, зададимся вопросами: а к каким из них были ближе протонациональные представления руси Речи Посполитой? насколько они зависели от соответствующих дискурсов православной Москвы и «латинского» Запада? При том что круг источников, который бы помог нам ответить на эти вопросы, не просто скромнен – он спорен. А массив приводимых обычно свидетельств святорусского дискурса раннего Нового времени касается лишь Русского государства, что позволяет говорить исключительно о его «московскости».

Итак, концепт «Святая Русь» изначально, по нашему мнению, зародился в кругах церковной элиты Московского государства и был инструментализирован Москвой в конкретных политических целях в 1589 и 1619 гг. И все же поищем его следы в интеллектуальных – тоже, в первую очередь, церковных – кругах православной элиты польско-литовской Руси, чтобы ответить на главный наш вопрос: была ли «Святая Русь» местом памяти Речи Посполитой?

* * *

Приверженцы «русской веры» являлись многочисленным и весьма влиятельным этноконфессиональным меньшинством в Речи Посполитой. Православная элита, включая большую часть церковных иерархов, была лояльна королю и последовательно игнорировала проiski и провокации московской дипломатии. В представлении Православной Церкви ВКЛ именно династия Ягеллонов, пусть католическая, была гарантом сохранения *status quo*, в то время как переход под власть Москвы мог означать конец самостоятельности Киевской митрополии или как минимум понижение ее статуса, не исключено – ликвидацию отдельных епархий или их переход под церковную юрисдикцию Москвы [42]. Для тогдашней рус(с)кой элиты Польско-Литовского государства Киев был главным «местом памяти». Так, православный монах из ВКЛ Исая Каменчанин в своей челобитной российскому царю, составленной после нескольких лет, проведенных в «московской неволе», назвал его «Новым Израилем» (1566) [43]. Рассмотрим представления Исая о месте литовской руси / Руси в христианском мире. Его политико-географическая терминология знаменательна: для него – ревностного поборника православия, уроженца «области киевской» – родиной было «наше государство христианское русское Великое княжество Литовское» [44]. Русь у Исая разделена на два православных народа: «наш народ христианский русский литовский» и «русский московский» [45]. Своими покровителями монах называет виднейших представителей рус(с)кой элиты ВКЛ, как то: гетмана Григория Ходкевича,

подканцлера Остафия Воловича и даже киевского митрополита Сильвестра II. И это дает нам право утверждать, что его политико-географическая карта, вероятно, вполне адекватно отражала представления столь высокопоставленного круга лиц [46].

В эпоху Ягеллонов представители рус(с)кой элиты готовы были наделять чертами святости («край почти святой») свою «милую родину» – «землю рускую» [47]. Ее они воспринимали как форпост христианского мира. Так, в известной речи перед польским Сеймом в 1514 г., в преддверии очередного похода Василия III на Смоленск, Александр Ходкевич говорит о Литве как о «вратах всего христианства»: его политическая лояльность ВКЛ и литовской Руси перевешивает религиозную общность с москвитами [48]. А уже после перехода части рус(с)ких земель ВКЛ в границы Польши по условиям Люблинской унии (1569) православная в подавляющем своем большинстве киевская шляхта в сеймовой инструкции от декабря 1572 г. именovala католическую Польскую Корону «святой и славной» (*svetaja a falebnaja*) [49].

Источники, освещающие политическую деятельность волынской и киевской шляхты со времен Люблинской унии до восстания Богдана Хмельницкого, позволяют достаточно четко определить политический кругозор речьпосполитской руси и выявить основные его концепты, в частности, «отчизна» (*ojczyzna / patria*), что тождественно государству, всем его землям, объединенным «общей братской любовью» (*w spolnoj braterskoj miłosti*). Такая формула звучит в челобитной волынской шляхты к королю Сигизмунду Августу от 29 марта 1569 г. [50] В инструкции волынской шляхты от декабря 1636 г. Речь Посполитая – “*spólną matką wszystkich*”. Вспомним более ранние формулы украинской шляхты на этот счет – “*ojczyzna matka nasza*” (1604), “*miła ojczyzna nasza*” (1632) [51]. Все эти декларации – из периода борьбы рус(с)кой шляхты против Берестейской унии (1596) за восстановление прав православных, которых ущемляли “*in regno christiano catholico*” якобы больше, чем в империи Османов [52].

Такая позиция рус(с)кой элиты Речи Посполитой, «зажатой» между Польско-Литовским государством и Москвой, однако, не удивляет. Особенно в XVI в. последним Ягеллонам были не чужды символические – на грани театральных – жесты, такие как посещение храмов и главных центров «русской веры», участие в православном богослужении, раздача милостыни в православных храмах. Династы Речи Посполитой были запечатлены на фресках в т. ч. православных церквей. Например, в Витебске мы увидим изображение великого князя литовского Ольгерда (согласно местному преданию, он принял христианство на смертном одре) и его последней супруги Юлианы, рьяной попечительницы «русской веры», похороненной в Киево-Печерской Лавре [53]. По заказу их сына рус(с)кие иконописцы написали два портрета Ягайлы в католической Троицкой часовне Люблинского замка (в т. ч. «аки нового Константина»). Вряд ли можно рассматривать последнее лишь как доказательство личного расположения Ольгердовича к “*sculptura graeca*”, ведь согласно его воле, а также воле его сына, короля Казимира III, православные фрески украсили несколько важных для польской религиозной и политической традиции католических храмов: первую митрополию страны – кафедральный собор в Гнезно; коронационный собор польских монархов в Краковском Вавеле; старинный коллегиатский костел в Вислице и санктуарии на горе Лысец, где хранились частицы св. Креста [54]. И пусть, согласно Городельской унии (1413), всей полнотой прав и привилегий в ВКЛ обладали лишь литовцы-католики, господари неоднократно высказывались за равные права конфессий, когда речь заходила о заслугах перед родиной. И тогда католическая элита отступала от правил. Здесь достаточно вспомнить спор вокруг вступления на трокское воеводство князя Константина И. Острожского (1522). Сигизмунд I решил его в пользу «русского Мария» [55]. Его сын – король Сигизмунд II Август – подтвердил свою веротерпимость на Люблинском сейме 1569 г. в ответ на речь представлявшего православных панов из украинских земель князя Константина Вишневецкого, просившего короля, “*aby w religii nie byli poníženi*”. (Не следует забывать, что религиозные ограничения касались в те времена только руси ВКЛ, а в рус(с)ких землях

Польского Королевства православные обладали равными правами с католиками еще со времен их присоединения при короле Казимире III Великом в середине XIV в. [56])

Чувство глубокой интегрированности в Речь Посполитую было присуще рус(с)кой элите, как, впрочем, и ее преданность локальной династической традиции. В глазах православной руси представители дома Ягеллонов, хотя и католики, обладали известным сакральным авторитетом благочестивых монархов, тем более что в результате многих «русских браков» Гедиминовичи происходили (по женской линии) от той же династии, что и их московские конкуренты – от православных Рюриковичей [57]. А потому можно предположить, что эта генеалогическая линия, центральным «местом памяти» которой был Киев, служила надежной защитой против спекуляций и происков Московии.

На практике православная знать имела возможность достичь важнейших должностей в государстве. Она была заметна и в великокняжеской раде, и в местной администрации (особенно в восточных землях ВКЛ). Так, Константин И. Острожский стал виленским каштеляном и трокским воеводой; Иван А. Горностай – воеводой новогрудским и справцем трокским и виленским; и др. Потомки славных рус(с)ких княжеских родов сохраняли свои позиции [58]. То же самое мы наблюдаем и в первые десятилетия после Люблинской унии (1569) в Сенате Речи Посполитой, хотя участие приверженцев «русской веры» со временем становилось все менее заметным. С одной стороны, вследствие Реформации и Контрреформации, с другой – в результате Берестейской унии (1596) [59]. Но это не касалось Сейма, где православная партия, объединившая депутатов из рус(с)ких земель ВКЛ и Польской Короны, пользовалась немалым влиянием и демонстрировала внушительную активность даже в пик ориентированной на унию политики Вазов, что со временем привело к известному консенсусу в виде признания тайного восстановления православной иерархии (1620), имевшего целью *“uspokojenie religii greckiej”* (окончательно на коронационном Сейме 1634 г. [60]).

Вместе с тем сложившаяся ситуация, начиная с падения Константинополя (1453), нарушившего традиционные связи между Киевской митрополией и ее вселенским архипастырем, подчинения правителю-иноверцу, а также серьезных вызовов со стороны активно влиявших на русь иных христианских конфессий [61], побуждала рус(с)кую православную элиту к поискам новых концептов, которые могли бы сплотить русь, легитимировать ее этнокультурные традиции и поднять авторитет не только в глазах жителей *“państw Jego Królewskiej Miłości”* и соседних государств (в первую очередь, Московского), но и в своих собственных. Однако обращение к московскому концепту «Святой Руси» было невозможно, так как не только не сулило никаких выгод, но, наоборот, было чревато многими нежелательными последствиями. Традиционное соперничество двух религиозных столиц руси – Киева и Москвы – вступило в новую фазу после учреждения Московского патриархата.

Одним из основных аргументов в споре Ивана IV и Сигизмунда II Августа за «русское наследие» в 1549 г. было «кому принадлежит Киев?». В начале XVII в. спор уже шел за «две русские столицы: Киев и Галич» [62].

Отношение поликонфессиональной политической элиты Речи Посполитой, в т. ч. ее нового (с декабря 1587 г.) короля Сигизмунда III, к «греческой вере» оформилось не только под влиянием идеи католической миссии Польши на востоке Европы и церковной унии с рус(с)ким православием, но также под впечатлением от центрального для руси события – учреждения Московского патриархата (1589). Последнее и обусловило, на наш взгляд, рождение концепта «Святая Русь». Польский монарх и его католическое окружение опасались, что литовско-рус(с)кое православие в новых обстоятельствах начнет дрейфовать в сторону Москвы. Этому могли способствовать и различные внутренние проблемы Киевской митрополии, и ее трудности в контактах с Константинопольским патриархом. Сигизмунд III – ревностный католик, воспитанный в Швеции, – и его окружение не очень разбирались в рус(с)ких реалиях и вряд ли понимали, что православное духовенство Речи Посполитой вовсе не стремилось сменить

традиционную, но весьма условную зависимость Киевской митрополии от Константинопольского патриарха на подчинение властному московскому соседу (уже продемонстрировавшему свои амбиции на примере черниговско-брянской, смоленской и полоцкой епархий), исторически менее авторитетному в сравнении с Киевом [63]. В то же время единство в вере православных Литовской и Московской Руси, родственные связи их элиты, контакты между монастырями, близость культур свидетельствовали об их тесной общности и создавали известную почву для опасений.

Попытки разрешить эту проблему на государственном уровне восходят еще к Стефану I Баторию, задумывавшемуся об основании «русского» патриархата (1584). У истоков этой идеи стоял иезуит Антонио Поссевино, папский легат, лично убедившийся в тщетности усилий Священного Престола по заключению унии с Русским государством. Поссевино пришел к выводу, что адресатом католической миссии в Восточной Европе должна стать в первую очередь *Ruthenia*, а не *Moscovia*, и в будущем именно через русь Речи Посполитой можно будет повлиять на российское православие. В поисках авторитетного духовного центра данного проекта – по сути, униатского патриархата, подчиненного римскому папе, – рассматривали разные города Литовской Руси. Поссевино предлагал Киев, но речь шла также о Вильне, Львове и Остроге (см. послание нунция Альберто Бологнетти папе Григорию XIII от 1584 г.). О важной внешнеполитической составляющей подобного рода планов лучше всего скажет письмо канцлера Яна Замойского кардиналу Альдобрандини (1588), в котором самый влиятельный политик Речи Посполитой предлагает в данном случае остановить выбор на Киеве, ведь именно там была основана и находилась митрополия «всея Руси», а значит, и Московии тоже [64]. Новый импульс идее создания в рус(с)ких землях славянского (униатского) патриархата дал первый в истории визит вселенского патриарха Иеремии II в Москву. Направляясь туда весной 1588 г., он провел какое-то время в Речи Посполитой, активно общаясь с ее политической и церковной элитами, которые всерьез рассчитывали на перенос патриаршества в Речь Посполитую, учитывая позитивный опыт прежних контактов Иеремии II с понтификом [65]. Но уже скоро Речь Посполитую ждало разочарование: в январе 1589 г. Иеремия II учредил патриаршество в Москве. И хотя все усилия Иеремии II на его обратном пути из Москвы были направлены на укрепление Киевской митрополии и возрождение православной культуры, было ясно, что основание Московского патриархата он рассматривал вне связи с Православной Церковью Речи Посполитой. Беспокойство политической элиты Речи Посполитой по поводу будущего соперничества с Москвой за “*dominium Russiae*” после этого отнюдь не убавилось, и будущие события лишь подтвердили его обоснованность [66]. Оно сыграло не последнюю роль в заключении церковной унии между православными Речи Посполитой и Римом (Берестейская уния, 1596).

Мнение о том, что уния стала следствием учреждения Московского патриархата, звучало в историографии неоднократно. И его считали вполне резонным. Однако недавно оно было подвергнуто критике Борисом Гудзяком. Он полагает, что вряд ли следует видеть, а тем более можно доказать, связь между двумя этими событиями, поскольку Москва была «за линией горизонта» православных Речи Посполитой. Он считает, что утверждение таковой связи – экстраполяция из второй половины XVII в., и подчеркивает, что в источниках мы не найдем свидетельств об агрессивных планах Москвы в отношении Киевской митрополии [67]. Подобная точка зрения вызывает немало сомнений. А уж тем более тезис Б. Гудзяка об отсутствии контактов между Москвой и Киевом. Православные иерархи играли важную роль в политике Польско-Литовского государства в отношении Москвы, в дипломатии и др. Достаточно упомянуть участие митрополита Сильвестра II (Степана Андреевича Вилкевича) в попытках скомпрометировать миссию митрополита Иоасафа, доставившего в Москву грамоту вселенских патриархов с признанием царского титула Ивана IV Грозного (1561) [68]. В условиях противостояния Речи Посполитой с Московским государством Киевская митрополия несла

существенные территориальные потери. Украинский исследователь забыл также о царском посольстве, направленном в Речь Посполитую в апреле 1591 г. Оказывается, столь важное для Московского государства событие, как учреждение патриаршества, получило огласку именно благодаря контакту с Речью Посполитой. А его обстоятельства представлены совершенно в ином ключе, нежели в официальных документах, составленных до апреля 1591 г. [69] В них основание Московского патриархата мотивировано тем, что со времени вселенских соборов существует пять патриарших столиц: четыре – «в греческом государстве» (в Византии), а пятая – в Риме, где должен был бы находиться «папа греческой веры» (sic! – Х. Г.). Но, поскольку римские папы «от греческой веры отпали», канонически и исторически потребовалось восполнить недостающий пятый патриархат. Неудивительно, что он был учрежден в Русском государстве, где «истинная и благочестивая вера христианская цветет и пребывает непоколебимо» [70]. Обратим внимание на весьма существенный аспект официального московского нарратива: основание нового патриаршества подано (вопреки фактам) как инициатива самих восточнохристианских патриархов, хотя еще в 1586 г. царь Федор пытался заручиться согласием антиохийского патриарха Иоакима на создание патриархата в Москве. Причина такой подмены очевидна: создание еще одного патриархата, на сей раз в Речи Посполитой, было неуместно, ибо историческая пентархия – наследие вселенских соборов – уже было восстановлено. В силу этого можно догадаться, что в Кремле предмет переговоров между канцлером Замоиским и Константинопольским патриархом не был тайной. В инструкции для царских дипломатов были приведены якобы слова самого Иеремии II, адресованные царю Федору: если бы «в греческом государстве были благочестивые цари христианские», то патриарх поставил бы пятого собрата там, но, поскольку там теперь правят «богомерзкие агаряне», он обратил свой взор на Московское государство. Значит, ключевым аргументом для учреждения патриаршества в Москве стало то обстоятельство, что там – православный царь. Из этого следует, что все попытки властей Речи Посполитой в этом направлении были тщетны, ибо исповедующий «латинскую веру» польский король в глазах Иеремии II был отступником от истинного христианства [71].

Московские торжества по случаю учреждения патриаршества сопровождались церемониями, которые могли быть восприняты православной элитой Речи Посполитой как покушение на канонические устои. С точки зрения вселенской православной иерархии уступчивость Константинопольского патриарха Москве резко контрастировала с его действиями в Речи Посполитой. Да, лишая престола киевского митрополита Онесифора, он следовал канону, но вместе с тем нарушил местную традицию и проигнорировал позицию своей паствы в Речи Посполитой. А прикрепление в 1589 г. к новому митрополиту Михаилу Рагозе патриаршего экзарха в лице луцкого епископа Кирилла Терлецкого наводило на мысль о слишком энергичных усилиях вселенского патриарха восстановить историческую зависимость Киева от Константинопольского патриарха. Такой активности от Константинопольского патриарха русь не знала с момента раздела рус(с)кой митрополии на Киевскую и Московскую (1458) [72]. Естественно, такой подход не мог понравиться православной элите Речи Посполитой. В ее среде идея своего «русского патриархата», которая, казалось бы, после учреждения патриаршества в Москве потеряла шанс на реализацию, будет всплывать еще неоднократно (например, в 1629 и 1636).

В известном смысле именно страхи перед аппетитами Москвы, обретшей с установлением патриаршества несомненный авторитет и дополнительные инструменты политического влияния, сыграли свою роль в осуществлении Речью Посполитой другого проекта – объединения православия с «латинской верой» в 1596 г. Он вырос из духа Контрреформации, но при активном участии православных иерархов.

Вопреки замыслам и ожиданиям своих инициаторов, а также властей Речи Посполитой во главе с королем Сигизмундом III предпринятая в 1596 г. попытка унии не обернулась единством церквей. Наоборот, скоро привела к глубокому расколу среди православных Польско-Литовского

государства. С правовой точки зрения вследствие унии православие в Речи Посполитой почти на сорок лет (1596–1633) потеряло свой легальный статус, хотя и не было полностью ликвидировано. Сначала на его защиту встали все еще влиятельные и довольно многочисленные покровители – православная партия в сейме Речи Посполитой. Специфика ее юридической системы и законодательства давала им широкие возможности отстаивать свои права в сеймах и судах [73].

В новых обстоятельствах, когда Православная Церковь Речи Посполитой боролась за свое существование, а рус(с)кая политическая элита стремилась легализовать «греческую веру» и отменить унию, оставаясь притом лояльной «милой отчизне», использование идеологического концепта родом из Москвы вряд ли было возможно. Тем более что само понятие «Святая Русь» не встречается в письменности Московского государства вплоть до 1619 г. Кстати, активное участие православных подданных Польско-Литовского государства, в т. ч. запорожских казаков (которые в 1630–1640-е гг. станут главными заступниками православия в Речи Посполитой) в событиях Смуты вряд ли могло послужить залогом идейного сближения руси Речь-Посполитской и московской. Правда, среди мещан Речи Посполитой чувство религиозной общности с московской русью было более развито [74].

Если вспомнить Смуту, то немало православных обнаружится в войсках не только обоих самозванцев, но и королевича Владислава в 1617–1618 гг. В последнем случае в свите «нареченного царя Владислава Жигимонтовича» на Москву двинулись видные представители московской элиты, в частности князя Иван Шуйский и Юрий Трубецкой, Михаил Б. Шеин, Салтыковы, думный дьяк Василий Янов и др. Не обошлось и без представителя высшей православной иерархии – архиепископа Смоленского Сергия. В самом деле, «московский двор» Владислава трудно признать католической миссией [75].

Все это дает нам основания сомневаться в антиправославной политике Речи Посполитой и ее элиты. При том что нет оснований оспаривать патриотический подъем московской руси в защиту своего государства и «благочестивой веры». Тем не менее идея православного крещения королевича Владислава, со временем ставшая камнем преткновения в польско-российских переговорах, на начальном этапе не встретила большого сопротивления. Это подтверждают и условия посольства «тушинцев» к Сигизмунду III (особо стоит отметить участие в их создании митрополита Филарета, будущего патриарха всея Руси) [76]. К тому же с окончанием Смуты в самой Речи Посполитой, в ее рус(с)ких землях, значительно расширился круг поборников и ревнителей православия, и в первую очередь – за счет выходцев из Москвы (князья Трубецкие, Салтыковы-Солтыки и др.), особенно активных на Смоленщине и Северщине, оказавшихся вследствие войны в составе Польско-Литовского государства.

Трагические уроки Смуты при выдающейся роли Русской Церкви в ее преодолении вскоре привели к зарождению в российском обществе устойчивого отрицательного представления о западном соседе как о заклятом враге православия и Руси [77]. В Москве, понятно, знали, что «в Литве» много православных, но это знание не нашло своего отражения в источниках времен Смуты: в перечне врагов и захватчиков наряду с поляками и литовцами фигурируют запорожские черкасы, но не русины или белорусцы [78]. Среди подданных польского короля были приверженцы «греческой веры» (так, Новый летописец рассказывает, как к плененному митрополиту Филарету за благословением обратились полковники и ротмистры Сигизмунда III, а иерарх снизошел только к православным) [79], но остальные – чужие.

Политика Москвы 1620–1630-х гг. вела к отчуждению между московским и литовским православием, что лишало смысла продвижение святорусского дискурса в Речи Посполитой и затрудняло его рецепцию. Православных Речи Посполитой воспринимали в Москве с недоверием. Так, был введен запрет на распространение «литовских» печатных и рукописных книг; православных – выходцев из Литвы крестили повторно; и др. [80] Высокие барьеры, возведенные Москвой против единоверной рус(с)кой книжности, вступали в противоречие с

попытками православных иерархов Речи Посполитой ликвидировать раскол и противостояние «Руси с Русью» путем учреждения автономного патриархата в Киеве [81]. Опыт Смуты и отношение к ней рус(с)ких элит Речи Посполитой окончательно лишили Москву надежд на сотрудничество. Православные Речи Посполитой лишились к XVII в. значительной части своих лидеров. Княжеские роды, в т. ч. ведущие свои генеалогии от Рюрика или Гедимины, частично вымерли или склонялись к католицизму, хотя кто-то еще и придерживался веры предков (например, Святополк-Четвертинские, Огинские, Сангушки). Но появилась новая генерация руси-представителей дворянского сословия – “*gente Ruthenus natione Polonus*”, одновременно ответственных за «наш народ русский» и “*Res publica nostra*”. Их стихией была сеймовая трибуна, а целью – успешная карьера в земской администрации Речи Посполитой, вплоть до сенаторских должностей. Но нельзя не признать, что, независимо от успехов Контрреформации и постепенного проникновения в Украину значительного числа шляхты польского происхождения, русь – в основном православная – доминировала там вплоть до восстания Б. Хмельницкого (1648), особенно в киевском и брацлавском воеводствах [82]. Упорно отстаивая права руси и православия в сеймах, сеймиках и судах, представители этой среды чувствовали себя полноценными членами единого организма, демонстрируя при этом последовательную позицию и глубокий патриотизм; традиционный постулат «единения Руси», под которым подразумевалось преодоление церковного раскола и сплочение «старой» Руси с «новой» (униатами), ограничивался территорией Речи Посполитой, ибо Московия оставалась вне их политического горизонта – отчасти в силу своего подчеркнутого изоляционизма от «литовского православия», отчасти за счет различия правовых моделей двух государств. Речьпосполитская русь констатировала инаковость руси московской, в результате чего складывалась своего рода оппозиция *Ruthenia vs Moscovia*.

Отдельной проблемой было «русское наследие». На него претендовали как православные, так и униаты. Оба называли себя «честным народом руским» (*naród zacny Ruski*) и декларировали непримиримость к расколу (*Nie masz Rusi w Rusi*) [83]. Притом православная русь охотно подчеркивала добровольный характер своего общежития с поляками посредством идеологемы «роксоланские сарматы» [84]. Потребности в общерусской самоидентификации она до поры (до Синописа) не испытывала. В рамках московского концепта «Святой Руси» здесь явно не было потребности. Шляхетская русь в условиях конфликтов с Москвой однозначно оставалась лояльна своей польско-литовской родине, предпочитая государственный и сословный патриотизм конфессиональному. Москва оставалась угрозой. Правда, инструментализируя этот фактор, можно было добиться от властей Речи Посполитой конкретных уступок, что показали, в частности, события начала Смоленской войны 1632–1634 гг. [85] и подтвердили последствия восстания Б. Хмельницкого и войны с Россией 1654–1667 гг. Они коренным образом способствовали активному массовому переходу рус(с)кой шляхты в католицизм [86]. Такая позиция шляхты привела к тому, что контакты с московским православием остались доменом церковных кругов – ярых противников унии, сплотившихся вокруг «подпольной» иерархии (1620), благословленной иерусалимским патриархом Феофаном (тем самым, который в 1619 г. в своей грамоте озвучил идею «святого Российского царства»). Именно они и в первую очередь митрополит Иов Борецкий пытались наладить контакты с царским двором и патриархом, надеясь на их поддержку в борьбе за легализацию православной митрополии в Речи Посполитой. Но и они наталкивались на серьезные проблемы в общении с московскими собратьями. Это нашло свое отражение в многократных с их стороны попытках сближения уже с униатами [87]. Жертвами московской ортодоксии оказывались даже выходцы из Киевской митрополии, которые из-за своих религиозных убеждений решались на переезд в Россию «под высокую царскую руку». Яркий пример тому – случай владимирско-берестейского владыки Езекиила Курчевича из старинного рус(с)кого княжеского рода. Сначала его торжественно приняли в Москве и поставили в 1626 г. архиепископом, а затем обвинили в «униатской ереси», осудили и сослали в

Соловецкий монастырь; свой жизненный путь он закончил как простой чернец в одном из монастырей Казанской епархии [88]. Церковникам-перебежчикам, даже монахам истинных оплотов православной ортодоксии – Мгарского и Дерманского монастырей, трудно было смириться с позорным для них требованием повторного крещения, закрепленным в церковном законодательстве Московского государства («Указ како изыскивати и о самех белорусцев», 1620) [89], а также с обвинениями в неправовности. Все это сужало поле для контактов между русью речьпосполитской и московской, не говоря уже о сотрудничестве. Постепенно инициатива в этом направлении перешла к мещанству и казакам, энергично поддерживавшим восстановление Киевской митрополии в 1620 г. и тем самым обратившим на себя внимание Москвы [90].

Смоленская война 1632–1634 гг. упрочила позиции «греческой веры» в Речи Посполитой, поскольку рус(с)кие элиты вновь продемонстрировали свою лояльность государству. Так они добились официального восстановления православной Киевской митрополии (1633). Рус(с)кая шляхта получила все важнейшие посты в православной церковной иерархии. А запорожское казачество без колебаний выступило на стороне Польско-Литовского государства в войне с Россией [91].

Дискутируя непростой политический выбор рус(с)кой элиты Речи Посполитой – светской и церковной, – между Сциллой гражданского долга и Харибдой ортодоксии, стоит обратить внимание на один весьма характерный эпизод. Весной 1633 г. новоиспеченный, после восстановления в Речи Посполитой православной иерархии, киевский митрополит Петр Могила составил литургическое сочинение – Молитву благодарственную по случаю вступления на престол «великого царя Владислава» (коронация Вазы состоялась 6 февраля 1633 г.). Употребление в тексте молитвы «царь» вместо привычного «король» вряд ли случайно, особенно если вчитаться в контекст. П. Могила благодарит Господа за то, что он услышал молитвы своей паствы – «на царство сие избрати и нарицати [...] повелел есть од царских бедр изшедшую сисветлую отрасл мужа кротка, монарха блага, церков Твою и людей Твоих во благочестии сущих любяща, царя Владислава. Его же молим тя, яко же Давида благослови и царство утверди». Это не дань византийской традиции, ибо в Молитве звучит и «король» [92]. Но «царь» как глава Православной Церкви Речи Посполитой полномочен притязать на русский престол. П. Могила, будучи выходцем из правящей династии, породненной с первыми домами Речи Посполитой (Вишневецкими, Корецкими и Потоцкими), прекрасно разбирался в нюансах и лабиринтах политики и, памятуя своих кузенов Ольгердовичей (соответственно, родство с династией Вазов), не забывал о царском титуле Владислава. От него Владислав окончательно отказался только после Поляновского мира (1634). Показательно, что после этого в условиях ожидавшегося сближения между Речью Посполитой и Российским государством (вспомним антитурецкий план Владислава IV) митрополит переписал королевскую титулатуру для официальной литургии (см. Требник 1646 г.: «великий государь – наш король», «державный государь наш великий король»). О пропольской позиции киевского иерарха свидетельствует уже то, что король, носитель другой веры, но (волею Божьей) законный покровитель Церкви, вовлечен в текстах Могилы в круг православного благочестия. Он исполнит провидение Господне и укротит врагов Креста: «Державного Господаря нашего великаго Короля имярек в здравии и благоденствии в многа лета сохрани, на вся супостаты, изрядне же на крестоненавистия Твоя и Твоего всесвятого имени враги, Махометанския ученики, скверныя агаряны, и на вся неверныя языки, всегда победы даруй, тех под ноги ему покоряя» [93]. Однако особое уважение киевского иерарха к королю Владиславу может иметь еще одну причину: он был популярен среди православного населения Речи Посполитой, в т. ч. казаков, и слыл защитником прав и устоев веры «русского народа» [94].

Эпоха П. Могилы, который возглавлял Киевскую митрополию почти 15 лет (1632–1647) отмечена не только возрождением, но и подлинным расцветом литературы на русской мове в Речи Посполитой, а также улучшением отношений ее православной элиты с Москвой. Тому способствовали долгожданный Вечный мир и планы военного альянса против «басурман», а

также интенсивные официальные контакты Киевской митрополии с царским двором (в первую очередь, в расчете на финансовую помощь для восстановления исторических храмов «матери градов русских») [95]. Однако настороженное отношение Москвы к «литовскому православию» / «белорусской вере» порождало в среде православной элиты Речи Посполитой потребность в собственном политическом дискурсе, который дал бы возможность не только подчеркнуть исторически авторитетный характер православия в пределах Речи Посполитой, но и написать свою историю Церкви, не уступающую нарративу уверенного в себе соседа. Заметим, однако, что даже обращение к общим истокам, уходящим во времена «равноапостольного самодержца Владимира Святославича», не стало для Киева и Москвы залогом единого представления о судьбах «русской веры» [96]. Православная Церковь Московского государства в условиях тесного союза с властью, пусть и находясь в ее подчинении, выработала и продвигала дискурс «Святой Руси», не теряя надежд расширить границы юрисдикции Московского патриархата на все «наследие Рюриковичей». А Речь-Посполитская Русь, выживая в трудной борьбе с «латинской верой» и унией, а также с протестантизмом, вынуждена была опереться на иной концепт, гораздо более отвечавший ее положению и нуждам. Ей лучше подходил не лишенный исторического контекста и обнадеживающий дискурс «Киева – нового Иерусалима / Сиона» – богоизбранного, разрушенного, но воскрешенного. Исполненный мистической рефлексии, тезис об упадке «русского Сиона» предвещал его возрождение, отвечая политическим и религиозным чаяниям рус(с)кой элиты Речи Посполитой. Но он вряд ли мог найти отклик у представителей московского православия, воспитанного на совершенно ином нарративе, лейтмотивом которого была идея «Москва – Третий Рим», а императивом – идея объединения «всей Руси» под скипетром московского царя, равноапостольного защитника истинной веры [97]. Здесь стоит согласиться с И. Шевченко в том, что в представлениях П. Могилы «местами памяти» его мира наряду с Киевом были Варшава, Яссы и Константинополь, но вряд ли Москва. Со временем его религиозную политику в российской православной историографии упрекали в «криптороманизме» и попытке внедрения на Руси «латинской псевдоморфозы православия» (Г. Флоровский) [98].

Однако анализ литературы могилянского круга приводит нас к совсем иному выводу. Мы можем констатировать, что основной ее пафос был направлен на повышение авторитета столичного Киева и Руси, на защиту древности (*“starożytność”*) и легитимности киевского православия, а также на доказательство его превосходства над католицизмом. В могилянскую программу были заложены мотив «Киев – Второй Иерусалим» (его использовали уже предшественники П. Могилы; в 1621 г. Иов Борецкий назвал Киев «вторым руским Иерусалимом») и идея «роксоланского Сиона». Именно Киев был стилизован в ней как центр рус(с)кого православия, духовный наследник Иерусалима. Притом, возможно, зарождение этого дискурса связано с киевскими хиротониями патриарха Феофана в 1620 г., имевшими место вскоре после его участия в интронизации патриарха Филарета [99]. Использование Киевом этих дискурсов позволяло Речь-Посполитской Руси отождествить себя с богоизбранным народом, при этом в них не была артикулирована общность с православной Москвой. Разве что (чуть ли не единственным) свидетельством обратного является обращение луцкого владыки Исаакия Борысковича к патриарху Филарету, где он называет Москву «Вторым Иерусалимом» и «Богохранимым градом» [100].

Востребованность у православной рус(с)кой элиты Речи Посполитой предложенных П. Могилы и его соратниками дискурсов, о чем свидетельствует в т. ч. упоминание их в 1654 г. посланником наказного гетмана Войска Запорожского Ивана Золотаренко в присутствии царя Алексея Михайловича в лагере под Смоленском [101], исключала рецепцию святорусского московского концепта вплоть до присоединения Киевской митрополии к Московскому патриархату по условиям Вечного мира (1686).

Даже после завоевания Россией территорий Речи Посполитой, входивших в церковную юрисдикцию Киевской митрополии, и Переяславской Рады (1654) киевские иерархи старались последовательно поддерживать связь с Константинопольским патриархатом и отстаивали его юрисдикцию над Русью. Преемники П. Могилы в качестве митрополита – Сильвестр Косов, Дионисий Балабан, Иосиф Нелюбович-Тукласки, Антоний Винницкий, не говоря уже о крипто-униате Иосифе Шумланском, – отклоняли все проiski Московского патриарха, отказывая ему во вмешательстве в дела православных епархий Речи Посполитой и оспаривая его решения перед царем [102]. Показательны в этом ключевые слова мстиславского епископа Мефодия (Филимоновича), поставленного Москвой администратором Киевской митрополии, сказанные им в беседе с царским воеводой Петром Шереметьевым в феврале 1666 г. [103]

Не вникая в сложные перипетии истории Киевской митрополии в условиях войны (1654–1667), а потом почти двадцатилетних дипломатических торгов между Россией и Речью Посполитой, отметим, что со временем в отношениях Киева с Константинопольским патриархом появится новый фактор – Османская Порта, вступившая в борьбу за Украину. Понятно, что подчиненный султану вселенский патриарх не признавал постановлений Андрусовского перемирия (1667) и Вечного мира (1686). Он учредил эфемерную митрополию Каменецкую, Подольскую и всея Малая Руси: она просуществовала до Карловичского мира (1699), – а ее верховный иерарх митрополит Панкратий одновременно имел сан экзарха патриаршего престола. И все же в годы Руины, коснувшейся большей части Киевской митрополии, дискурс «Святой Руси», несмотря на нараставшее влияние Москвы на Речь Посполитую русь, так и не прижился в ней.

Причины этого мы видим в том, что

- православные подданные Польско-Литовского государства именно себя считали законными преемниками древнерусской традиции, киевского сакрума, оспаривая право на «русское наследие» у Москвы;
- заимствование каких-либо мотивов из официальной московской идеологии вряд ли было возможно, учитывая, что святорусский дискурс *de facto* возвышал Москву над Киевом, угрожая исторически первой митрополии «всея Руси» зависимостью от Москвы;
- у Речь Посполитой руси вызывала отторжение церковная политика московских иерархов в отношении православных Речи Посполитой;
- нуждам православных Речи Посполитой в большей степени, чем святорусский, отвечал дискурс «Киев – Второй Иерусалим».

[1] См. известное и авторитетное (несмотря на популярный характер и скромную источниковедческую базу, что особенно заметно в рассказе об истоках понятия «Святая Русь») эссе Алена Безансона: *Besançon A. Sainte Russie*. Paris, 2012 (польский перевод – Варшава, 2015; украинский перевод – Киев, 2017). Основным недостатком этой работы является ее очевидная предвзятость – формулировки в адрес России на манер «государство-секта» вряд ли отвечают требованиям академического дискурса “*sine ira et studio*”, см.: *Марусик Т.* Французский интеллектуал Ален Безансон, «Святая Русь» и Украина // <https://ru.krymr.com/a/28712406.html> [07.07.2019]. Феномену «Святой Руси» был посвящен специальный номер: *Cahiers du Monde russe*. 53 (2012). Nr 2–3: “L’invention de la Sainte Russie. L’idée, les mots et les images” (<https://journals.openedition.org/monderusse/7701> [07.07.2019]), в котором истокам титульного дискурса посвящены статьи М. В. Дмитриева и И. Л. Бусевой-Давыдовой (см. сноску 2).

[2] См.: *Бусева-Давыдова И. Л.* Формирование представлений о Святой Руси и их отражение в русской иконописи // *Cahiers du Monde russe*. 53 (2012). Nr 2–3. Р. 333. Ср. также: *Дмитриев М. В.* Парадоксы «Святой Руси». «Святая Русь» и «русское» в культуре Московского государства 16–17 вв. и фольклоре 18–19 вв. // *Cahiers du Monde russe*. 53 (2012). Nr 2–3. Р. 320–321.

- [3] Соловьев А. В. «Святая Русь» (очерк развития религиозно-общественной идеи) // Сборник русского археологического общества в Королевстве С. Х. С. Белград, 1927. С. 77–113; *Soloviev A. V. Holy Russia: The History of a Religious-Social Idea. S–Gravenhague: Mouton, 1957.*
- [4] *Soloviev A. V. Holy Russia. P. 26–27.*
- [5] *Cherniavsky M. Tsar and People: Studies in Russian Myths. New York, 1969. P. 107–108.*
Ср.: Курбский А. История о делах великого князя московского / изд. подг. Ю. Ерусалимским; пер. А. А. Алексеева. М., 2015 (см. указатель).
- [6] *Soloviev A. Holy Russia. P. 27.* Ср. также: *Soloviev A. V. “Helles Russland – Heiliges Russland” // Festschrift für Dmytro Čyževskyj zum 60. Geburtstag. Berlin, 1954. S. 282–289.*
- [7] Соловьев А. В. «Святая Русь». С. 91; *Soloviev A. Holy Russia. S. 27.*
- [8] *Chernavsky M. Tsar and People. P. 102–117; id. Holy Russia: A Study in the History of an Idea // American Historical Review. 69 (1958). P. 617–637.*
- [9] Ерусалимский К. Ю. Понятие «народ», «Россия», «Русская земля» и социальные дискурсы Московской Руси конца XV–XVII в. // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе: Средние века – Новое время. М., 2008. С. 165–166. Здесь спорным представляется вывод относительно того, что именование России как «святотурской земли» несет в текстах А. Курбского «явственный фольклорный оттенок (мать-земля)», а сам Курбский употребляет его, дабы подчеркнуть не только крайнюю аморальность противника (убийство матери), но и кощунственность этого деяния (мать-святая), см.: Бусева-Давыдова И. Формирование представлений о Святой Руси. С. 334.
- [10] Дмитриев М. В. Парадоксы «Святой Руси». С. 322–323; Бусева-Давыдова И. Л. Формирование представлений о Святой Руси. С. 333–334.
- [11] Ср.: Соловьев А. В. Святая Русь. С. 83–84; *Soloviev A. V. Holy Russia. P. 15–16; Дмитриев М. В. Парадоксы «Святой Руси». С. 323.*
- [12] *Poppe A. Państwo i kościół na Rusi w XI wieku. Warszawa, 1968. P. 224–229; id. O tytule wielkoksiążęcym na Rusi // Przegląd Historyczny. 75 (1984). Nr 3. S. 425; id. Words that serve the Aucturity. On the Title of “Grand Prince” in Kievan Rus’ // Acta Poloniae Historica. 60 (1989). P. 162–163.*
- [13] Тверской монах Акиндин лапидарно сформулировал это в своем обращении к князю Михаилу Ярославичу Тверскому (ок. 1312): «Царь еси господине княже в своей земли», см.: Вальденберг В. Е. Древнерусские учения о предикатах царской власти. Очерки литературы от Владимира Святого до конца XVII века. М., 2006. С. 118–119. Ср.: *Poppe A. Państwo i kościół na Rusi w XI wieku. S. 224–225.*
- [14] Бусева-Давыдова И. Л. Формирование представлений о Святой Руси. С. 334. Ср.: Синицына Н. В. Третий Рим: истоки и эволюция русской средневековой концепции. М., 1998. С. 278, 361.
- [15] Бусева-Давыдова И. Л. Формирование представлений о Святой Руси. С. 334.
- [16] О религиозных элементах московской доктрины см.: *Olšr G. Gli ultimi Rurikidi e le basi ideologiche della sovranità dello stato Russo // Orientalia Christiana Periodica. 12 (1946). P. 322–373; id. La Chiesa e lo Stato nel cerimoniale d’incoronazione degli ultimi sovrani Rurikidi // Orientalia Christiana Periodica. 16 (1950). P. 267–302. Ср.: Miller D. The Coronation of Ivan IV of Moscow // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 15 (1967). Hft. 4. S. 559–574.*
- [17] Граля И. Иван Михайлович Висковатый. Карьера государственного деятеля в России XVI в. М., 1994. С. 421.
- [18] Песни, записанные для Ричарда Джемса в 1619–1620 гг. (ПЛДР. Конец XVI – начало XVII веков). М., 1987. С. 538–539.
- [19] *Soloviev A. V. Holy Russia. P. 30.* Византийская формула соотношения *imperium* и *sacerdotium* («священие же и цесарство») стала известна уже с XI в. благодаря Кормчей XIV титулов, которая заимствовала данную конструкцию из VI новеллы Юстиниана, см.: *Poppe A. Państwo i kościół na Rusi. P. 224.*

- [20] *Дмитриев М. В.* Парадоксы «Святой Руси». С. 323–324. Ср.: *Криничная Н. А.* Народные исторические песни начала XVII века. Л., 1974. С. 169–175.
- [21] *Макарий.* История русской церкви. Кн. VI. М., 1996. С. 276–278.
- [22] О торжествах см.: *Макарий.* История русской церкви. Кн. VI. С. 276, 606. О византийских аккламациях см.: *Wellesz E.* A History of Byzantine Music and Hymnography. Oxford University Press, 1961.
- [23] *Дмитриев М. В.* Парадоксы «Святой Руси». С. 324.
- [24] См.: *Ульяновский В. И.* Вселенское православие и Московское государство в начале Смуты // Смутное время в России: Конфликт и диалог культур. Материалы научной конференции. Санкт-Петербург, 12–14 октября 2012 года. СПб., 2012. С. 248–249. О контактах Арсения с греческим Востоком см.: *Фонкич Б. Л.* Греческо-русские культурные связи в XV–XVII вв. (Греческие рукописи в России). М., 1977. С. 19–21, 50–60, 66.
- [25] *Kuczara K.* Grecy w Kościołach Wschodnich w Rzeczypospolitej (1585–1621). Poznań, 2012. S. 145.
- [26] Дополнения к Актам историческим, собранные и изданные Археографической комиссией. Т. II. СПб., 1846. С. 207–208. Ср.: *Макарий.* История русской церкви. Кн. VI. С. 277–278. Концепт «святости Руси» прозвучал впоследствии у другого Иерусалимского патриарха, Досифея; в конце XVII в. он назвал Русь «святой державой» / «святым царством», см.: *Канtereв Н. М.* Сношения Иерусалимских патриархов с русским правительством с половины XVI до конца XVIII столетия // Православный палестинский сборник. Т. 15. (1892). Вып. 1. С. 284. Ср.: *Бусева-Давыдова И.* Формирование представлений о Святой Руси. С. 335.
- [27] *Успенский Б. А.* Царь и патриарх. Харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление) М., 1998. С. 204–206.
- [28] Ср.: Повесть о победах Московского государства / подг. к печати Г. П. Енин. Л., 1982; Сказание Авраамия Палицына / подг. текста и коммент. О. А. Державина, Е. В. Колосова. М.; Л., 1955.
- [29] Повесть об Азовском осадном сидении донских казаков // ПЛДР. XVII век. Кн. 1. М., 1988. С. 141, 144, 146.
- [30] *Дмитриев М. В.* Парадоксы «Святой Руси». С. 323. Мнение о бытовании понятия «Святая Русь» («святая русская земля») в русской народной культуре уже в первой половине XVII в. разделяет И. Л. Бусева-Давыдова. Она полагает, что отсутствие более ранних записей фольклорных памятников на этот счет не позволяет надежно датировать его, однако не видит оснований отодвигать эту дату, ведь оформление представлений о «Святой Руси» в верхнем и нижнем слоях культуры руси происходило параллельно, ибо эти слои составляли единое целое. Она считает также, что у истоков зарождения этого концепта была массовая канонизация русских святых, предпринятая макарьевскими соборами 1547 и 1549 гг., имевшая «ошеломляющее воздействие на общественное сознание», см.: *Бусева-Давыдова И. Л.* Формирование представлений о Святой Руси. С. 335. Однако аргументов в пользу (спорного, на наш взгляд) тезиса о «параллельном формировании» представлений о «Святой Руси» в разных слоях населения Московского государства, а также о связи между этим концептом и московскими соборами она не приводит.
- [31] *Дмитриев М. В.* Парадоксы «Святой Руси». С. 329.
- [32] *Averintsev S.* The Idea of Holy Russia // Russia and Europe / ed. P. Dukes. London, 1991. P. 16. Ср.: *Дмитриев М. В.* Парадоксы «Святой Руси». С. 329.
- [33] *Федотов Г. П.* Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 95–96. Ср.: *Дмитриев М. В.* Парадоксы «Святой Руси». С. 330.
- [34] *Дмитриев М. В.* Парадоксы «Святой Руси». С. 330.
- [35] *Obolensky D.* The Byzantine Commonwealth. London, 1971.

- [36] См.: *Grala H.* Uniwersalizm wschodni (idea cesarstwa powszechnego w kręgu cywilizacji bizantyńskiej) // *Pamiętnik XV Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich*. T. 1. Toruń, 1995. Cz. 1. S. 158–160.
- [37] *Дмитриев М. В.* Парадоксы «Святой Руси». С. 330.
- [38] *Кирдан Б. П.* Украинские народные думы. М., 1962. С. 84. Ср.: *Дмитриев М. В.* Парадоксы «Святой Руси». С. 326.
- [39] *Кирдан Б. П.* Украинские народные думы. С. 66; *Дмитриев М. В.* Парадоксы «Святой Руси». С. 326.
- [40] *Соловьев А. В.* «Святая Русь». С. 81; *Soloviev A. V.* Holy Russia. S. 12.
- [41] *Дмитриев М. В.* Парадоксы «Святой Руси». С. 331.
- [42] Об обоснованности этих опасений свидетельствовали судьбы епархии Киевской митрополии на завоеванных Россией в XVI в. территориях – черниговско-брянской (1500), смоленской (1514) и полоцкой (1563), см.: *Grala H.* Kołpak Witoldowy czy czapka Monomacha? Dylematy wyznawców prawosławia w monarchii ostatnich Jagiellonów // *Katolicyzm w Rosji i prawosławie w Polsce (XI–XX w.)*. Warszawa, 1997. S. 52–54; *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 (= Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени. Кн. 1) / отв. сост., отв. ред. серии А. В. Доронин. М., 2017. С. 224.*
- О лояльном отношении православной руси, в т. ч. духовенства, к ягеллонской монархии см.: *Grala H.* Kołpak Witoldowy czy czapka Monomacha? S. 51–67; *id.* Herren- Rada und Dumabojaren zwischen Kampf und Frieden: Anschauungen der litauischen und Moskauer Elite von den Gründen des Krieges im 16. Jahrhundert // *Der Krieg im Mittelalter und in der Fru.*
- [43] *Grala H.* Kołpak Witoldowy czy czapka Monomacha? S. 54–55.
- [44] *Абрамович Д. И.* К литературной деятельности камянчанина Исаяи. СПб., 1913. С. 7–8. Ср.: *Choroszkiewicz A. L.* О misji Izajasza do Moskwy – raz jeszcze // *Aetas media – aetas moderna. Studia ofiarowane profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin.* Warszawa, 2000. S. 413–414. Вопреки мнению А. Л. Хорошкевич вряд ли следует воспринимать эту формулу Исаяи как свидетельство союза двух разных институтов – Великого княжества Литовского и виртуального «государства христианского Русского Великого» (см.: *Ibid.* S. 413). Эта конструкция не выдерживает критики. Формула Исаяи Каменчанина передает реальное положение дел.
- [45] *Сырку П. А.* Из истории сношений русских с румынами // *Известия Отделения русского языка и словесности*. Т. I. 1896. № 3. С. 498. Ср.: *Choroszkiewicz A. L.* О misji Izajasza do Moskwy – raz jeszcze. S. 414.
- [46] О покровителях Исаяи и политическом контексте его миссии см.: *Юзефович Л. А.* Миссия Исаяи (1561 г.) и Остафий Воллович // *Советское славяноведение*. 1975. № 2. С. 73–81; *Граля И.* Иван Михайлович Висковатый. С. 251–259, 340–343; *Grala H.* Kołpak Witoldowy czy czapka Monomacha? S. 54–55, 63. Ср.: *Choroszkiewicz A. L.* О misji Izajasza do Moskwy – raz jeszcze. S. 403–424.
- [47] “*Wydziwić się temu nie mogę [...] dlaczego WKМ, mój miłościwy pan tę ziemię miłą ojczyznę swoją, rozkoszny a prawie święty kraj, ziemię ruską, w opanownie nieprzyjacielowi swemu posiadać dopuszczać raczysz*”, см.: Роман Сангушко – Сигизмунду II Августу, 21 мая 1568) // *Archiwum XX Sanguszków w Sławucie*. T. VII (Dyplomatariusz gałęzi niesuchojeżskiej. T. II). Lwów, 1910. S. 263. См. также: *Grala H.* Herren-Rada und Dumabojaren. S. 361; *id.* «Ruś nasza» vs. Московия. С. 224–225.
- [48] *Halecki O.* Dzieje unii jagiellońskiej. T. II. Kraków, 1920. S. 61. Ср.: *Граля Х.* «Ruś nasza» vs. Московия. С. 224.

- [49] *Mazur K.* W stronę integracji z Koroną. Sejmiki Wołynia i Ukrainy w latach 1569–1648. Warszawa, 2006. S. 230, 257.
- [50] *Mazur K.* W stronę integracji z Koroną. S. 230–253. О самоидентификации русской православной шляхты см. также: *Koluzaeva I.* “Within One’s Inner Circle”: The Identity of Ruthenian Szlachta (Noblemen) of the Grand Duchy of Lithuania at the Time of the Union of Lublin (the Case of Filon Kmita Czarnobyłski) // *Colloquia Humanistica*. T. 5. 2016 // <https://ispan.waw.pl/journals/index.php/ch/article/view/ch.2016.004> [07.07.2019].
- [51] *Ibid.* S. 246, 252.
- [52] *Ibid.* S. 246.
- [53] *Grala H.* Kołpak Witołdowy czy czapka Monomacha. S. 59–60. Cp.: *Mažeika R.* Was Grand Prince Algirdas a Greek Orthodox Christian? // *Lituanus*. Lithuanian uarterly Journal of Arts and Sciences. Vol. 33. 1987. Nr 4 // http://www.lituanus.org/1987/87_4_05.htm [07.07.2019]; *Osiński K.* Pozycja Julianny Twerskiej w Wielkim Księstwie Litewskim w latach 1377–1382. Próba charakterystyki problemu // *Przegląd prawniczy ekonomiczny i społeczny*. 2013. Nr 1. S. 80–87.
- [54] *Kruk M. P.* Malowidła *Graeco opere* fundacji Jagiellonów jako postulat unii państwowej i kościelnej oraz jedności kościoła // *Między teologią a duszpasterstwem powszechnym na ziemiach Korony doby przedtrydenckiej. Dziedzictwo średniowiecza i wyzwania XV–XVI wieku (= Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. T. V) / red. W. Walecki*. Warszawa, 2017. S. 145–201.
- [55] *Łapiński A.* Zygmunt Stary a kościół prawosławny. S. 151–156.
- [56] *Paszkiewicz H.* Polityka ruska Kazimierza Wielkiego. Warszawa, 1925. S. 253–255; *Chodyncki K.* Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. S. 7–11.
- [57] *Grala H.* Kołpak Witołdowy czy czapka Monomacha. S. 59–60.
- [58] О правах православных в монархии Ягеллонов см.: *Chodyncki K.* Geneza równouprawnienia schizmatyków w Wielkim Księstwie Litewskim. Stosunek Zygmunta Augusta do wyznania grecko-wschodniego. *Przegląd Historyczny*. 22 (1919–1920). S. 135; *Łapiński A.* Zygmunt Stary a Kościół Prawosławny. S. 169. О взаимоотношениях между католиками и православными см. также: *Bardach J.* Les relations entre les catholiques et les orthodoxes dans le Grand-Duche.
- [59] *Dworzaczek W.* Oblicze wyznaniowe senatu Rzeczypospolitej Polskiej w dobie kontrreformacji // *Munera litteraria*. Księga ku czci profesora R. Polaka. Poznań, 1962. S. 41–56; *Lulewicz H.* Skład wyznaniowy senatorów świeckich Wielkiego Księstwa Litewskiego za panowania Wazów // *Przegląd Historyczny*. 68 (1977). Z. 3. S. 425–445. См. также: *Liedke M.* Rody ruskie w elicie politycznej Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVIII wieku // *Społeczeństwo staropolskie. Seria nowa. T. I: Społeczeństwo a polityka*. Warszawa, 2008. S. 133–164.
- [60] *Dzięgielewski J.* O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV. Warszawa, 1986. S. 67–75.
- [61] *Chodyncki K.* Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. S. 413–414. Спустя более 30 лет после Берестейской унии и уже после перехода в униатство М. Смотрицкий оставил следующее описание положения дел на Руси: “*naszego też narodu po niemałej części wziął Kościół Rzymiski, po niemałej pourywały go Haeretyctwa, Kaliwiństwo, y Ariaństwo, ba y Machometaństwo. Domow Xiążęcych odpadliśmy: Szlachty mało: Paniąt mniej*” (*Exethesis*, 1629), см.: *Frick D.* Meletij Smotryc’kyj. Cambridge, Mass., 1995. P. 357. Несколькими годами раньше один из его критиков – А. Селява – писал в своей полемической работе “*Antelenchus*” (1622), что благодаря издательской деятельности протестантских печатников “*Ruś była dobrze podtruta*”, см.: *Ibid.* P. 270.
- [62] *Граля Х.* «Ruś nasza» vs. Московия. С. 227–228; *id.* Rzeczpospolita wobec pretensji Moskwy/Rosji do ziem ruskich // *O ziemię naszą, nie waszą. Ideowe aspekty procesów narodotwórczych w Europie Środkowej i Wschodniej / pod red. Ł. Adamskiego*. Warszawa, 2017. S. 35, 54–55.
- [63] С этой точки зрения ответ Сигизмунда II Августа не противоречил притязаниям царя на титул правителя «всея Руси» (1549). Однако, по мнению ягеллонской элиты, на него мог

претендовать только тот, кто имел в своем подчинении «матерь градов русских» Киев, см.: *Граля Х. «Ruś nasza» vs. Московия*. С. 227.

[64] *Chodyncki K.* Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. S. 257; *Gudziak B. A.* Kryzys i reforma. Metropolia kijowska, patriarchat Konstantynopola i geneza unii brzeskiej. Lublin, 2008. S. 241–242; *Kuczara K.* Grecy w kościołach wschodnich w Rzeczypospolitej (1585–1621). S. 84.

[65] *Chodyncki K.* Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. S. 257; *Gudziak B. A.* Kryzys i reforma. S. 241–242; *Дмитриев М. В.* Между Римом и Царьградом. Генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг. М., 2003. С. 274–276.

[66] О втором побывании Иеремии II в Речи Посполитой см.: *Gudziak B. A.* Kryzys i reforma. S. 275–297; *Kuczara K.* Grecy w kościołach wschodnich w Rzeczypospolitej (1585–1621). S. 99–111. Ср.: *Moroziuk R. P.* The role of Patriarch Jeremiah II Trenos in the Reformation of the Kievan Metropolia // *The Patristic and Byzantine Review*. 1986. Vol. 5. Nr 2. P. 104–127.

[67] *Gudziak B. A.* Kryzys i reforma. S. 314–315. Ср.: *Hodana T.* Między królem i carem. Moskwa w oczach prawosławnych Rusinów – obywateli Rzeczypospolitej (na podstawie piśmiennictwa końca XVI – połowy XVII stulecia). Kraków, 2008. S. 38–41.

[68] *Hodana T.* Między królem i carem. S. 38–41; *Grala H.* Rzeczpospolita wobec pretensji Moskwy/Rosji do ziem ruskich. S. 41.

[69] *Флоря Б. Н.* Вопрос об основании Московской патриархии в дипломатическом документе 1591 г. // *IV Centenario dell' Istituzione del Patriarcato in Russia / 400-летие учреждения Патриаршества в России (= Da Roma alla terza Roma / От Рима к Третьему Риму. Vol. speciale per l'anno 1989)*. Roma, 1991. P. 145–151.

[70] РГАДА. Ф. 79 (Сношения России с Польшей). Кн. 21. Л. 81об. – 85.

[71] Ср.: *Флоря Б. Н.* Вопрос об основании Московской патриархии. С. 147–148. Четкое обоснование особых прав Москвы на патриаршество изложил в своем «Прении о вере с греками» (1650) иеромонах, дипломат Арсений Суханов. Он полагал, что после падения Царьграда и в отсутствие «единого под солнцем благочестивого царя» его правопреемником может стать лишь «царь на Москве государь благочестивый». При этом А. Суханов позволял себе оспаривать исторические права и авторитет вселенских патриархов: «царство христианское у нас Бог прославил. И государь царь устроил у себя в своем царстве вместо папы (патриарха. – Х. Г.) в царствующем граде Москве [...] А вместо ваших четырех патриархов устроил на государственных местах четырех митрополитов», цит. по: Там же. С. 150.

[72] *Gudziak B. A.* Kryzys i reforma. S. 267–269, 254–257. О характере отношений между Киевской митрополией и Константинопольским патриархом после 1458 г. см.: *Ibid.* S. 106–110.

[73] *Chodyncki K.* Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. S. 373–411.

[74] *Hodana T.* Między królem i carem. S. 53–61.

[75] *Jaworska M.* “Moskiewski dwór” królewicza Władysława w latach 1617–1618 // *Kronika Zamkowa*. 2016. Nr 2 (68). S. 31–48; *Яворска М.* Государев двор королевича Владислава Вазы в 1617–1618 гг. // *Славянский альманах*. 2017. Вып. 1–2. С. 55–65.

[76] О религиозном аспекте переговоров см.: *Polak W.* O Kreml i Smoleńszczyznę. S. 125–130, 163–166, 184–185, 206–209, 212–213; *Флоря Б. Н.* Польско-литовская интервенция в России и русское общество. М., 2005. С. 115–130, 200–221.

[77] *Флоря Б. Н.* Польско-литовская интервенция. С. 381–415.

[78] Там же. С. 382–383.

[79] ПСРЛ. Т. 14. СПб., 1910. С. 110.

[80] *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*. С. 242–252.

- [81] 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. С. 122–150.
- [82] 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. Ср.: Anusik Z. Szlachta polska na Ukrainie w latach 1569–1648. Kilka uwag na marginesie książki Henryka Litwina // Przegląd nauk historycznych. 2002. R. I. Nr 2. S. 232–250.
- [83] Chynczewska-Hennel T. Tożsamość religijna i narodowa Rusinów w Pierwszej Rzeczypospolitej // Między Wschodem i Zachodem. Prawosławie i unia (= Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. T. XI) / red. M. Kuczyńska. Warszawa, 2017. 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: Історичні 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.
- [84] Граля Х. «Русская вера» и «роксоланские сарматы»: легитимационные стратегии русской элиты Речи посполитой и *casus* Адама Киселя // Нарративы Руси конца XV – середины XVIII вв.: в поисках своей истории (= Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени. Кн. 2) / отв. сост. и отв. ред. серии А. В. Доронин. М., 2018. С. 215–216.
- [85] Dzięgielewski J. O tolerancję dla zdominowanych. S. 67–74.
- [86] Litwin H. Katolicyzacja szlachty ruskiej 1569–1648. Stosunki wyznaniowe na Kijowszczyźnie i Braclawszczyźnie // Przegląd Powszechny. 1985. Nr 10 (770). S. 69–70.
- [87] Chodyncki K. Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. S. 449–512; Флоря Б. Н. Вопрос о «новой унии» в украинско-белорусском обществе 20-х – 40-х гг. XVII в. С. 122–150.
- [88] Hodana T. Między królem i carem. S. 122–124.
- [89] Опарина Т. Немосковское православие в оценке русских духовных властей. С. 244–247. Ср.: Hodana T. Między królem i carem. S. 120–124.
- [90] Chodyncki K. Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. S. 427–431, 515–518.
- [91] Nagielski M. Kozaczyzna czasów Władysława IV (1632–1648) // Przegląd Wschodni. 1991. T. I. Nr 4. S. 793–796.
- [92] Архив Юго-Западной России, издаваемый Комиссией для разбора древних актов, состоящей при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе. Ч. 1. Т. 7. К., 1887. С. 169–170.
- [93] Ševčenko I. Różne oblicza świata Piotra Mohyły // Ševčenko I. Ukraina między Wschodem i Zachodem. Warszawa, 1996. S. 37–38, 78–79; Naumow A. Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich. Kraków, 1996. S. 168–169; *id.* Domus divisa. Studia nad literaturą ruską w I. Rzeczypospolitej. Kraków, 2002. S. 75. Ср.: Hodana T. Między królem i carem. S. 137–138. О политическом контексте выступления Могила см.: Grala H. “God save Tsar Vladislav”. Polish king as the successor of Muscovite Rurikids // Spain – India – Russia. Centres, Borderlands and Peripheries of Civilizations. Anniversary Book Dedicated to Professor Jan Kieniewicz on His 80th Birthday / eds. J. S. Ciechanowski, C. G. Caizán. Warsaw, 2018. S. 334–336. Будучи не просто лояльным подданным Речи Посполитой, но также видным представителем ее государственной элиты, П. Могила – человек глубоко религиозный – не стоял перед моральной дилеммой в связи с противостоянием своей католической родины и православной Москвы, хотя впоследствии – после заключения мира – он и станет направлять в Москву свои посольства, см.: Ševčenko I. Różne oblicza świata Piotra Mohyły. S. 38, 42, 79. Ср.: Hodana T. Między królem i carem. S. 155–160.

- [94] *Флоря Б. Н.* У истоков легенды о королевиче Владиславе // Просфонима. С. 648–653. Ср.: *Floria B. N.* Konflikt między zwolennikami unii i prawosławia w Rzeczypospolitej (w świetle źródeł rosyjskich) // Barok. Historia – Literatura – Sztuka. III (1996). Nr 2(6). S. 23–52.
- [95] *Hodana T.* Między królem i carem. S. 155–160.
- [96] *Граля Х.* «Русская вера» и «роксоланские сарматы». С. 222–224.
- [97] *Hodana T.* Między królem i carem. S. 92–101, 138–141, 149–155. Ср.: *Rowland D.* Moscow – the Third Rome or the New Israel // *Russian Review*. Vol. 55 (1996). P. 591–614; *Граля Х.* «Русская вера» и «роксоланские сарматы». С. 223–225.
- [98] *Ševčenko I.* Różne oblicza świata Piotra Mohyły. S. 38; *Флоровский Г.* Пути русского православия. Париж, 1937. С. 48–49.
- [99] *Ševčenko I.* Różne oblicza świata Piotra Mohyły. S. 83. 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; *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 J. Bahlcke, S. Rohdewald, T. Wunsch. Berlin, 2013. S. 37–51. Тщательный разбор этих дискурсов в киевской литературе могилянського времени с учетом их внешнеполитического контекста см.: *Hodana T.* Między królem i carem. S. 92–101, 138–160.
- [100] *Hodana T.* Między królem i carem. S. 101.
- [101] *Ševčenko I.* Różne oblicza świata Piotra Mohyły. S. 83.
- [102] Подробнее о взаимоотношениях между Киевской митрополией и Московским патриархатом во 2-й половине XVII в. см.: *Mironowicz A.* Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza. Białystok, 1997.
- [103] “*My jesteśmy w jurysdykcji patriarchatu konstantynopolitańskiego, a nie moskiewskiego. I gdyby został przysłany do nas m. z Moskwy, tym samym będą naruszone dotychczasowe prawa i wolności m.kij. [...] Jeśli przyjedzie do nas do Kijowa metropolita z Moskwy, to my pozamykamy się w klasztorach, skąd będą nas mogli wydostać za szyję i nogi, tylko bowiem w taki sposób może być metropolita moskiewski w Kijowie. Lepiej będzie, jeżeli przyjmujemy śmierć niż metropolitę z Moskwy*”, цит. по: *Naumow A.* Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich. Kraków, 1996. S. 36–37.

В. И. Ульяновский

Киев как «место памяти» и киевские «места памяти» Руси-Украины [*] раннего Нового времени

«Места памяти» образуют фундамент современной нации. Впервые это показал Пьер Нора на примере Франции [1]. Однако применительно к восточным славянам эта проблематика остается практически не разработанной. В данной статье мы попытаемся проследить значение исторической памяти, связанной с Киевом, для оформления нового надрегионального этнокультурного самосознания Руси-Украины в раннее Новое время: что это за самосознание? как, кем и каким образом оно формируется? какие киевские «места памяти» оказываются наиболее востребованы в процессе раннемодерного нациогенеза руси-украины?

С самого начала следует подчеркнуть, что речь идет о некой эволюции киевских «мест памяти», которую можно проследить через термины, концепты и развернутые исторические нарративы указанного времени.

Киев – «матерь градовом» и «столец всея Руское земли»

В XIV–XV вв. актуализировались топосы древнерусского летописания касательно Киева: «се буди мати градом русьским» (ПВЛ); «яко второй Иерусалим на земли явился Киев» («Слово о законе и благодати Иллариона»); «честь, и слава, и величество, и глава всем землям Рускиим»; равно как и пророчество апостола Андрея, возглашавшее «На сих горах воссияет благодать Божья; имать град велик быти и церкви многи Бог въздвигнути имать» [2]. Все они аккумулировали идею «объединяющего града» как общепризнанного русского центра. Вошедшие в состав Великого княжества Литовского (ВКЛ) украинские земли сохранили за Киевом эту память, хотя город и утратил столичные функции. Например, великий князь литовский Витовт величал Киев «главой всех руських земель» (1427), а диакон Троице-Сергиева монастыря Зосима в своем Хождении в Царьград (1419) именовал Киев «Мати и глава всем градом руским». В созданной в Печерском монастыре в 1570-е гг. подложной грамоте Константинопольского патриарха Максима на ставропигию обители (от 1481 г.) Киев поименован как «богоспасаемый град, он же наречется мати градовом Руское земли, а не инако» [3]. Конечно, Русь / «Руская земля» – это не только оказавшиеся в составе ВКЛ, а затем Речи Посполитой земли Киевской Руси, но и их население, в сознании которого Киев оставался «матерью». И так считали не только жители Киева и его интеллектуалы. Например, автор Волынской краткой летописи первой четверти XVI в. также воспринимал Киев как «славны и великы град Киев, матери градовом» [4]. Для руси ВКЛ эта функция Киева оставалась одновременно и исторической, и ментальной. Поэтому ее отношение к Киеву как общерусскому «месту памяти» было принципиальным, формирующим самосознание Руси-Украины, консолидировавшейся именно вокруг Киева-«матери градовом», обладавшем надрегionalным символическим потенциалом.

В Похвале Витовту, а также в Супрасльской, Слуцкой и некоторых других белорусско-литовских летописях речь идет об овладении Витовтом-Александром «велицем градом Киевом нарицаемем» [5]. Топос «великого града» вбирал в себя все возможные макро- и микро-«места памяти» руси, но *ad marginem*, поскольку для их авторов и их современников Вильно в то время, несомненно, вытеснил Киев из центральной и актуальной в историческую плоскость. В расширенной редакции белорусско-литовского летописания XVI в. присутствует такое определение Киева: «столец всея Руское земли» [6]. И хотя оно отзывалось лишь воспоминанием о былом его величии, тем не менее, маркировало Киев как главное и первостепенное «место памяти» Руси / руси, рассредоточенной отныне по разным государствам. Киев воспринимался как исторический духовный, церковный центр «всея Руси». В упомянутых же нами летописях под Русью / русью понималась, разумеется, исключительно Русь / русь литовская, но не московская.

Киев символически и метафорически возвышается над всей Русью. «Есть у нас славная крепость и город Киев [...] С холмов ее, как гласит народная поговорка, можно видеть многие другие места (*в другом варианте перевода*: далеко видно. – В. У.)», – так записал в своем сочинении автор, известный нам как Михалон Литвин [7]. С «гор киевских» созерцаем мы историю Руси / руси. И хотя королевского дипломата Киев интересует в первую очередь как город-крепость, особенно в контексте притязаний на него московских правителей, он не может не упомянуть множество древних достопамятностей Киева. Они имеют важное значение и для ВКЛ («есть у нас»), и для руси ВКЛ, и даже для московской Руси, коль скоро ее правитель претендует на обладание Киевом. Киев со всеми его «местами памяти» остается в это время важным аргументом исторической и политической легитимации. Его «перетягивают» в разные нарративы. Через него утверждают «истинную рускость» своей, в то время уже столь разной Руси / руси.

Как уже заметили исследователи, формула «горы киевские» звучит и в Задонщине («Взыдем на горы киевския и посмотрим славного Днепра, и посмотрим по всей земли Русской»), и даже в приснопамятном послании крымского хана польскому королю от 1650 г. («Взойдя на киевские горы, я одним глазом смотрю оттуда на свой Бахчисарай, а другим – на твой Краков») [8].

Непреходящее символическое значение Киева как центра земель русских подчеркивал и ренессансный поэт Себастиан Кленович: «Знайте, что Киев у нас на Руси значит столько же, как древний Рим для первых христиан, такой же вес он имеет» [9]. А католический епископ Киева Юзеф Верещинский (занимал кафедру в 1589–1599 гг.) в своих аналогиях пошел еще дальше – вписал Киев в ряд таких великих городов, как Тир, Сидон, Карфаген, Афины, Рим, Кельн [10]. Киев представлен «началом всех начал» христианской Руси, благодаря чему русь обретала четкие границы своих земель в составе ВКЛ и Речи Посполитой.

И вот уже через четверть века, в 1620 г., Иерусалимский Патриарх Феофан именует Киев «святым градом», «богоспасаемым градом», «православными росийского народу [...] наполненным», «знаменито святым местом» [11]. Эту же терминологию использует и Киевская летопись первой четверти XVII в. [12] По мнению Н. Яковенко, возрождение концепта «богоспасаемого града» было связано с присущей ранненодерным «национализмам» идеей богоизбранности того или иного народа, а также стремлением киевских интеллектуалов, вооруженных «латинской наукой», не уступить соседям (полякам, чехам). Они озвучили свою, рускую, версию «трансляции столиц» как важного доказательства непрерывности собственного исторического бытия [13]. Концепт «богоспасаемого града Киева, второго руського Иерусалима», присутствует и в окружном послании митрополита Иова Борецкого от 15 декабря 1621 г. [14] Вообще, в текстах Захарии Копыстенского и Иова Борецкого, как подчеркнула Н. Яковенко, заложен «каркас» «идеологического отечества» жителей Украины-Руси, общий для всех ее социальных групп: в них утверждается непрерывность «русской старины», объединившей современность с древнерусским прошлым [15]. Примечательно, однако, что это «возрождение» исторической памяти Руси-Украины опирается не на собственные исторические нарративы (древние летописные своды), но актуализировано посредством польских хроник [16]; притом эту историческую память хранят – конструируют – распространяют – церковные интеллектуалы, отчего общность народа-руси имеет яркую православную коннотацию.

Собирательный концепт «Киев наш есть небо» вводит в 1635 г. в своем Патериконе митрополит Сильвестр Косов. Земля киевская «рождает ангелов земных» – печерских преподобных. В этой барочной интерпретации Киев представляется центром Вселенной, вокруг которого вращаются планеты – печерские святые: Юпитер – Николай Святоша, Марс – Моисей Угрин, Сатурн – Иоанн Благочестивый, Солнце – Антоний, Луна – Феодосий. Поэтому на Киев молиться нужно всей православной руси Речи Посполитой: именно она была адресатом этого польскоязычного издания [17]. Концепт «Киев – небо» подчинен религиозной идентификации руси-украины в государственном теле Речи Посполитой.

Уже через 20 лет игумен Михайловского Златоверхого монастыря Феодосий Василевич говорит о Киеве как «истинном Сионе православныи церкви», «богоспасаемом граде, от него ж, яко от Сиона, закон изыде с просвещением и крещением всея росийския земли». Память о Киеве как мессианском месте крещения Руси / руси прослеживается и в панегирике 1658 г. на смерть Киевского митрополита Сильвестра Косова [18]. Во всех упомянутых текстах речь идет о Руси / руси в противопоставлении полякам и москвитам. И хотя в них не звучит собирательное «украинцы», сам факт обособления от «другой руси», не говоря уж об иноязычных и иноверцах поляках и литовцах, свидетельствует о запущенном коллективным сознанием нациостроительном механизме.

И вот уже в текстах гетмана Ивана Мазепы Киев превознесен как объединяющий «малороссийскую нацию» центр: «место Киев славное и старожитное и велце всему краю малороссийскому потребное» [19].

Киевские «места памяти»

Киевские «места памяти» объединяли Русь-Украину через ее историю, героев, веру, символы, язык. На сознательном и коллективном бессознательном уровнях они утверждали неразрывность

ее традиции. При этом, будучи интерпретированы в контексте своего времени (будь то в конструкциях интеллектуалов или же устных народных преданиях), они наполняли ее новыми смыслами.

Так, автор Густынской летописи (приписываемой многими исследователями Захарии Копыстенскому [20]) развивает «андрееву легенду» о возвещении апостолом о рождении нового «богохранимого града». Андрей, «пришед на место се, идеже ныне Киев», взошел на горы «и благослови я», помолился, поставил крест и изрек к «сущим с ним ученикам»: «на сих горах воссияет великая благодать Божия и имать град велик быти, и церкви многи имать Бог въздвигнути». Чему летописец свидетель: «его же святыми молитвами и благословением на потом възрасте на месте том град Киев, и церкви многие быша и доныне суть» [21]. А ведомо ему о миссии апостола и о водруженном им кресте, что «недалече нынешней брамы от полудня», от «нашего руского летописца Нестора святого» [22]. Это апостольское благословение гор киевских еще до начала самого града – важная составляющая исторической памяти не только апостольства Руской Церкви, но и самого Киева как средоточия духовной жизни народа всея Руси. В данном случае «место памяти» множится смыслами. Как самостоятельные «места памяти» могут быть поняты и сам апостол Андрей, и горы киевские, и Андреев крест, и храмы, которые предрек апостол. И все это напрямую завязано на топографию Киева, сакральную для руси, наполнявшую символическим капиталом ее настоящее. Не преминул автор летописи воспроизвести и знаменитую фразу князя Олега, заимствованную им в ПВЛ: «Сей град буди мати вьсем градом руским» [23]. Вновь актуализированная, она утверждала Киев как «место памяти» речьпосполитской руси.

Важным «местом памяти» становится в контексте крещения руси Днепр-Славута (Славутич) – ее купель. Об этом говорится уже в «Слове о полку Игореве», но также в казацких песнях и балладах, например в «Думе о Самийле Кишке» [24]. Однако уже в XVI в. киевские интеллектуалы черпали свои познания в истории не столько из древних русских летописей, сколько из польскоязычных хроник и сочинений, которые эти летописи использовали. В XVII в. о Днепре можно было прочесть у Алессандро Гваньини, описавшем крещение 12 сыновей князя Владимира и киевлян [25]. Эту же историю подробно излагал его «конкурент» (они судились из-за плагиата) Мацей Стрыйковский. Благодаря обоим широко распространенным нарративам Днепр закрепился в исторической памяти руси как одно из ее центральных «мест памяти». Река «собрала» русь в конкретном месте, в одной общей «крестильной купели». Но то было «место памяти» руси Речи Посполитой. Причем ему нашлась альтернатива – река Почайна (о ней речь шла в проложном житии князя Владимира: в Почайне, возле «церкви святого мученика Турова», или «церкви Петровой», произошло крещение Руси [26]). В Анфологионе (1619) указано: «и оттоле наречется место то святое, идеже ныне церковь есть святого мученику Бориса и Глеба» [27]. Подробное описание крещения киевлян в Почайне содержит и так называемый Украинский хронограф середины XVII в. [28] А в житии св. князя Владимира (1670) речь шла о колодце над Днепром, который киевляне называли Крещатиком; якобы там митрополит Михаил сыновей князя «особно в криницы окрестил и от того часу тую криницу над Днепром где ся они крестили и по сей день Хрещатиком киане зовут» [29]. Следует подчеркнуть, что эти конкурирующие места крещения руси лишь расширяли сакральную топографию Киева. И даже для католической руси Днепр оставался «местом памяти» (см. житийную повесть о Яцеке Одровонже и «следах» его ног в водах Днепра).

Однако Феодосий Софонович и автор Синописа (издания 1680), опираясь на древнюю летопись, предлагали еще одно место крещения руси – «Чортово беремище». По нему, если верить летописи, тянули идола Перуна к Днепру: «Оттол тую дорогу нижчше монастыря Михайловского назвали здавна Чортово Беремище» [30]. Этот топоним прочно закрепился в сознании православной руси, связавшей его с победой христианства над язычеством. Позже здесь возвели часовню, которая совместила в себе и память руси о крещении, и память киевлян о

дарованном городу магдебургском праве. Образ Киева как «крестильной купели» Руси / руси был актуализирован в XVI–XVII вв. православным духовенством, но он абсорбировал также не-православную русь. Воду из «святого колодца» на Крещатике разносили во все уголки Руси, она символически «окропляла» всех православных русских, где бы те ни проживали.

Еще одним важным символическим «местом памяти» руси в интересующий нас период оставались киевские Золотые ворота. В 1649 г. через Золотые ворота церемониально входил в Киев казацкий гетман Богдан Хмельницкий, а в 1651 г. – литовский гетман Януш Радзивилл. С Золотыми воротами как «местом памяти» связано и одно из древних киевских преданий – народный эпос о богатыре Михайлике.

Образ Михайлика контаминировался с образом Ильи Муромца, мощи которого находились в Киево-Печерском монастыре. И это нашло свое отражение именно в устной народной, а не в монастырской, летописной традиции, на что первым обратил внимание Эрих Лясота: «Говорят, что на него напало однажды много неприятелей в то время, когда он надевал чобот, и так как второпях он не мог схватить никакого другого оружия, то начал защищаться другим чоботом, которого еще не надел, и им одолел всех, от чего и получил такое прозвище Чобитько» [31]. Это одна из самых ранних народных трактовок печерских преподобных в качестве «мест памяти» Руси-Украины. Именно Руси-Украины – «чобіт» не «эволюционировал» в северно-русский «сапог» [32]. Летописец Ян Бинвильский, опираясь на одно из местных преданий, зафиксировал следующий вариант легенды о Михайлике: «Менди Курей, цар орди перекопское, злочестивий взял приступом Киев (1482 г. – *В. У.*), у церквах побрал начине золотое и сребеньное. На тот час бил в Києве один попович багатир, которий, стоечи на валу меском, из лука в кошу татарском убил царика. Гды татаре, обачивши так силного багатира, з мещани киевскими учинили трактати таким способом, аби видали того, которий на вале з луку до коша стрелил, обещуючи кияном отъступит от места. И так мещане киевские межи собою урядили, оного поповича выдали, скоро так силно(го) мужа побили. Того ж часу межи людьми тая примовка ест: “Кияне – ледакия жиди”. И пусто стоит Киев до часов наших» [33]. В киевских устных легендах, записанных фольклористами в XIX в., эта история выглядела поэтичнее. Речь в них шла об осаде Киева Батыем (а не Менгли-Гиреем), который никак не мог взять город именно из-за богатыря Михайлика, а посему потребовал от киевлян выдать его, иначе грозился всех перерезать, и киевляне решили пойти на это. Но Михайлик, подхватив на копье Золотые ворота, умчал в Царьград, заявив, что если бы киевляне его не выдали, то татары никогда бы не взяли Киева. Образ Михайлика исследователи связывают с позднейшим покровителем города архангелом Михаилом [34], который официально стал символом Киева с 1782 г. (когда Золотые ворота были засыпаны и считались утраченными). А. Веселовский приводит несколько аналогий этой легенде в связи с Золотыми воротами Царьграда: в славянской версии Откровения Мефодия Патарского, в легенде о мадьярском герое Ботонде из Будинской хроники, в польской легенде о Болеславе Храбром. Он называет их «легендами-дублетами». Золотые ворота Киева и Царьграда стилизованы как ключ к городу, «палладиум, с которым связана судьба города» [35]. В контексте современного нациогенеза важны не только сами Золотые ворота, но и образ Чобитька как защитника земли руско-украинской. (Здесь уместно подчеркнуть, что наши определения «украинский» / «украинцы», не звучащие собственно в источниках того времени, лишь призваны указать на оформление в XVI–XVII вв. надрегиональной этнокультурной общности руси-украины, реализовавшей себя позже как современная украинская нация.)

Известный символический меморативный потенциал имели и мифические подземные ходы Киева, связывавшие «матерь градовом» с другими городами Руси. Они были сродни представлению о киевских горах, с которых якобы была видна вся Русь. Так они формировали представление о (воображаемом) общерусском пространстве. Правда, о подземных ходах мы знаем лишь из записок иностранных путешественников. Так, Лаврентий Мюллер, вовсе не отличавшийся чрезмерной экзальтацией, с доверием отнесся к тому, что сообщил ему о них

католический епископ Киева (в 1557–1582) Николай Пац: «Епископ из рода Пацев литовских [...] сказал мне, что начиная от Киева и почти до Смоленска, который находится во власти московитов, тянутся подземные ходы. Они будто бы проходят под большой и могучей рекой Борисфеном и такие в ширину, как и сама река. Эти ходы сделаны из монолитного камня, что, конечно, потребовало значительных средств, усилий и труда» [36].

Исторические деятели Киевской Руси как «места памяти»

Во второй половине XVI–XVII вв. значение «мест памяти» обретают легендарные и исторические личности русского прошлого. Об этом свидетельствуют летописи, печатные издания, даже польские хроники. Эти персонажи неразрывно связывают рускую старину с современностью. Так, новое смысловое наполнение получают образы легендарных основателей Киева – братьев Кия, Щека и Хорива. Их «реанимируют» Гваньини и Стрыйковский. Притом Стрыйковский выводит трех братьев и их сестру Лыбидь «из рода и потомства Яфета и его сына Мосоха» (в свое время Джованни Нанни посредством псевдо-Бероза соединил современную ему историю Европы с ветхозаветной от самого Ноя и античной греко-римской, в результате чего Туискон, мифический приемный сын Ноя, был стилизован как общий праотец германцев и сарматов, а среди прямых потомков Туискона мы обнаружим также Мосоха [37]). Старший из братьев – Кий или Киг – и основал город, «где затем была глава и славная столица русского единовластия». Щекавицу Стрыйковский разместил «недалеко от Киева», а град Хорива перенес в Вышгород. На Щекавице хронист отметил еще одно памятное место – могилу князя-воина Олега Святославича, погибшего, по легенде, от укуса змеи. «Олегова могила» долгое время была «местом памяти» не только Киева, но всей руси.

Легендарных основателей Киева автор Густынской летописи привязал к карте города: «Живяше Кий с родом своим на горе, идеже есть увоз Боричев», Щек же – «на другой стране горы, идеже нарицается Щековица», Хорив – «на третьей горе, нарицаемой Хоревица» [38]. Как можно судить на основе актовых документов начала XVIII в. о разграничении земель в Киеве, тогда сохранился лишь топоним Щекавица, два других названия киевских гор канули к тому времени в Лету. Возрождая это триединое «место памяти», летописец апеллировал к легендарным временам руси. Немногим ранее и Юзеф Верещинский также напомнил о древней киевской топографии – о «двух стольных кремлях» Кия и Щека на соседних киевских горах, от которых сохранились остатки валов [39].

Однако главное историческое лицо киеворусского прошлого – и одно из центральных «мест памяти» руси – это св. князь Владимир Святославич. И хотя считается, что главный вклад в развитие его культа в Руси-Украине внес митрополит Петр Могила, однако память о равноапостольном князе была актуализирована в ряде нарративов, а значит, в сознании не только авторов-интеллектуалов, но и их читателей, еще до Могилы. В частности, тот же Стрыйковский не только рассказал о христианском подвиге Владимира, но и о его канонизации и церковном календарном празднике в его честь – 15 июля. По своему символическому сакральному потенциалу это субъектное «место памяти» сравнивалось с Андреевой легендой. Кроме того, Стрыйковский зафиксировал и две центральные для исторического календаря всей православной руси даты – дни поминовения св. княгини Ольги и св. князя Владимира. Практически в одно время со Стрыйковским написал о князе Владимире и Мартин Груневег. В частности, он передал рассказ сопровождавшего его местного жителя о том, как Владимир привез из Греции «искусных мастеров», которые впоследствии возвели в русских землях множество красивейших церквей и монастырей, в т. ч. храм Софии «по образу Софии Константинопольской» [40]. Примечательно в этом то, что еще до Петра Могилы киевские интеллектуалы указывали Груневегу – именно князь Владимир воздвиг главные святыни Киева. Личность крестителя Руси / руси как «место памяти» уже в XVI в. набирала символическую силу, притом не только среди православных. С именем св. князя Владимира Груневег (вернее, его источник) связал и знаменитую уже тогда святыню –

Ченстоховскую икону Богородицы. (Византийская царица Анна, переезжая в Киев, упростила дать ей эту икону для крещения народа своего нового отечества, потом икона хранилась в Софийском соборе, в одном из набегов на Киев татары оставили «шрам на лице Богородицы» [41].) Увязывание этой общей для православных и католиков Речи Посполитой святыни с Анной, князем Владимиром и Киевом тем более принципиально, что Ченстоховский образ Богородицы столетиями почитался в равной степени поляками-католиками, православной русью и униатами. Он стал уникальным надконфессиональным и надэтнокультурным «местом памяти». Это особенно важно принимать во внимание относительно конфессионально разделенной украинской раннемодерной нации: Ченстоховский образ символически «дезаурировал» это разъединение.

Со времени Петра Могилы в Киеве особенно акцентируется ранняя история крещения Руси и личность самого крестителя, ее христианского «отца». Еще в Ирмолое XV в. мы находим призыв: «похвалим праотца нашего Василия [...] породившего нас святым крещением» [42]. «Отцом русским» Владимир поименован и в Анфологионе (1619) [43]. Он предстает «праотцем» Ноем, и это придавало св. князю Владимиру как «месту памяти» руси поистине библейский масштаб. Неслучайно идеология «Киева – Нового Сиона» будет нередко контекстуализирована в дальнейшем в исторической памяти руси-украины [44]. А поскольку мощи князя-крестителя изначально имели сакральный характер, то в могилянский период их использовали в т. ч. в политических целях, имея в виду добиться единения руси, а то и просто получить денег от Москвы на обустройство св. Софии [45].

Петр Могила принялся возрождать древние киевские святыни с именем св. князя Владимира на щите [46], рассматривая его как общее с Москвой «место памяти». Он просил царя Михаила Федоровича о раке для «мощей прародителя своего святого и равноапостольного великого князя Владимира», планируя поставить ее в Софийском соборе «во вечную память всему российскому народу» [47]. Этот мемориал призван был объединить в древнем и святом Киеве всю русь православную ее общим попечением о крестителе. И хотя эта идея не была реализована, само намерение митрополита Киевского говорит само за себя. А поскольку Московская Русь в лице царствующей династии проигнорировала просьбу Петра Могилы, то христианнейший отец руси князь Владимир и связанные с ним «места памяти» в Киеве стали скрепой для руси Речь-Посполитской и «народа казаков».

В постмогилянский период авторитет князя-крестителя в Киеве был непререкаем. Его именем церковные деятели даже прикрывали отступления от архитектурного канона православного храма. Так, печерский архимандрит Иосиф Тризна, показывая Антиохийскому Патриарху Макарию и архидиакону Павлу Алеппскому скульптурное ренессансное надгробие в честь князя Константина Ивановича Острожского в Успенском соборе, уверял, что это надгробие самого св. князя Владимира (хотя на нем и была эпитафия на упокоение Острожского). «Нам рассказали, что он был царем над рускими, уверовал во Христа около 800 лет тому назад и построил Ему церковь» [48], – вспоминал Павел Алеппский. Светские скульптурные изображения, как известно, запрещены в православном храме. И лишь святое имя «отца-крестителя» могло оправдать это.

Для интеллектуалов Руси-Украины второй половины XVI – середины XVII в. определенно центральными «местами памяти» оставались св. княгиня Ольга, святые страстотерпцы (первые канонизированные русские святые) Борис и Глеб, благоверный князь Ярослав Владимирович. О княгине Ольге, пожалуй, самую интересную информацию приводит Стрыйковский. Описывая крещение княгини Ольги в Константинополе, он отмечает: «за это русь сравнивает ее с Солнцем, ибо как Солнце освещает мир, так она святым крещением осветила русские народы». Откуда этот образ Солнца? Из устных преданий православной руси. Мы знаем, что жития княгини Ольги, а тем более акафисты в ее честь, хронист не использовал. Именно св. князь Владимир, как указывает Стрыйковский, признал ее мощи святыми, а Константинопольский патриарх канонизировал Ольгу; теперь «русский народ» поминает ее 11 июля [49]. От руси польский хронист знает и дату поминовения Бориса и Глеба – 24 июля [50]. Эти календарные церковные

праздники «собирали» всю русь молящуюся и вспоминающую своих исторических заступников. Ярославу Владимировичу Стрыйковский поставил в заслугу храм Софии в Киеве, равный Софии Константинопольской [51]. Притом для руси-украины своим «местом памяти» была София Киевская, хотя в религиозном отношении София Константинопольская тоже. (В Киевской Софии стоял и огромный «гроб мраморней» Ярослава.) Позже автор Густынской летописи припишет Ярославу строительство всех важнейших сакральных мест Киева, соответственно Руси – Софийского собора, Золотых ворот, церкви св. Ирины, что «от Софии недалече» [52]. Так Ярослав со временем заместил отца в «памяти деяний».

Важна в плане оформления общей исторической памяти руси-украины и фигура первого Киевского митрополита Михаила, якобы вместе с князем Владимиром крестившего Русь. Мощи первосвятителя спустя века обрели печерские интеллектуалы. Впервые о нахождении в Лавре мощей первого Киевского митрополита говорится в Патериконе (1635) Сильвестра Косова и Тетатургиме (1638) Афанасия Кальнофойского. Они объяснили их появление в Лавре следующим образом: сначала митрополит был погребен в Десятинной церкви, с 1103 г. его мощи прославились как нетленные, посему были помещены в Антониеву пещеру. Спустя столетие, 1 октября 1730 г., стараниями архимандрита Романа Копы и по указу Анны Иоанновны они были перенесены в Успенский собор Лавры. Но только лишь в 1775 г. архимандрит Зосима Валькевич добился разрешения поминать митрополита Михаила среди лаврских святых, а его изображение помещать в печатных лаврских изданиях [53].

Первый Киевский митрополит оказался и в центре истории одной из главных святынь Украины – Михайловского Златоверхого монастыря. Знаменитый игумен обители, автор важнейшей для истории Украины Хроники (1674) Феодосий Софонович сообщал об основании Златоверхой обители самим князем Владимиром и митрополитом Михаилом: «И для того, поведают, первыи при Владимире митрополит Михаил, посадивши чернцов на горе недалеко от того Беремища Чортова, на свое имя церковь Святого Михаила збудовал, иж як з неба святыи Михаил чорта зкинул, так тут он же помог з горы чорта в болване збивати» [54]. А поскольку летопись указывала на 1108 г. как время основания каменного Златоверхого храма, то Софонович предположил, что митрополит Михаил основал сначала чуть ли не деревянную «и непозолоченную» церковь, а в 1108 г. каменный храм с золотым верхом построил князь Святополк-Михаил [55]. Монастырская традиция напоминала, что до возведения Софии Киевской именно в Михайловской обители находилась кафедра митрополита [56].

При этом в киевской традиции параллельно бытовали и другие, не связанные с именем первого Киевского митрополита интерпретации. Так, Иосиф Тризна в Патерике Печерском (1647–1655) сообщал, будто князь Святополк-Михаил, основатель собора и монастыря, его «нарече фанарь светлости ради», ибо золотой купол храма излучал свет [57]. Народ же придумал собственное объяснение златоглавости собора. Его подслушал Мартин Груневег: «Верхний купол очень ярко позолочен... Причина, по которой эта церковь покрыта золотом следующая: когда Эдигей захватил город, все женщины убежали в крепость и дали Богу обет, если он их сохранит, они желали отдать свои украшения на позолоту этой церкви, что они и сделали после того, как Господь спас их от рук язычников» [58]. Позолоченный главный купол Михайловского собора, несомненно, был визитной карточкой обители.

Сочинение Софоновича дало мощный толчок к почитанию первого киевского митрополита Михаила и всего, что связывали с его именем. Его историю повторил и редактор третьего издания Синописа (1680). А над западным фасадом Михайловского Златоверхого монастыря был вмонтирован позолоченный архангел Михаил, который затем стал официальным символом Киева.

Православная русь воспринимала новое обретение первого митрополита Киевского и всея Руси как торжество учения Христова, а также подтверждение глубокой преемственности своей веры и своей истории. Киево-Печерский монастырь в целом был представлен архимандритом Иосифом

Тризной Антиохийскому Патриарху Макарию как «слава земли казаков» [59]. Автор Киевской летописи первой четверти XVII в. также помнит о древних киевских святынях. «Его Киев» – сакральное «место памяти», центр истинной веры. Описывая многочисленные легенды и местные предания о чудесах, явленных православным, он актуализирует концепт «богоспасаемого града Киева» как древнего центра Руси-Украины [60].

Утверждение Киева в памяти Руси-Украины

Каким образом эти озвученные выше «места памяти» руси, нашедшие свое отражение в исторических нарративах интеллектуалов и народных преданиях, архитектурных памятниках, и литургических текстах, и др. получали распространение и исполняли свою собирательную применительно к Руси-Украине функцию? В какой мере они стали нациостроительным фактором?

В первую очередь, распространению информации о киевских «местах памяти», об их концептах и идейном наполнении способствовали на широком (хотя и не столь уж массовом) уровне киевские печатные издания. Притом их аудитория выходила далеко за пределы Киева, как, впрочем, и за пределы рускоязычного социума, ведь часть книг публиковали на польском.

Среди них следует особо выделить Тератургиму Афанасия Кальнофойского, вышедшую из печерской типографии в 1638 г. Она содержала подробную карту памятных мест Киева и его окрестностей [61]. Кальнофойский не только описал святыни и кратко изложил жития печерских преподобных, но привел десятки эпитафий (литературно оформленных им самим), актуализировав тем самым в памяти руси историю отдельных наиболее известных ее шляхетских и княжеских родов. (Ведь их представители удостоились чести быть погребенными в святой монастырской земле, а некоторые даже в Успенском соборе.) Так на родовом уровне расширялся сакрум русского православного мира Речи Посполитой. А его центром выступал Киево-Печерский монастырь: печерские святыне и их погребения были закреплены на гравированном плане Киева и Печерского монастыря [62]. Благодаря печатным изданиям «места памяти» православной руси стали объектом публичного интереса, в т. ч. для той руси, которая никогда не бывала в Киеве. Кроме прочего, Тератургима «работала» на программу Петра Могилы по обретению «первохристианских» святынь Киева и останков князя-крестителя [63]. Не только православные, но все в Речи Посполитой смогли узнать об этом благодаря польскоязычной Тератургиме. О крещении Руси свидетельствовали и развалины Десятинной церкви, и мощи князя Владимира. А Тератургима и другие печатные издания утверждали эти «места памяти» и их новообретение в исторической памяти руси.

О Печерском монастыре и его святынях сообщал Киево-Печерский патерик, во многих списках дошедший до нас из XV в. [64] А изданный Сильвестром Косовым на польском языке (Киев, 1635) и снабженный интереснейшим предисловием, Патерик дал мощный толчок актуализации этого «места памяти», да и самого древнего Патерика как «места памяти» [65].

Киев в Синописе (первое издание – 1674) – «богоспасаемый преславный и первоначальный вся в Росии царственный град», «преславный, верховный и всего народа росейскаго головный град» – исторический и сакральный центр Киевской митрополии в подчинении Константинопольскому патриарху [66]. Киев здесь – «место памяти» «всей Руси», столица самостоятельной Руси в прошлом и главная кафедра Руской Церкви.

Недооцененным в историографии источником распространения информации о киевских «местах памяти» является народная молва. Она дошла до нас в основном в многочисленных записках иностранцев о Киеве. Именно она могла бы помочь выявить общие настроения в социуме того времени. Но верифицировать ее крайне затруднительно.

Реальным доказательством собирательной «действенности» киевских «мест памяти» – правда, весьма своеобразным – являются граффити. В одной только Софии Киевской в настоящее время известно (и опубликовано) около 7 тыс. граффити XI–XVIII вв. [67] Почти 500 граффити

выявлено в церкви Спаса на Берестово [68]. Несколько сотен граффити в 1960–1980-е гг. нашли на руинах Золотых ворот, в Чудо-Михайловском соборе Выбудицкого монастыря, в Кирилловской церкви [69]. Самим своим существованием они подтверждают, что киевские святыни через века оставались для наследников Киевской Руси важнейшим «местом памяти» и на надрегиональном уровне тоже.

Сосредоточимся на граффити Софийского собора интересующего нас времени. Так, среди граффити XIV–XV вв. особо выделяется запись в алтаре с именем пророка Аггея и цифрой 16, указывающей на стих из Ветхого Завета, где речь идет об оставлении возвратившимися из вавилонского пленения евреями Иерусалимского храма. Это прямое сравнение полуразрушенной Софии с Иерусалимским храмом отсылало к первоначальному замыслу строителей Софийского собора, побуждало к покаянию и обращению к Господу через возрождение главного храма митрополии (в пророчестве Господь призывает отстроить храм заново) [70]. Кириллические граффити этого времени весьма многочисленны, но немало их и на латинице. В XVI–XVII вв. в обеих группах чаще встречаются топонимы, что позволяет рассматривать Софию Киевскую в этот период как сакральное «место памяти» для всей Восточной Европы и даже Балкан. Вместе с тем со стен Софии исчезают молитвенные просьбы о заступничестве Господнем, чаще это просто записи об участии в службе или о посещении собора [71].

Граффити на латинице подтверждают поликонфессиональный авторитет Софии Киевской как «места памяти». При этом записи католиков и протестантов не молитвенного характера, как у (многих) православных, а мемориального [72]. На протяжении целого столетия – с начала XVI в. до начала XVII в. – на стенах Софии в часовне, в восточной части южной внутренней галереи (в приделе Антония и Феодосия, а также в бывшей усыпальнице Владимира Мономаха) свои граффити оставляли также армяне (в связи с передачей часовни для служб армянской общине). Многочисленные граффити представителей разных сословий, наций и вероисповеданий на стенах Софии Киевской указывают на огромное значение этого «места памяти» для руси, и не только. Однако, поскольку среди них преобладают записи православных, это говорит об особой консолидирующей роли Софии Киевской в формировании новых надрегиональных этнокультурных общностей руси в раннее Новое время.

В небольшой церкви Спаса на Берестове выявлено 477 граффити. Там много крестов (предположительно их оставляли безграмотные люди), масса молитвенных записей «Господи помози» и «Спаси Господи» (всего 145), поминальных «Помяни Господи раба своего» (всего 41), а также простой фиксации имен с датами посещения храма – все из послемогилынского времени [73]. Встречаются и тексты памяти. Есть немало рисунков: монограмм, Голгоф и крестов (всего 147), религиозных и других символов (около 30) [74]. Обнаружены также граффити на латыни и польском (почти все датированные), есть несколько греческих. Граффити Спасского храма тоже указывают на авторитет и популярность этого «места памяти». Письменная традиция и сам митрополит Петр Могила увязывали его со св. князем Владимиром.

Об авторитете названных киевских «мест памяти» говорят и дарственные записи о вкладах, и свидетельства обетов (драгоценности, наперсные крестики и др.) у наиболее почитаемых киевских образов, и многочисленные захоронения на территории Киево-Печерского монастыря. Все они свидетельствуют о преемственности древней традиции, позволяющей руси идентифицировать себя исторически.

* * *

Итак, каким же образом киевские «места памяти» отражали процесс формирования раннемодерной украинской нации?

Главный, на наш взгляд, в этой связи – топос Киева как «матери градовом» земли русской, в т. ч. и в первую очередь литовской руси и Речь-Посполитской Руси-Украины. Конечно, мы говорим, скорее, о его непреходящем символическом, историческом, ментальном капиталах. Подвергшись

ревизии, он и в XVI–XVII вв., когда времена славы и расцвета города остались далеко в прошлом, был востребованным и актуальным. Киев воспринимали как «великий град» именно в мемориальном ключе. Его древности и святыни призваны были напоминать о величии Руси, ее самобытности и неизбывном историческом потенциале.

Киев давно уже к XVI в. не был «столицей» Руси. И тем не менее был символическим центром руси в рамках Киевской митрополии. Об этом свидетельствовало и новое осмысление топонима «киевских гор» как места, откуда «видна» вся Русь и откуда тянутся подземные ходы во все ее (ВКЛовские и Речь Посполитские) уголки. «Киевские горы» из легенды о его основании – все такие же реальные – обретали значение важнейшего «места памяти», позволявшего буквально воочию, физически ощутить преемственность русского. И многочисленные паломники того времени руководствовались сакральной и исторической картой Киева. Каждый, кто писал, думал, говорил, вспоминал о Киеве ретроспективно, представлял его единым началом руси. Неслучайно современники сравнивали в этом смысле Киев с Римом, «святым градом» и даже библейским Сионом. «Богоспасаемый град» виртуально вмещал в себя «богоизбранный народ».

Новое развитие получила в то время и легенда об апостоле Андрее Первозванном, провидевшем «на горах киевских» основание «святого града», места христианского просвещения Руси / руси. Выдвигали тогда и разные версии о кресте апостольском и месте его водружения. Равноапостольным «местом памяти» становится в XVII в. и св. князь Владимир, с именем которого постепенно стали ассоциировать все важнейшие сакральные места Киева, киевский сакрум как таковой. Эта инициатива исходила вначале от Киевского митрополита Петра Могилы и его последователей, визуализировавших память о князе-крестителе через обретение его мощей. (Мощи апостола Андрея в то время еще не были подобным же образом актуализированы.) Все это объединяло русь.

В том числе благодаря польскоязычным изданиям представления о «местах памяти» руси распространились во всей Руси-Украине, о чем свидетельствуют также многочисленные граффити в ее главных исторических архитектурных святынях. Объединительным сакральным «местом памяти» выступали и древние иконы, например Ченстоховской Богоматери; в XVI в. в Киеве сложилась легенда о ее происхождении из Константинополя: икону якобы в X в. привезла с собой в Киев царица Анна и установила в Святой Софии. «Местом памяти» стал для Руси / руси сам Днепр и другие реки, дошедшие в преданиях как крестильная купель народа. Сохранили народные предания раннего Нового времени и память о Золотых воротах Киева, защищавших русь от нашествий чужаков. Тогда же «местом памяти» руси-украины становится и легендарный первый Киевский и всея Руси митрополит Михаил, образ которого впоследствии слился с образом архангела Михаила, (барочного) символа Киева.

Все названные и не названные здесь раннемодерные «места памяти» Киева собирали русский социум, утверждали общее происхождение Руси-Украины из древнего центра, освященного апостольским провидением, «богохранимого» и благословенного. Они нашли свое отражение в литературе и интеллектуальном дискурсе руси, ее народных преданиях, изобразительных памятниках, архитектуре и др., а также в записках путешественников-иноверцев. Многим поколениям руси (и не только православной) Киев позволял прочувствовать преемственность СВОЕЙ истории.

[1] [*] Предлагаемый здесь термин Русь-Украина является исследовательским конструктом еще со времен М. С. Грушевского, впервые распространившего его также на древнейшую историю украинских земель в контексте оформления раннемодерной украинской нации. Он позволяет нам отделить «другую Русь» от родившихся в восточнославянском историко-географическом пространстве других современных наций.

- Les lieux de mémoire / ed. P. Nora. 3 Vol. Paris: Gallimard, 1997; *Нора П.* Франція-пам'ять. СПб., 1999. Ср.: *Джадт Т.* «Места памяти» Пьера Нора. Чьи места? Чья память? // *Ab imperio*. 2004. № 1.
- [2] Памятники литературы Древней Руси. Т. 1: XI – начало XII века. М., 1978. С. 26, 38; ПСРЛ. Т. 9. С. 202.
- [3] См. подборку: *Русина О.* Студії з історії Києва та Київської землі. К., 2005. С. 73–74.
- [4] Полное собрание русских летописей (далее – ПСРЛ). Т. 35. М., 1980. С. 125.
- [5] ПСРЛ. Т. 35. М., 1980. С. 59, 76, 108.
- [6] ПСРЛ. Т. 35. С. 129, 146, 174.
- [7] *Михалон Литвин.* О нравах татар, литовцев и москвитян / пер. В. И. Матузовой. М., 1994. С. 96. О том, кто был тем автором, который известен нам под именем Михалон Литвин, научный спор продолжается.
- [8] *Русина О.* Студії з історії Києва та Київської землі. С. 201.
- [9] *Кльонович С. Ф.* Роксоланія: поема / з латинської перекл. М. Білика. К., 1987. С. 71.
- [10] Киев триста лет назад: Способ заселения Нового Киева и обороны бывшей столицы Киевского княжества... Сочинение *Иосифа Верецинского* / публ. А. Стороженко // *Киевская старина*. 1894. № 3. С. 420–421.
- [11] Памятники, изданные Временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе. К., 1846. Т. 2. Отд. 1. С. 59–73.
- [12] Київський літопис першої чверті XVII ст. / публ. В. Ульяновського, Н. Яковенко // *Український історичний журнал*. 1989. № 2. С. 110. № 5. С. 107.
- [13] *Яковенко Н. М.* Символ «Богохранимого града» у пам'ятках київського кола (1620–1640-і роки) // *она же*. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. К., 2002. С. 296–330.
- [14] *Голубев С. Т.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Т. 1. К., 1883. С. 263.
- [15] *Яковенко Н. М.* Символ «Богохранимого града». С. 306.
- [16] *Толочко О. П.* «Русь» очима «України»: в пошуках самоідентифікації та континуїтету // *Сучасність*. 1994. № 1. С. 111–117.
- [17] Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов (далее – АЮЗР). Ч. 1. Т. 8. Вып. 1. С. 449, 455, 456. См. также: *Сінкевич Н.* «Патерикон» Сильвестра Косова. Переклад та дослідження пам'ятки. К., 2014.
- [18] См.: *Яковенко Н. М.* Паралельний світ. С. 329–330; *Затилук 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. 48.
- [19] Сборник материалов для исторической топографии Киева и его окрестностей. К., 1874. Отд. 3. С. 125–133.
- [20] *Завитневич В. З.* Палинодия Захарии Копыстенского и ее место в истории западнорусской полемики XVI и XVII вв. Варшава, 1883; Палинодия // *Русская историческая библиотека*. Т. 4. Кн. 1. СПб., 1878. Стб. 970. См. также: *Сінкевич Н.* «Никгды бовем апостолове надаремно не ходили»: кілька спостережень щодо культу апостола Андрія у Київській митрополії першої половини XVII ст. // *Болховітинівський щорічник* 2010. К., 2011. С. 144–160; *Савченко С.* Давня Русь у полемічній літературі кінця XVI–XVII ст. Дніпропетровськ, 2007. С. 51–61; *Толочко О. П.* Передмова // *Густинський літопис* / упор. О. Толочко. Кембрідж, 2013. С. XC VII–LXXV.
- [21] ПСРЛ. Т. 40. СПб., 2003. С. 17.
- [22] Там же. С. 39; *Жиленко І. В.* Локалізація легендарного місця Воздвиження Хреста св. апостолом Андрієм у пізніх українських житіях св. Володимира // *Могилянські читання*. 2010. К., 2011. С. 39–54.
- [23] ПСРЛ. Т. 40. СПб., 2003. С. 29.

- [24] Вишневський В. І. Ріка Дніпро. К., 2011.
- [25] Гваньїні О. Хроніка європейської Сарматії / упор. Ю. Мицик. К., 2007. С. 403
- [26] См.: Житие князя Владимира (за Прилуцким Прологом) // Письменные памятники истории Древней Руси. СПб., 2003. С. 429; Обычное житие св. Владимира // Сб. в память 900-летия крещения Руси. К., 1888. С. 26; Лосева О. В. Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII – первой трети XV вв. М., 2009.
- [27] Анфологион. К., 1619. С. 1028–1035.
- [28] Институт рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского. Ф. 1. Д. 171. Л. 467.
- [29] См.: Затилюк Я. «Перепрочитання історії» хрещення Русі князем Володимиром в історичній культурі ранньомодерної України // Україна в Центрально-Східній Європі. Вип. 14. К., 2014. С. 96–97.
- [30] Софонович Ф. Хроніка з літописців стародавніх. К., 1992. С. 68.
- [31] Сборник материалов для исторической топографии Киева и его окрестностей. К., 1874. Отд. 2. С. 19–21.
- [32] См.: Косміна О. Ю. Традиційне вбрання українців. К., 2008. С. 138; Етимологічний словник української мови. Т. 6: У–Я / упор. Г. П. Півторак. К., 2012. С. 336.
- [33] Мицик Ю. А. Літопис Яна Бинвильського // Наукові записки Національного університету «Києво-Могилянська Академія». Т. 20: Історичні науки. Ч. 2. К., 2002. С. 68.
- [34] Добровольський Л. Михайло і Золоті ворота. К., 1913; Сушицький Ф. До історії поетичних оповідань про Михайлика й Золоті Ворота та про Батия // Записки історично-філологічного відділу ВУАН. К., 1919. Кн. 1. С. 85–103; Кн. 2–3, 1923. С. 3–28.
- [35] Веселовский А. Золотые врата в Киеве и Царьграде // Журнал Министерства народного просвещения. 1888. № 5. С. 74–76.
- [36] Мицик Ю. А. Україна в описі німецького мандрівника XVI ст. Лаврентія Мюллера // Наукові записки Національного університету «Києво-Могилянська Академія». Т. 21: Історичні науки. К., 2003. С. 59.
- [37] См. подробно: Доронин А. В. Европа рубежа XV–XVI вв.: на пороге новой истории (взгляд с Запада) // Нарративы руси конца XV – середины XVIII в.: в поисках своей истории (=Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени. Кн. 2) / отв. сост. и отв. ред. серии А. В. Доронин. М., 2018. С. 16–58, здесь см. С. 22–29.
- [38] ПСРЛ. Т. 40. С. 25.
- [39] Там же. С. 406, 408–409.
- [40] Мартин Груневез (отец Венцеслав): духовник Марины Мнишек. Записки о торговой поездке в Москву в 1584–1584 гг. / сост. А. Л. Хорошкевич. М., 2013. С. 165–166.
- [41] Там же. С. 335–336.
- [42] Ричка В. М. Святий рівноапостольний князь Володимир Святий в історичній пам'яті. К., 2012. С. 116.
- [43] Анфологион. К., 1619. С. 1028.
- [44] Нікітенко Н. М. Володимирський меморіал Могилянської доби у Софії Київській і храмах Лаври // Велика Успенська церква Києво-Печерської Лаври. Слід у віках. К., 2002; Назаренко А. В. Владимир (Василий) Святославич // Православная энциклопедия. Т. 7. М., 2004. С. 690–703.
- [45] См.: Ткачук В. А. Культы древнерусских святых в Киевской митрополии XVII – первой половины XVIII в. как инструмент исторической и политической легитимации // Нарративы руси конца XV – середины XVIII в. С. 386–394.
- [46] См.: Sharipova L. Peter Mohyla and st. Volodimer: Is There a Symbolic Link? // The Slavonic and East European Review. 2002. July. Vol. 80. No 3. P. 439–458; Ричка В. М. Святий рівноапостольний князь Володимир Святий в історичній пам'яті. К., 2012 .
- [47] АЮЗР. Т. 3. № 39. С. 44.

- [48] Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским / пер. Г. Муркоса. Вып. 2: От Днепра до Москвы. М., 1897. С. 50.
- [49] *Стрийковський М.* Літопис польський, литовський, жмудський і всієї Руси / пер. Р. Івасіва. Львів, 2011. С. 223.
- [50] Там же.
- [51] Там же.
- [52] ПСРЛ. Т. 40. С. 53–54.
- [53] *Макаров А.* Малая энциклопедия киевской старины. К., 2002. С. 295–296. См. также: *Ткачук В. А.* Культы древнерусских святых в Киевской митрополии XVII – первой половины XVIII в. С. 394–402.
- [54] *Софонович Ф.* Хроніка з літописців стародавніх. К., 1992. С. 68; Синопис. К., 1836. С. 75–76.
- [55] Там же. С. 34–37.
- [56] См.: ЦГИАУК. Ф. 169. Оп. 6. Д. 269. Л. 27, 38; Оп. 8. Д. 4284. Л. 3 об. и др.
- [57] Патерик Иосифа Тризны // РГБ ОР. Ф. 304. Д. 714. Л. 370; *Кучкин В. А.* Княжеский помянник в составе Киево-Печерского патерика Иосифа Тризны // Древнейшие государства Восточной Европы. 1995. М., 1997. С. 197.
- [58] *Мартин Груневег* (отец Венцеслав): духовник Марины Мнишек. Записки о торговой поездке в Москву в 1584–1584 гг. С. 173.
- [59] Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию. С. 42, 48.
- [60] Там же. С. 107, 108.
- [61] *Ляскоронский В. Г.* К вопросу о древнейшем плане города Киева, изданном в 1638 г. // Сб. статей в честь графини П. С. Уваровой. М., 1916. С. 202–214; *Пуцко В. Г.* Церковная топография древнего Киева (храмы и реликвии) // Труды Государственного Эрмитажа. Т. 46: Архитектура и археология Древней Руси. СПб., 2009. С. 72–84.
- [62] *Teratourgema lubo Cuda ktore były tak w samym świętocydotwornym monastyrze Pieczarskim/ przez w. oycza Athanasiusza Kalnofoyskiego.* К., 1638.
- [63] Напомним, мощи св. князя Владимира были обретены митрополитом Петром Могилой в мраморном саркофаге в развалинах Десятинной церкви в 1635/1636 гг., о чем официально было сообщено в Анфологионе (1636).
- [64] См.: *Абрамович Д.* Києво-Печерський патерик. К., 1991; *Ісіченко Ю.* Києво-Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI – початку XVIII століття. К., 1990; *Ольшевская Л.* Типолого-текстологический анализ списков и редакций Киево-Печерского патерика // Древнерусские патерики. М., 1999. С. 253–316.
- [65] См.: *Сінкевич Н.* «Патерикон» Сильвестра Косова: переклад та дослідження пам'ятки.
- [66] Синопис или Краткое собрание от различных летописцев о начале славяно-российского народа. К., 1674. С. 106–107, 121–123. См.: *Pritsak O.* Kiev and All of Rus': The Fate of a Sacral Idea // Harvard Ukrainian Studies. Vol. X. No. 3/4. P. 279–301.
- [67] *Корнієнко В. В.* Корпус графіті Софії Київської (XI – початок XVIII ст.). Ч. 1–6. К., 2009–2015 (издание продолжается).
- [68] *Корнієнко В. В.* Корпус графіті церкви Спаса на Берестові (остання третина XI – перша половина XVIII ст.). К., 2013.
- [69] *Высоцкий С. А.* Киевские граффити XI–XVII вв. К., 1985.
- [70] *Корнієнко В.* Графіті Софії Київської XI – початку XVIII ст.: інформаційний потенціал джерела. К., 2014. С. 159–161.
- [71] Там же. С. 233, 236.
- [72] *Сінкевич Н., Корнієнко В.* Латиничні графіті св. Софії Київської: до питання класифікації та атрибуції написів // Труды Київської духовної академії. 2009. Вип. 5. С. 165–171; *Корнієнко В.* Графіті Софії Київської XI – початку XVIII ст. С. 81–89; *он же.* Корпус графіті Софії Київської

(XI – початок XVIII ст.). Ч. 3: Центральна нава. К., 2011. С. 78–97; *он же*. Нова знахідка двох графіті XVII ст. у головному вівтарі Софії Київської // Софія Київська: Візантія. Русь. Україна. К., 2016. С. 376.

[73] Корнієнко В. В. Корпус графіті церкви Спаса на Берестові (остання чверть XI – перша третина XVIII ст.). С. 17–110.

[74] Там же. С. 240, 254.

В. А. Ткачук

Древние храмы и обители Украины в исторической памяти православной руси XVII в.

Древние храмы задают нашей памяти некие пространственные координаты, притом в разные эпохи сами храмы получают разные исторические коннотации и интерпретации.

На протяжении XVII в. Киевская православная митрополия пребывала в активном поиске / конструировании *своей* истории. Восходившие ко времени Крещения Руси князем Владимиром храмы или же их руины стали важным «местом памяти» руси того времени. Однако вопросу рецепции и инструментализации этих памятников в ее исторической памяти в XVII в. не уделялось в историографии достойного внимания. Мы зададимся им в данной статье.

Литургическая память

Если современным ученым, как правило, известна начальная история того или иного храма, то в XVI–XVII вв. об этом задумывались не всегда. Нередко она была благополучно забыта или вымышлена [1]. Так, составитель Киевской летописи первой четверти XVII в., рассказывая о киевской церкви Успения Пирогощи (XII в.), в которой служил, писал: «А первого початку старого нигде у кроиниках не обретохом, токмо сеи антиминс на том же престоле старом сице подписаныи» (этот антиминс датирован концом XIV в.) [2].

Поэтому при изучении древних православных храмов как «мест памяти» руси особое внимание следует уделять литургической традиции. Она обладает важными для нас характеристиками, как то: относительной статичностью, повторяемостью, широким социальным и географическим охватом.

Память о храмах в литургической традиции можно разделить на микро- и макроуровни. На *микроуровне* мы имеем в виду относительно небольшую группу людей (в рамках одного прихода или нескольких), объединенную общим храмом и памятью о нем. Она выстраивалась прежде всего на помянниках, зачастую хранившихся в этих храмах. Из года в год, перечитывая синодики, духовенство вместе с верующими молитвенно поминало фундаторов и жертвователей этих храмов. Например, в Киеве – в Софийской кафедре [3] и Межигорском монастыре – об основании Софии Киевской Ярославом Мудрым. Межигорский архидиакон возглашал: «Великому князю Ярославу, Нареченному во святом крещении именем Георгию. Создавшему церковь святой Софии, В митрополии Киевской И галицкой, и всея россия. Анне Княгине его И сыну его всеволоду. Вечная им память» [4]. А в Киевском Михайловском Златоверхом монастыре звучало имя Святополка Изяславича [5]. В Любече обязательно воздавали хвалу основателю черниговской кафедры (1036) Мстиславу Владимировичу [6], в черниговском Елецком Успенском соборе (XI в.) – князю Святославу Ярославичу [7], а в галицких помянниках (кафедральном начала XVIII в. [8] и Уневском нач. XVII в. [9]) возносили молитву за князей Данилу Романовича и его сына Льва.

Практика поминания древних русских князей как строителей храмов – общая для литургической практики Киевской митрополии в XVII в. Но она имела региональный характер. Во Львове не читали поминальную молитву о киевских и черниговских ктиторах, и наоборот.

Соответственно, помянники сохраняли память о древнем русском прошлом фигурирующих в них храмов и святынь, а также их благодетелях лишь на региональном и локальном уровнях.

Однако литургическая память имела и другой, надрегиональный, – *макроуровень*. Речь идет прежде всего о широко распространенных в Киевской митрополии службах русским святым, прославляющих их жизненный подвиг. Гимнографы нередко привязывали его к реальной топографии, к обителям. Так, в службе на перенос мощей свв. Бориса и Глеба (датируется первой четвертью XVI в., писец – Тимко), погребенных в находившемся тогда в запустении Вышгородском храме, о них говорится: «оутвержда отчизну свою русскую землю от супостата и от оусобныа рати» [10]. А в составленной еще в домонгольское время и пережившей века службе св. князю Владимиру (ее датируют по-разному – от конца XI до начала XIII в.) двукратно упоминается о Десятинной церкви, а также о Васильевском храме, возведенном князем Владимиром в Киеве [11]. Литургическая память о св. Феодосии Печерском подчеркивает одну из центральных заслуг святого – строительство Успенской церкви Киево-Печерского монастыря [12]. Димитрий Туптало в «Каноне Преподобным и Богоносным отцем нашим Антонию и Феодосию Киево-Печерским» восхваляет св. Антония: «Моление твое теплое, Антоние преблаженне, огонь с небесн сведе, на место, идеже ныне основася Богородична церковь» [13].

В гимнографических текстах древние русские храмы становились объектом комеморации через память о русских святах. Упоминание сакральных мест в литургических службах святым и их визуальное изображение в пространстве самих архитектурных памятников формировали у верующих прочные ассоциации, а память о храмах становилась устойчивой и символизировала рус(с)кое. Само именование святынь «руськими» предполагало конкретную надрегиональную общность, не только в конфессиональном, но и в историко-географическом и культурном плане.

Особое значение имела также церковная традиция празднования памятных дней освящения киевских храмов – Софии Киевской (4 ноября) [14] и Свято-Георгиевской церкви (26 ноября) [15], возведенных при Ярославе Мудром. Начало этой традиции было положено еще в домонгольский период [16]; она сохранилась как в Киевской митрополии, так и в Московском патриархате вплоть до XVII в. включительно. Об этом свидетельствуют сотни текстов разного времени [17]. Вспомним, что и митрополит Петр Могила, восстанавливая в 1630-е гг. кафедральный храм Софии Киевской, включил в состав Анфологии 1636 г. церковный праздник «Освящение великаго и прекраснаго храма святыя Софие, иже ест в Киеве от благочестиваго князя Ярослава Владимировича плинфами и камением создан» [18]. Память об освящении Софии Киевской сохранилась в легендарной форме и в рождественской колядке (с западных окраин митрополии), которую И. Я. Франко датировал первой половиной XVII в. [19] Празднование же освящения Десятинной церкви (12 мая), построенной князем Владимиром Святославичем, в Киевской митрополии XVI–XVII вв. является, скорее, исключением. Сообщения на этот счет сравнительно не часто встречаются в рукописных прологах [20].

В XVII в. именно литургическая традиция утверждала домонгольские святыни, в частности храмы, как общие надрегиональные «места памяти» православных Киевской митрополии. Для верующих Московского царства киевское сакральное пространство хотя и оставалось *своим*, однако далеким. Лишь после Переяславской рады эта дистанция стала сокращаться.

Визуальная память

Визуальная память о древних храмах была опосредована как реальным зрительным контактом с ними, так и их образами на иконах, в гравюрах. О роли этих образов в оформлении памяти о древних храмах руси и пойдет речь далее.

В XVII в. в Киевской митрополии церкви (в т. ч. древние русские) стали активно изображать как фон на иконах и в гравюрах на религиозную тематику. Мастера старались передать их реалистично [21]. Впоследствии это предопределило особый интерес историков архитектуры к

таким изображениям [22]. Однако, что за этим стояло и что эти образы символизировали, осталось без внимания.

Лучше других передать эти образы могли те, кто имел непосредственное отношение к конкретным храмам. Особенно если сами храмы обладали необходимыми в этой связи ресурсами. Поэтому неудивительно, что одним из первых в Киевской митрополии воспользовался возможностью рассказать о себе Киево-Печерский монастырь. Тому способствовали и его богатый историко-символический капитал, и монастырская типография (первая напечатанная в ней книга датирована 1616 г.) [23], и интеллектуальный кружок при монастыре. Уже в одном из первых печатных печерских изданий – Анфологионе (1619) – отцов-основателей «первейшей» обители, свв. Антония и Феодосия, изобразили на фоне главной ее церкви, Успенской (XI в.) (*ил. 1*). (Эта традиция сохранилась и до нашего времени: в абсолютном большинстве печерских книг святых изображают либо на фоне Успенского собора [24] (*ил. 2*), либо на фоне пещер свв. Антония и Феодосия [25] (*ил. 3*)). Изображение сопровождалось цитатами из житий свв. Антония и Феодосия из Печерского Патерика и опуса «О создании церкви [...]» (т. е. Успенской) [26]. Этот сюжет стал своего рода визитной карточкой Киево-Печерского монастыря. Образы хорошо узнаваемых древних русских святых на фоне монастыря отсылали ко времени его основания, а реалистическая трактовка его фасадов в изображениях XVII в. подчеркивала преемственность традиции. В визуальную историю Киево-Печерской обители вводили даже тех святых, которые не имели к ней непосредственного отношения, например святого апостола Андрея Первозванного, св. княгиню Ольгу, св. князя Владимира с его сыновьями-мучениками [27] (*ил. 4*). Их вписывали в клейма вместе с основателями монастыря и на его фоне. Или же историю монастыря представляли в виде древа, посаженного свв. Антонием и Феодосием; это древо дало свои плоды – святых подвижников, к которым причисляли в т. ч. святых князей Киевской Руси [28] (*ил. 5*). Свв. Антония и Феодосия часто изображали на иконах на фоне Успенской церкви Киево-Печерского монастыря. Сохранилось довольно много икон XVII в. как из центральной части митрополии [29], так и с ее окраин – например, из Перемышльской епархии, – на которых условно переданы ее формы и пропорции. Однако даже такое изображение свидетельствует о том, что образы храма и Печерского монастыря, их начала занимали прочное место в памяти православной руси [30] (*ил. 6*).

Черниговские же храмы позже вошли в пантеон центральных «мест памяти» Руси-Украины. Это можно объяснить в т. ч. более поздним (по сравнению с Киевом) культурным подъемом в жизни города (1620–1630-е) после долгого периода упадка (XIV–XVI вв.) [31]. Нормализация церковной жизни и возобновление храмов датируется в Чернигове серединой XVII в. [32] Вскоре и Черниговская епархия обзавелась собственной типографией: основанная сначала в Новгороде-Северском в 1674 г., в 1679 г. она была перенесена в Чернигов. Там сформировался и интеллектуальный кружок, инициатором и вдохновителем которого стал черниговский предстоятель Лазарь Баранович. На этой благоприятной почве дал всходы интерес к местной истории, в частности к ее древним святыням. Иоанникий Галятовский в своей «Скарбнице потребной» (1676), посвященной чудесам Богородичной иконы черниговского Елецкого Успенского монастыря (XI в.), указывал: «в Чернигове Пресвятой Богородицы Елецкой Церковь знаменитую от Благочестивого Князя Чернеговского Святослава Ярославича, Внука Володымера Монархи Руского з Каменя збудовану» [33]. В 1676 г. черниговцы визуализировали основание своего монастыря, изобразив чудо с Богородичной иконой на фоне западного фасада Успенского храма, башен и оградений черниговской крепости [34], сообщив молящимся, что «образ Родительки Божьей на Дереве Еловом найденый есть, за Князя Чернеговского Святослава Ярославича» [35] (*ил. 7*).

В конце XVII в. в Чернигове была перестроена и обновлена древняя Троицко-Ильинская обитель – «Церковь святого славнаго Пророка Илии в земле российской змурованная благочестивым князем чернеговским Святославом Ярославичем року Божьего от сотворения света

6577, а при ней и монастырь близко Богоспасаемого града Чернегова» [36]. Дмитрию Туптало было важно сообщить об этом, «абысь чителнику ласкавый ведал оного старожитность, иж от вышъреченных стародавных мужей (князя Святослава Ярославича и преп. Антония Печерского. — В. Т.) взяло свой початок» [37]. Современники Туптало должны были воспринимать этот храм как древний, намоленный и обласканный княжеским вниманием. Центром Троице-Ильинского монастыря стал тогда новый Троицкий храм (построен в 1679–1695 гг.) [38]. Вскоре и его изображение появилось на иконах в окружении чтимой Троицко-Ильинской иконы Богоматери и свв. Антония и Феодосия Печерских. Так, через связь с древним Ильинским храмом и печерскими святыми черниговцы утверждали свою причастность к древнему русскому сакруму [39]. Но если присутствие на иконе образа св. Антония Печерского объясняется тем, что он был зачинателем Ильинского монастыря [40], то образ св. Феодосия прямо указывает на апелляцию к Киево-Печерской, т. е. общей ранней русской, иконографии. Тексты надписей на свитках святых подтверждают эту гипотезу.

В отличие от Киева и Чернигова Львов после перехода в середине XIV в. под власть Польской короны в этнокультурном отношении уже долго не являлся городом с «руськой» доминантой. Под влиянием интенсивной колонизации, разделившей его на этнические кварталы [41], облик города к XVII в. значительно изменился. Однако, по свидетельству источников, память о церковном строительстве «родителя» города, князя Льва, и древнем (русском) периоде его истории еще была жива среди мещан на протяжении XV–XVIII вв. Зиждилась она на известных (правда, до сегодня дискуссионных относительно их подлинности) грамотах князя Льва Даниловича. Например, одна из грамот 1282 г. (вероятно, сфабрикованная в XVI в.) датировала Свято-Никольский храм у подножия Высокого замка и Львовский Свято-Онуфриевский монастырь концом XIII века [42]. Грамотами князя Льва располагали и другие монастыри Львовской и соседней Перемышльской епархий [43]. Эти грамоты, свидетельствовавшие о «руських» корнях города и подтверждавшие стародавние права и привилегии русинов, в т. ч. их храмов и обителей, также делали Львов одним из «мест памяти» Руси-Украины. Подтверждает востребованность таких «мест памяти» и городская хроника Бартоломея Зиморовича «Тройной Львов», в которой тот делит историю Львова на три периода: рутенский, немецкий и польский. Рассказывая о рутенском, он подчеркивает, что Лев Данилович устроил православную кафедру специально для русинов [44]. О том же нам сообщает и львовский «епархиальный нарратив» 1670-х гг. [45] В то же время доминиканцы Львова на протяжении XVI–XVIII вв. пестовали идею о патронате жены Льва Даниловича — Констанции — над Львовским доминиканским монастырем [46]. Таким образом, за лавры первенства в начальной истории города православные спорили с католиками [47] и даже армянами [48].

В ситуации межэтнического и межконфессионального соперничества визуальным архитектурным символом «руського» Львова, его консолидирующим «местом памяти» выступают не только и не столько православные храмы, обладавшие «документальным подтверждением» своего основания со времени правления Льва Даниловича, сколько братская колокольня, построенная на деньги греческого купца Константина Корнякта (конец 1570-х гг.), что расположена вблизи Успенской церкви в русском квартале на улице Руськой. Там с конца XVI в. активно действовало львовское Успенское братство. Этому способствовали его ставропигиальный статус, а также типография и школа при нем. Братство очень быстро взяло на себя роль выразителя и защитника интересов русинов [49]. На своих печатях и в своих изданиях братчики помещали свой герб вместе с гербом Львова и силуэтом башни Корнякта [50]. Нередко их сопровождали вирши, прославлявшие Львов и князя Льва Даниловича. Так, в братском «Часослове полууставном», впервые увидевшем свет в 1642 г. и переизданном в 1668 и 1692 гг., мы прочтем: «Львов Место таких себе предков быти знает: // Княжати Льва имя Герб власный маєт. // Роксоляном зась Вежу там же за Герб дано: // Чулыми в хвале Божой быти приказано. //

Котрие при том Гербе значне Церковь выставляють // И покармом духовным верных посиляют» [51].

Несмотря на ширившееся паломническое движение, усиление торговых связей и контактов вовне, частые военные конфликты, мобильность населения в это время оставалась невысокой. Познакомиться воочию с древними храмами Киева и Чернигова жителям Карпат было непросто. Разве что через их образы в гравюрах и на иконах, да рассказы тех, кто их видел.

Восстановить святыи храмы из руин

По наблюдению А. Шёнле, в эпоху Возрождения руины начинают воспринимать именно как руины. Этому способствовало утвердившееся тогда представление о прерывности истории, соответственно, о разных эпохах в ней. А потому возникло стремление сохранить остатки древних архитектурных сооружений для поддержания «чувства цельности и связности истории». Руины теперь воспринимали «как знаки великого прошлого, которое можно присвоить в настоящем» [52]. Они стали визуальным символом прошлого [53], побуждающим задуматься об истоках *своего* [54].

Отметим рост интереса к *своим* руинам в Киевской православной митрополии в XVII веке. Еще к 1583 г. относится одно из первых известных задокументированных упоминаний о посольстве киевского духовенства к московскому царю за милостыней для возрождения старых киевских храмов. Печерский архимандрит Мелетий (Хребтович) аргументировал тогда свою просьбу практикой его предшественников на троне («прародителей и предков») [55]. По мнению С. М. Каштанова, «в Москве не восприняли ссылку Мелетия на “милостину прародителей и предков” ни как указание на пожалование со стороны великих князей времен Древней Руси или периода раздробленности, ни как указание на пожалование со стороны московских великих князей XIV–XVI вв.» [56]. Но, на наш взгляд, идея «печерян» о покровительстве обители со стороны «предков и прародителей» все же нашла отклик в Москве, так как в ответной грамоте (сентябрь 1583 г.) Ивана IV значилось: «наша милосстина от блаженныи памяти прародителей претков наших, дана была на церковь божию пречыстыи Богородицы Печерсково монастыря» [57]. С утверждением С. М. Каштанова о «расплывчатости и некорректности формулировки» [58] мы можем согласиться, однако допускаем, что та могла быть понятна обеим сторонам. В последующие более чем 30 лет из Киевской митрополии в Москву духовенство если и приезжало, то не часто. Но ситуация изменилась в 1620-е гг. после возобновления православной иерархии патриархом Феофаном III. Стимулировало новые такие поездки то обстоятельство, что Православная Церковь была поставлена в Речи Посполитой вне закона. Все надежды теперь возлагали на помощь московского царя-единоверца. Представители посольств Киевской митрополии в общении с новой династией «наследников Рюриковичей», уделявших особое внимание вопросу легитимности своей власти, подчеркивали, что «прародители и предки» Романовых испокон веков были попечителями киевских храмов. На это ссылается в своей грамоте к царю от января 1626 г. и игумен Киевского Пустынно-Никольского монастыря [59].

В дальнейшем династическая составляющая императива о необходимости заботы о древних русских храмах еще более заострилась, так как династию Рюриковичей и их преемников Романовых начали воспринимать не только как щедрых покровителей храмов, но и как основателей. Так, в июньской челобитной о милостыне того же 1626 г. от Киево-Кирилловского монастыря царю напоминали о погребении в главном Троицком храме его «родственницы» — княгини Марии Мстиславовны, жены князя Всеволода Ольговича. Да и сама церковь эта, как указывали киевские священнослужители, «от пресветлых и великодержавных прародителей величества твоего основаная и созданая» [60].

Все чаще в это время звучит мотив руин и запустения древних русских храмов. Впервые мы встретим его в письме киевского Богоявленского братства к царю от 17 января 1626 г. Монахи сообщали о плохом состоянии местных церквей: «Всегда видяще, рассмотрим древняго

благолепия созданные драгоценные храмы, прославления ради всесильного имени единосущных преестественных троица, от прародителей благочестием равнецветущим великодержавного величества ваша царская милости в Киеве. Ныне же точию едва сень их обретающихся зрим, тяжце и неутешиме желяще, яко мы последний род сих зрети достигохом, на месте, идеже первое начало просвещением род российский истинного бога позна» [61]. Эти развалины воспринимались ими как важная часть общей русской, родовой, истории. Руины должны были вызывать, очевидно, не только скорбь об утраченном благолепии храмов, но и ностальгию по славному прошлому. Запустение или же процветание храмов, свидетельствовавшие об отношении к вере предков, прямо коннотировались с упадком или подъемом Руси / руси в этот период.

В Могилянскую эпоху мотив запустения древних храмов, соответственно – необходимости их возрождения, получил свое дальнейшее развитие [62]. (Однако и по сей день он остается все еще недостаточно изученным, хотя эта тема волновала многих [63].) Уже в панегириках на избрание Могилы митрополитом выражалась надежда на восстановление святынь, в первую очередь Софийского кафедрального собора: «Тебе (митрополита Могилы. – В. Т.) СОФІИ Руины чекали» [64]. Персонифицированный Софийский собор взывал к новому митрополиту: «Тобе юж Муры мои полецаю, // От Ярослава которы маю, // Любо то славы: тых будь Атлантом, // Будь Адамантом» [65].

Еще настойчивее мотив возрождения храмов звучит в другом панегирике – *”Mnemosyne slawy”*, написанном в 1633 г. по случаю на stolования Могилы. В нем сформулирована идея о том, что русь является *“narodem Włodzimierza”*, построившего в Киеве триста храмов [66], и именно Могила призван возродить ее общее священное пространство: *“Nie było przez czterdziestoletniego obrotu koło na Ruskim Goryzoncie, komuby nieśmiertelney Piramidy colossy wystawione być wszystkich ustami, wszystkich sercem mogły – Oprocz Prześwietnej Twej osoby”* [67]. Таким образом, оценивая деятельность митрополита, его ориентировали на поддержание преемственности древней традиции.

В дальнейшем Могила как попечитель древних храмов только прибавлял в авторитете. Общеизвестно, что он был инициатором реставрационных работ в Софийском Соборе, в Выдубицком монастыре. Однако, как показывают современные исследования, они были начаты еще униатами [68] (православные отрицали это в дальнейшем [69]). Работы по реконструкции были проведены при Могиле также в церкви Спаса на Берестове [70] и др. Соратники митрополита, в частности Афанасий Кальнофойский, расценивали эту его деятельность как возвращение, новообретение русью *своей* истории: *“a to przecie zaledwie nie do gruntu była osadziła starożytność / dziś trocha powstaie”* [71]. Для Кальнофойского руины древних храмов были чем-то неподвластным «всепожирющему времени»: «Всему свое время, и время всякой вещи под небом» (Екк. 3:1), *“Tēmpus edāx rerūm”* (Овидий «Метаморфозы». XV, 234). Так напоминает он нам через Екклесиаста и Овидия, а также других древних [72]. Но он не поэтизирует руины, а ратует за возрождение русских святынь.

Известный львовский книгоиздатель XVII в. Михаил Слѣзка тоже воздает хвалу Могиле за воскрешение древних памятников Руси: не только самóй митрополичьей кафедры («в Руинах оуже будучую знову реставровал, и до першої оздобы коштом и старанем своим привел»), но и Печерского монастыря [73]. Здесь «до першої оздобы» означало желание вернуть им первоначальный облик. Эта формула довольно часто встречается в грамотах с просьбами о милостыни на ремонт храмов [74].

С вхождением Гетманщины в состав Московского государства и ослаблением власти киевского митрополита основную роль в возрождении древних храмов стали играть представители династии Романовых, меньшую – гетманы. Киевский митрополит Гедеон Святополк-Четвертинский в одном из своих писем благодарил московских царей Петра и Иоанна за помощь в реконструкции Софийского храма, подчеркивая, что «ныне благочестивия ревность

Православных дедичей, и обладателей киевских умершая воскресает, ныне сиона росийскаго разоренные стены двигаются в паки бытную начальную красоту» [75]. Однако гетман Мазепа, инициировавший новые иконографические программы для Софийского собора, стал позиционировать себя как «нового Владимира» [76].

Во второй половине XVII в. к ним как ревнителям древних русских святынь присоединились казацкий старшина и московские военачальники. Так, в 1674 г. киевский воевода кн. Юрий Трубецкой сообщал московскому царю: «В летописных, государь, киевских книгах написано: в лето 6545 г. в Киеве была построена Георгиевская церковь», потом она была разрушена Батыем, а теперь стоит в развалинах, и это положение нужно исправить [77]. Царь поддержал князя, началось строительство (нового) Георгиевского храма [78]. Примечательно, что воевода ссылался при этом на информацию из летописи, в которой говорилось, что храм этот был заложен еще князем Ярославом Владимировичем. Очевидно, что гораздо проще было бы выбрать для постройки новое место, однако по христианской традиции старое «церковное место» считалось священным. Если же на этом месте не воздвигалась новая церковь, то его необходимо было огородить [79]. Важным аргументом для возобновления храма могло послужить и то, что св. Георгий был небесным патроном воеводы [80]. В Киеве располагался российский гарнизон, для которого св. Георгий Победоносец также являлся небесным покровителем [81]. После воссоздания храм функционировал как гарнизонный [82].

Роль хранителей русского сакрума выполняли в XVII в. известные с давних времен киевские храмы и обители во главе с их чиноначалием. Их история напрямую была связана с Крещением и утверждением христианства на Руси, с культами первых русских святых [83].

С середины XVII в. вследствие активизации церковной жизни в Чернигове местное священноначалие также начало активно обращать внимание на местные древние храмы. В октябре 1670 г. архимандрит Елецкого монастыря Иоанникий Галятовский, будучи в Москве, обратился с речью к царю, в которой обрисовал плачевное состояние своей обители после разорения ее Батыем. Убеждая Алексея Михайловича помочь Елецкой обители, Галятовский уподобил его св. князю Владимиру: «подражаеши Святому и великому и равноапостольному Князю Владимиру монархове рускому Праотцу Своему» [84]. 22 июня 1672 г. гетман Иван Самойлович своим универсалом «ради спасения своего» передал этой обители имения, дабы «месце святое реставровать могли и до першое хвалу Божию привести» [85]. А в 1649 г. на средства черниговского полковника Стефана Подобайла была реставрирована Ильинская церковь, которая «пустовала през чотыриста и дванадцать лет» [86].

На протяжении третьей четверти XVII в. в Новгород-Северском Спасо-Преображенском монастыре располагалась резиденция черниговского преосвященного Лазаря Барановича [87]. В подписанной им 2 февраля 1670 г. грамоте на поставление Михаила Лежайского на новгородскую архимандрию, в которую входил и Спасский монастырь, Баранович пастырски поучал: «преклонь небеса и сниде на землю обветшавшая обновити, растленная сооставити и разоренная в первое паки привести бытие, якоже и сам глаголет о себе: не приидох разорити, но исполнити» [88]. Таким образом, он подчеркивал среди прочего преемственность черниговской кафедры от домонгольских времен [89].

В грамоте на Спасскую обитель основную заслугу в ее возрождении Баранович приписывает московскому царю Алексею Михайловичу, который «яко орлю юность, обновить въ первое паки бытие» [90]. Эта цитата позаимствована из Псалтыри (Пс. 102:5) и говорит о «воскресении» [91], а здесь переосмыслена в контексте возрождения древних храмов. Орел тут — символ юности [92] и в то же время аллюзия, явно указывающая на самого царя через связь с «его Пресветлого Царского Величества Знамением» (с гербом). Тот же образ использовал киевский митрополит Сильвестр Косов по случаю въезда в Киев московских послов 1654 г. Тогда он обратился к ним: «внидите в дом Бога нашего и на седалище первейшее благочестия русскаго, яко да вашим

пришествием обновится, яко орля юность, наследие великих князей русских» [93]. Так митрополит призывал власть воздать должное «первейшему» из городов русских.

В конце XVII в. в Любече, бывшем в составе Черниговского архиепископства, киевские иноки Иона Можиевский и Иннокентий Щирский организовали пещерный монастырь в память о св. Антонии Печерском, происходившем из Любеча [94]. Выбор места объяснялся тем, что когда-то и сам св. Антоний выкопал на своей малой родине пещеру, где творил молитвенный подвиг. Вот и монахи сделали то же самое «близь тоеяжде» [95]. Согласно грамоте Барановича от 1693 г., выданной новому монастырю, при выборе места они полагались на сохранившееся местное предание: «злочестивый Батый российскую плени землю, тогда с иными месты святыми и сие св. Антония разорено есть и даже доселе в человеческом запомнении было» [96]. Из известных на сегодня четырех архиерейских грамот и гетманского универсала, связанных с основанием обители св. Антония в Любече, можно заключить, что в основе этого предприятия было духовное подражание подвигу св. Антония Печерского: «желающих и произволяющих последовати трудом преподобнаго» [97]. Предполагаем, что инициатива отстроить здесь обитель в память о св. Антонии была связана с особым интересом гетмана Мазепы к древним русским святыням. Не забудем, что Любеч входил во владения Мазепы [98].

В самом конце XVII в. был задуман и воплощен в жизнь еще один проект по возрождению древнего русского сакрума: была восстановлена Переяславская епархия. В 1695 г. Киевский митрополит и Московский патриарх вели об этом переговоры. В том же году гетман Мазепа заложил фундамент нового Вознесенского собора, строительство которого было завершено к 1700 г. Этому храму суждено было стать кафедральным. Тогда же было получено разрешение на открытие Переяславской епархии в качестве коадьюторской по отношению к Софийской кафедре [99]. Украинскими духовными и светскими властями того времени это рассматривалось не просто как создание новой епархии, но как возобновление старой, имевшей многовековую историю. Так, в универсале Мазепы от 1701 г. на кафедральный Переяславский собор сообщалось: «яко раз коштом и стараньем нашим запустелый, упалый и в килко сот пометном забвении з не меншим православия святого жалем зростающий престол епископии переясловскому воздвигнулисмо реставровалисмо и в первобытное свое благолетие привелисмо» [100]. Идея возрождения «переяславского престола» на средства гетмана епархиальный клир запечатлел в антиминсах, освященных епископом Захарием Корниловичем. «Нетрадиционная» надпись на них сообщает, что «опустелый чрез полъ пятаста летъ» престол переяславский возобновлен [101]. Память о старой Переяславской епархии прослеживается и в одном из приделов Вознесенского собора в честь св. Ефрема митрополита (титularного) Переяславского (XI в.), иконографический образ которого также присутствует на вышеупомянутых антиминсах. А в 1710 г. Захария Корнилович получил согласие Петра I на возобновление в городе Михайловского монастыря на том самом месте, где были «прежде Батыйскаго татарскаго разорения кафедра и дом архиерейский» [102].

Очевидно, воссоздавая Переяславскую епархию, церковная и светская власть мыслили себя наследниками той, что берет свое начало в ранней Руси, а новый кафедральный собор выступал при этом символом возрождения изначального епархиального престола.

Стоит отметить, что мотив древних руин широко использовали в обеих Киевских митрополиях – и в православной, и в униатской. Яркий пример тому – сочинение холмского епископа Якова Суши, посвященное холмской иконе Богородицы. Впервые оно увидело свет в 1646 г. под красноречивым названием *“Phoenix tertiato redivivus”*. В нем речь идет об истории Холма как епископской столицы, о его кафедральном и других храмах, об иконе Богородицы и связанных с ней чудесах [103]. Несмотря на то что сам город возник в XIII в., постройку кафедрального и Васильевского храмов, равно как и появление в городе иконы Богородицы, Суша относит к периоду княжения Владимира Святославича [104]. И униаты тоже, восстанавливая «свои» храмы, апеллировали к киево-русскому прошлому. Для Суши сами руины – подлинное «место

памяти»: “*mury starodawne / iako z oliu lite / nic inszego / tylko starodawność opowiadaia*” [105]. Суша мнит видеть в них феникса [106], символ воскресения [107].

* * *

В представлении украинского духовенства XVII в. первые русские храмы, независимо от их состояния и истории, необходимо было возродить. Так утверждалась идея преемственности, непрерывности истории Руси / руси, а также московской династии. С Рюриковичами, а затем Романовыми связывал в т. ч. лейтмотив защиты и попечения древних святынь. А для духовенства они были памятником и символом истинной веры и непреходящего авторитета Церкви, соответственно – самой Киевской митрополии как «русского» Сиона.

Древние храмы представляли собой важные «места памяти» руси, ее материальное воплощение. Притом надрегиональная этнокультурная память руси XVII в. основывалась прежде всего на литургической традиции и иконографии, а также на исторических нарративах. Региональные границы «мест памяти» руси не были непроницаемыми. Как на надрегиональном, так и на региональном уровнях русь сохраняла пиетет к *своему* прошлому и *своим* святыням, которые скрепляли символический фундамент ее идентичности. В данной ситуации можно говорить о сети известных издревле локусов, образующих единое своего рода «место памяти», – древний русский сакрум с его храмами, культами святых, памятниками церковной литературы.

В XVII в. мы наблюдаем всплеск интереса к древним храмам Киевской (и не только) митрополии. Но если для Киева это релевантно применительно уже к 1620-м гг., то для Черниговской епархии – ко второй половине XVII в., а для возобновленной Переяславской епархии – к началу XVIII в. Восстановить храмы стремились «до першої их оздобы» – по домонгольским канонам.

Возрождение древних храмов Киевской митрополии стало в этот период важным делом и для Московского государства. Тем самым оно утверждало преемственность власти Романовых от первых Рюриковичей, собственно – от начала Руси. После Переяславской Рады эта коннотация лишь окрепла, в т. ч. в самой Киевской митрополии. Местная светская власть, в частности гетманы (и в первую очередь Мазепа), также стремились продемонстрировать свою поддержку этому начинанию, свою родственную связь с «русским». Да и духовенство, «опекая» древние храмы, сокращало историческую дистанцию от Крещения Руси / руси до своего времени, приумножая тем самым собственный символический капитал.

Возрождение Древней Руси «в камне» стало в XVII в. масштабным культурным проектом, имевшим непреходящее значение для оформления новых надрегиональных этнокультурных идентичностей руси.

[1] Мицько І. Про час зведення деяких давніх храмів Галичини // Народознавчі зошити. Львів, 2000. Ч. 5. С. 935.

[2] Ульяновський В., Яковенко Н. Київський літопис першої чверті XVII ст. // Український історичний журнал. 1989. № 5. С. 107.

[3] Поменник Софії Київської. Публікація рукописної пам’ятки другої половини XVIII – першої чверті XIX століття / упоряд. О. Прокоп’юк. К., 2004. С. 29.

[4] Кузьмук О. Поменник Межигірського монастиря: публікація рукописної пам’ятки XVII ст. // Болховітіновський щорічник 2011 / відповід. ред. К. Крайній. К., 2012. С. 144.

[5] Де-Витте Е. Древний помяник Киево-Михайловскаго (Златоверхого) монастыря (XVI–XVII вв.) // Чтения в историческом обществе Нестора Летописца. К., 1903. Вып. 17. Отд. 3. С. 8.

[6] Зотов Р. О черниговских князьях по Любецкому синодику и о Черниговском княжестве в татарское время. СПб., 1892. С. 24, 32.

- [7] *Галятковский И.* Скарбница потребная и пожитечная всему свету, пресвятая Богородица Елецкая з великими скарбами з чудами своими. Новгород-Северский, 1676. Л. 3. Елецкий Синодик знали еще в XIX в. – начале XX в., но на сегодняшний день о его местонахождении ничего не известно, см.: *Келембет С.* Пом'яники (синодики) князів Чернігівської землі як історичне джерело // *Сіверянський літопис.* 2016. № 6. С. 24–25.
- [8] Львовская национальная научная библиотека им. В. Стефаника. Отдел рукописей. МВ–354. Л. 7. (далее – ЛННБ ОР); *Скочиляс І.* Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII століть: організаційна структура та правовий статус. Львів, 2010. С. 413.
- [9] *Мицько І.* Давній Унівський пом'яник // *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність: зб. наук. пр.* Львів, 2011. Вип. 20. С. 491.
- [10] ЛННБ ОР. МВ–141. Л. 135.
- [11] *Василик В.* Служба св. равноапостольному князю Владимиру и Кирилло-Мефодиевская традиция // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana.* 2013. № 2. С. 68–69.
- [12] *Анфологион.* К., 1619. Л. 805.
- [13] *Жиленко І.* Преподобний Антоній Печерський: Джерела і матеріали. К., 2015. С. 287.
- [14] Библиотека Академии наук Литвы имени Врублевских (далее – БАН Литвы). Ф. 19–96. Л. 417–418 об.
- [15] Там же.
- [16] *Максимович М.* О построении и освящении Киевской церкви св. Георгия // *Киевлянин.* М., Кн. 3. 1850. С. 66–67; *Лосева О.* Русские месяцесловы XI–XIV вв. М., 2001. С. 95–100.
- [17] *Жуковская Л.* Двести списков XIV–XVII вв. небольшой статьи как лингвистический и исторический источник (статья Пролога о построении церкви во имя Георгия Ярославом Мудрым) // *Исторические традиции духовной культуры народов СССР и современность: Сб. науч. тр. / редкол.: В. Русановский (отв. ред.) и др.* К., 1987. С. 39.
- [18] *Запаско Я, Ісаєвич Я.* Пам'ятки книжкового мистецтва: Каталог стародруків, виданих на Україні. Кн. 1 (1574–1700). Львів, 1981. С. 57.
- [19] *Франко І.* Колядка про Святю Софію в Києві // *он же.* Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 42: Фольклористичні праці. К., 1984. С. 238–244.
- [20] БАН Литвы. Ф. 19–98. Л. 312–313.
- [21] *Свенціцька В.* Іван Руткович і становлення реалізму в українському малярстві XVII ст. К., 1966. С. 9.
- [22] *Слюнькова І.* Монастыри восточной и западной традиции. Наследие архитектуры Беларуси. М., 2002. С. 117–124; *Адруг А.* Архітектура Чернігова другої половини XVII – початку XVIII століть. Чернігів, 2008. С. 95–120.
- [23] *Титов Ф.* Типография Киево-Печерской лавры. Исторический очерк. (1606–1616–1916 гг.) Т. 1: 1606–1616–1721 гг. К., 1916. С. 78.
- [24] Служебник. К., 1692. Титульный лист.
- [25] Иоанн Златоуст. Беседы на 14 посланий ап. Павла. К., 1623. Титульный лист; Агапит, диакон. Царю Юстиниану [...] главизны поучительны по краегранесию еллински изложены, славенски же первее напечатаны. К., 1628. Титульный лист; Акафисты. К., 1629. Л. 111.
- [26] *Сінкевич Н.* «Патерикон» Сильвестра Косова: переклад та дослідження пам'ятки. К., 2014. С. 359–379.
- [27] Агапит, диакон. Царю Юстиниану. Титульный лист.
- [28] Акафисты. К., 1674. Титульный лист; *Гончарук В.* *Кабанець Є.* Дереворит середини XVII ст. «Родословне древо Києво-Печерського монастиря» як джерело з історії Печерської канонізації // *Могилянські читання. Матеріали щорічної наукової конференції.* К., 2000. С. 56.
- [29] Каталог збережених пам'яток Київського Церковно-археологічного музею 1872–1922 рр. // *Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник / авт.-упоряд. Г. Белікова* [та

ін.]; відп. ред. В. Колпакова; ідея каталогу та заг. ред. С. Кролевець; вступ. ст. К. Крайній. К., 2002. С. 139.

[30] См. иконы свв. Антония и Феодосия Печерских XVII в. в собрании Исторического музея в Сяноке: MHS / S / 3506, 3795, 3886, 4162. Также см. фото аналогичных икон из храмов бывшей Перемышльской епархии конца 1960-х гг.: Музей-Замок в Ланьцоте. Отдел церковного искусства. Ныне они относятся к Подкарпатскому воеводству: с. Улюч (MZL–III 48/85), с. Бобрувка (MZL–III 48/56). В нескольких храмах Восточной Словакии в составе иконостасов сохранились иконы свв. Антония и Феодосия Печерских на фоне Успенского собора, датируемые 2-й половиной XVII в., см.: *Grešlík V. Ikony 17 storočia na východnom Slovensku. Prešov, 2002. S. 57–58, 61.*

[31] *Кулаковський П.* Чернігів як політико-адміністративний і економічний центр у першій половині XVII ст. // Чернігів у середньовічній та ранньомодерній історії Центрально-Східної Європи: Зб. наукових праць, присвячених 1100-літтю першої літописної згадки про Чернігів / редкол.: О. Коваленко та ін. Чернігів, 2007. С. 429.

[32] *Гейда О.* Відновлення Православної ієрархії на Лівобережній Україні у першій половині XVII ст. // Чернігів у середньовічній та ранньомодерній історії Центрально-Східної Європи. С. 444–452; *Кулаковський П.* Церковні структури на Чернігово-Сіверщині за Польської доби (1618–1648) // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. 2005. Вип. XIX. С. 26.

[33] *Галятовский И.* Скарбница. Введение (без пагинации).

[34] *Адруг А.* Зображення чудотворних чернігівських ікон у графіці Чернігова та Новгорода-Сіверського другої половини XVII – початку XVIII століть // Сіверянський літопис. 2015. № 4. С. 3.

[35] *Галятовский И.* Скарбница. Л. 3.

[36] Святитель Димитрий Ростовский. Чуда пресвятой и преблагословенной Девы Марии / подг. текста, вступ. ст., комм. М. Федотовой. Чернигов, 2013. С. 25.

[37] Святитель Димитрий Ростовский. Чуда пресвятой и преблагословенной Девы Марии. С. 26.

[38] *Адруг А.* Троїцький собор у Чернігові: історія пам'ятки та художні особливості // Студії мистецтвознавчі. 2012. Ч. 4. С. 141–142.

[39] *Максимович И.* Феатрон или Позор нравоучительный. Чернигов, 1708. Л. Титульный об.

[40] *Адруг А.* Троїцький собор у Чернігові: історія пам'ятки та художні особливості. С. 145.

[41] *Janeczek A.* Segregacja wyznaniowa i podział przestrzeni w miastach Rusi Koronnej (XIV–XVI w.) // Kwartalnik Historii Kultury Materialnej. 2015. № 2. S. 265–271.

[42] *Купчинський О.* Акти та документи Галицько-Волинського князівства XIII – першої половини XIV століть. Дослідження. Тексти. Львів, 2004. С. 533–558.

[43] *Мицько І.* Про час зведення деяких давніх храмів Галичини // Народознавчі зошити. Львів, 2000. Ч. 5. С. 935–940; *Войтович Л.* Князь Лев Данилович. Львів, 2012. С. 163.

[44] *Крип'якевич П.* Середньовічні монастирі в Галичині // Записки Чину Св. Василя Великого. Жовква, 1926. Т. 2. Вип. 1/2. 1926. С. 80–81, 85.

[45] *Кметь В.* «Життєписи львівських єпископів грецького обряду» – пам'ятка української історіографії другої половини XVII ст. // Lwów: miasto – społeczeństwo – kultura. Studia z dziejów Lwowa / pod. red. K. Karolczaka. Kraków, 2002. S. 78.

[46] *Козубська О.* Львівська легенда княгині Констанції // Княжа доба: історія і культура / відп. ред. Я. Ісаєвич. Львів, 2007. Вип. 1. С. 100–102.

[47] Во Владимире на Волыни в XVII в. также зафиксирована легенда об основании древней кафедры римо-католиками, см.: *Теодорович Н.* Город Владимир Волынской губернии в связи с историей Волынской иерархии: исторический очерк. Почаев, 1893. С. 104.

[48] Так, в середине XVII в. львовские армяне изготовили подложную грамоту, якобы датированную 1062 г., регулировавшую пребывание армян на Руси. См., в частности: Привілеї

- національних громад міста Львова (XIV–XVIII ст.) / упоряд. М. Капраль. Львів, 2010. С. 15; *Осіп'ян О.* Новий зміст старих грамот: «запрошення» вірмен на Русь князями «Данилом Федоровичем» та «Федором Дмитровичем» (за матеріалами судових процесів 1578 та 1654 рр. у Львові) // Спеціальні історичні дисципліни: питання теорії та методики. К., 2013. № 22–23. С. 522–535.
- [49] *Рубчак М.* Від периферії до центру: розвиток української національної свідомості у Львові у XVI ст. // Філософська і соціологічна думка. 1993. № 1. С. 106–112.
- [50] *Січинський В.* Вежа і дім Корнякта у Львові // Богословія. Т. 10. Львів, 1933. С. 293.
- [51] Цит. по: *Шустова Ю.* Документы Львовского Успенского Ставропигийского братства, (1586–1788): источниковедческое исследование. М., 2009. С. 295. См. также вирши: Псалтир. Львів, 1702. Л. Титульный об. (= Biblioteka Muzeum Historycznego w Sanoku. 9250).
- Примечательно, что издание Псалтыря именно этого года в одном из наиболее полных каталогов украинских старопечатных книг отсутствует, см.: *Запаско Я., Ісаєвич Я.* Пам'ятки книжкового мистецтва: каталог стародруків, виданих на Україні. Кн. 2. Ч. 1: 1701–1764. Львів, 1984.
- [52] *Шёнле А.* Архитектура забвения: руины и историческое сознание в России Нового времени / авторизован. пер. с английского А. Степанова. М., 2018. С. 13–14.
- [53] Там же. С. 70.
- [54] Там же. С. 16.
- [55] *Каштанов С.* О взаимоотношениях Киево-Печерского монастыря с правительством Ивана IV в 1583 г. // Исторический архив. 2002. № 4. С. 190.
- [56] Там же. С. 190.
- [57] Центральный государственный исторический архив Украины, г. Киев (далее – ЦГИАУК). КМФ–7. Оп. 1. Д. 6. Л. 3.
- [58] *Каштанов С.* О взаимоотношениях Киево-Печерского монастыря с правительством Ивана IV в 1583 г. С. 190. История посольств киевского духовенства в Москву к. XVI – к. XVII вв. была представлена в магистерской работе, подготовленной на кафедре истории Национального университета «Киево-Могилянская академия» в 2018 г.: *Мотуз М.* Посольства київських ієрархів до Москви 1583–1686 рр., см.: <http://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/13432> [21.11. 2018].
- [59] Архив Юго-западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденную при Киевском Военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе. Ч. 1. Т. 6: Акты о церковно-религиозных отношениях в Юго-Западной Руси (1322–1648 г.). К., 1883. С. 571.
- [60] ЦГИАУК. КМФ–7. Оп. 1. Д. 27. Л. 5, 6.
- [61] Воссоединение Украины с Россией: Документы и материалы [К 300-летию. 1654–1954] / ред. кол.: П. Гудзенко и др.; Акад. наук СССР. Ин-т истории. Акад. наук УССР. Ин-т истории. Т. 1: 1620–1647 годы: [Украина накануне освободительной войны] / сост. Е. Апанович, И. Луговая, С. Майборода и др. М., 1953. С. 66.
- [62] *Затилюк Я.* Текст оповіді про «віднайдення» мощей князя Володимира Петром Могилою та його перші критики // *Opus Mixtum*. К., 2017. № 5. С. 53.
- [63] См., напр.: *Голубев С.* Киевский митрополит Петр Могила как возобновитель киевских храмов // Киевские епархиальные ведомости. 1898. № 17 (часть неофиц.). С. 727–749; № 18. С. 771–782; № 19. С. 813–825; № 20. С. 868–977; № 21. С. 932–941; *Пугачева Н.* Идеино-полемический смысл реставрационной деятельности Петра Могила // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов: Сб. науч. тр. / отв. ред. В. Горский. К., 1987. С. 132–139; *Нікітенко Н.* Меморіал Святого Володимира у Софії Київській могилянської доби // Наукові записки. Національний університет «Києво-Могилянська академія». 2002. Т. 20: Історичні науки. Ч. 2. С. 20–24; *Лопухина Е., Питателева Е., Ченцова В.* Поствизантийские фрески церкви Спаса на Берестове в контексте письменных источников и художественно-иконографического анализа // Каптеревские чтения. М., 2015. Вып. 13. С. 179–

220. Этой теме также были посвящены доклады О. Б. Певной (Кембридж) на конференциях (они еще не опубликованы): *Restaging Orthodoxy: Metropolitan Peter Mohyla's renovation of medieval churches in early-modern Kyiv* // *Multicultural Commonwealth: Diverse Identities in Poland-Lithuania/Cambridge/2017/14 December* (звукзапись этого выступления см.:

<https://www.youtube.com/watch?v=HuB6TCdW88M>); *Збереження Київської Русі: Реконструкція церков у ранньо-модерному Києві за Петра Могили* // *Византийское наследие Руси-Украины. 2 (X–XVII вв.)*. К., 2018. 25–26 октября.

[64] Евфонія веселобрмлячая на висоцеславний фронт митрополії кїевской щасливе вступуючому [...] Петру Могили [...] от типографов в [...] лаврі Печерской працюючих. К., 1633. Л. 3.

[65] Там же. Л. 3 об.

[66] *Mnemosyne Sławy, Prac y trvdow Przeoswieconego [...] Oycy Piotra Mohiły Woiewodzica Ziem Mołdawskich, v Przywileiowanego Prawosławnego Metropolity Kiowskiego [...] Archimandryty Cvdotworney S. Ławry Pieczarskiej Kiowskiej [...] Na požądany onego wiazd do Kiowa / od Studentow Gymnasium w Bractwie Kiowskim [...] Swiatu podana Rokv 1633 [...]*. К., 1633. К. А 4 v. Выражаю глубокую благодарность Ф. Куприяновичу (Варшава) за оказание помощи в изготовлении фотокопии данного панегирика.

[67] *Mnemosyne Sławy*. К. D 3.

[68] *Sinkevych N. Kijowski sobor Sofijski w okresie unickim (1596–1633)* // *Studia o kulturze cerkiewnej w dawnej Rzeczypospolitej* / red. Gronek A., Nowak A. Kraków, 2016. S. 99.

[69] Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией. Т. 1: Переговоры об условиях соединения Малороссии с Великою Россиею. 1653–1654. СПб., 1878. С. 746.

[70] *Лопухина Е., Путателева Е., Ченцова В.* Поствизантийские фрески церкви Спаса на Берестове. С. 179–220.

[71] *Kalnofojskiy A. Тератоўрунѡа, lubo Cuda, ktore były tak w samym świętocydotwornym monastyrze Pieczarskim Kiiowskim, iako y w obudwu świętych pieczarach, w których po woli Bożey błogosławieni oycowie pieczarscy, pożywszy, ciężary ciał swoich złożyli*. К., 1638. S. 55.

[72] *Kalnofojskiy A. Тератоўрунѡа, lubo Cuda*. S. 8.

[73] Триодъ цветная. Львов, 1642. Предисловие (без пагинации); Описание старопечатных книг славянских, находящихся в библиотеке московского первой гильдии купца и Общества истории и древностей российских благотворителя Ивана Никитича Царского: с 12 грав. изобр. шрифтов. М., 1836. С. 188–189.

[74] ЦГИАУК. КМФ–7. Оп.1. Д. 1027. Л. 192 об.

[75] Там же. Л. 192 об., 200.

[76] *Ткачук В.* Гетман Иван Мазепа и актуализация культов древнерусских святых // *Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства (= Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени. Кн. 1)* / отв. сост., отв. ред. серии А. В. Доронин. М., 2017. С. 309–312.

[77] Цит. по: *Каргер М.* Древний Киев: очерки по истории материальной культуры древнерусского города. Т. 2: Памятники Киевского зодчества X–XIII вв. М.; Л., 1961. С. 232–233.

[78] *Аскоченский В.* Сказание о Церкви святого Георгия Победоносца, яже пред враты св. Софии в Киеве. К., С. 12–13; *Алферова Г., Харламов В.* Киев во второй половине XVII века: историко-архитектурный очерк. К., 1982. С. 52; *Люта Т.* *Imago urbis: Київ на стародавніх мапах*. Харків; К., 2017. С. 135.

[79] Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1: Памятники XI–XV в. / ред. А. Павлов. 2-е изд. СПб., 1908. Стб. 6.

[80] Некоторые исследователи полагают, что, например, еще в XVI в. в Московском царстве имянаречение новорожденного Георгием могло быть связано с церковной памятью о дне освящения храма св. Георгия в Киеве, см.: *Литвина А., Успенский Ф.* Почитание Богоматери и

некоторые аспекты имянаречения в допетровской России // Вопросы ономастики. 2018. Т. 15. № 2. С. 93.

[81] Цит. по: *Закревский Н.* Описание Киева. 1868. Т. 1. С. 266.

[82] *Назаренко В.* Російський гарнізон м. Києва (друга половина XVII – XVIII ст.): військово-політичний та соціально-економічний аспекти діяльності: Дис. ... канд. іст. наук. К., 2015. С. 186.

[83] *Затилюк Я.* «Перепрочитання історії» хрещення Русі князем Володимиром в історичній культурі ранньомодерної України // Україна в Центрально-Східній Європі. 2014. Вип. 14. С. 95–98; *Ткачук В.* Культы древнерусских святых в Киевской митрополии XVII – первой половины XVIII в. как инструмент исторической и политической легитимации // Нарративы руси конца XV – середины XVIII в.: в поисках своей истории (= Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени. Кн. 2) / отв. сост., отв. ред. серии А. В. Доронин. М., 2018. С. 395.

[84] ЦГИАУК. КМФ–7. Оп. 1. Д. 625. Л. 23–24.

[85] Цит. по: *Гумилевский Ф.* Историко-статистическое описание Черниговской епархии. Кн. 3: Мужские монастыри. Чернигов, 1873. С. 15.

[86] Святитель Димитрий Ростовский. Чуда пресвятой и преблагословенной Девы Марии. С. 25.

[87] *Карманов Ю.* До історії архієрейської кафедри у Новгород-Сіверському монастирі в XVII ст. // Сіверщина в історії України: Зб. наук. пр. К.; Глухів, 2014. С. 95–96.

[88] *Гумилевский Ф.* Историко-статистическое описание Черниговской епархии. Кн. 3. С. 132.

[89] Там же. С. 132.

[90] *Гумилевский Ф.* Историко-статистическое описание Черниговской епархии. Кн. 3. С. 133.

Здесь Лазарь Баранович ссылается на Псалом 102:5 «Обновится яко орля юность твоя; потому что Бог пакибытием обновляет юность нашу, как орлиную».

[91] Толкование стиха псалма см.: Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе / предисл. послушник Моисей. Ч. 3: Разные сочинения. Сергиев Посад, 1911. С. 14.

[92] *Покровский Н.* Очерки памятников христианской иконографии и искусства. 2-е изд., доп. СПб., 1900. С. 32.

[93] Цит. по: Исследование о подчинении Киевской митрополии Московскому патриархату, по подлинным актам сост. С. Терновский // Извлеч. из Архива Юго-западной России, изд. Киевскою комис. для разбора древних актов, Т. 5. К., 1872. С. 40.

[94] *Жиленко І.* Преподобний Антоній Печерський: Джерела і матеріали. С. 106.

[95] *Гумилевский Ф.* Историко-статистическое описание Черниговской епархии. Книга четвертая: Женские и закрытые монастыри. Чернигов, 1873. С. 128.

[96] Там же. С. 127.

[97] Цит. по: *Травкіна О.* До історії чернігівських Єлецького, Троїцько-Іллінського та Любецького Антоніївського монастирів у кін. XVII – сер. XVIII ст. // Сіверянський літопис. 2017. № 4. С. 61.

[98] *Кондратьєв І.* Любеч (матеріали до довідково-енциклопедичних видань) // Сіверянський літопис. 2008. № 2. С. 42; Мазепина книга / упоряд. та вступна ст. І. Ситого. Чернігів, 2005. С. 419.

[99] См. об этом подробнее: *Ткачук В.* Гетман Иван Мазепа и актуализации древнерусских святых. С. 320–324.

[100] Доба гетьмана Івана Мазепи в документах / відп. ред. І. Ситий; упорядн. С. Павленко. К, 2007. С. 79. Отметим, что в указе киевского митрополита Варлаама Ясинского роменскому протопопу от 16 октября 1700 г. говорится о возобновлении кафедры: «писан в Катедре новообновленной епископской переяславской», см.: Институт рукописей национальной библиотеки Украины им. В. Вернадского. Ф. І. Д. 59217. Л. 1.

[101] См.: Национальный музей во Львове им. Андрея Шептицкого. Отдел графики. Антиминс переяславского епископа Захария Корниловича. ГД–1456. См. репродукцию аналогичного антиминса: *Ковалевська О.* Збірник «Мазепа»: реконструкція видавничого проекту 1939–1949 років. К., 2011. С. 162.

[102] Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 64. Д. 331. Л. 7–8; Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего синода / сост. Комис. для разбора и описания арх. Святейшего правительствующего синода. Т. 29: 1749. СПб., 1913. Стб. 618.

[103] Гиль А. Русь и русская традиция в историческом нарративе холмского униатского епископа Якова Суши // Нарративы руси конца XV – середины XVIII в.: в поисках своей истории. С. 284–292.

[104] Susza J. Phoenix tertiato redivivus albo obraz starożytny chełmski Panny i Matki Przenaświętszej. Zamość. 1684. S. 47, 49. Современные исследователи датируют постройку кафедрального храма в Холме серединой XIII века, см.: Słobodian W. Analiza źródeł pisanych // Od cerkwi katedralnej króla Daniela Romanowicza do Bazyliki pw. Narodzenia NMP w Chełmie: wyniki badań interdyscyplinarnych sezonu 2013–2014. Chełm, 2016. S. 36–41. Впрочем, этот храм не имел изначально статуса кафедрального. Как показывает А. Толочко, Холм стал епископским городом позже, возможно, в 1303 г., см.: Толочко А. Основание Холмской епископии // Palaeoslavica. 2017. XXV/1. С. 277.

[105] Susza J. Phoenix tertiato redivivus albo obraz starożytny. S. 47–48.

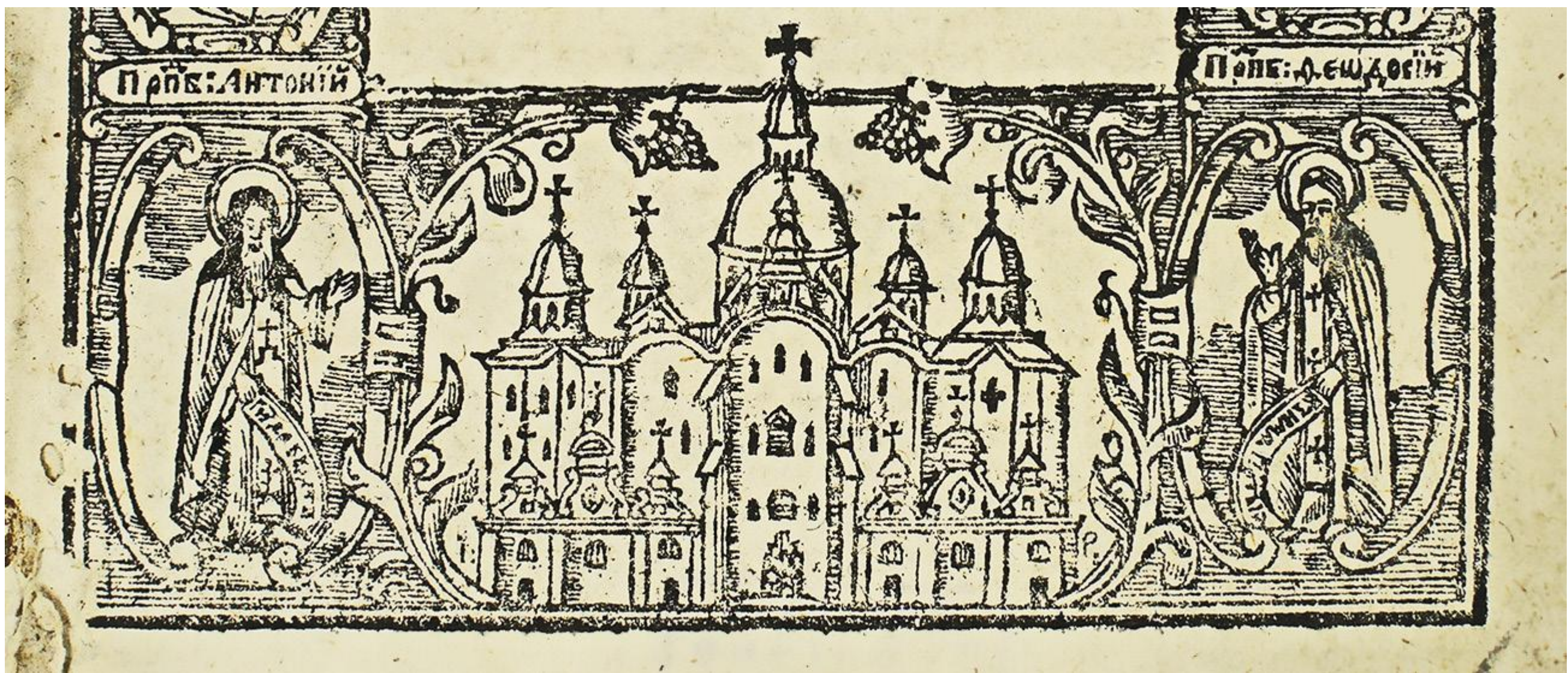
[106] Ibid. S. 19.

[107] Максимович К. Птица феникс в древнерусской литературе (к интерпретации образа) // Герменевтика древнерусской литературы XI–XIV вв.: Сб. 5. М., 1992. С. 316.

К статье В. А. Ткачука



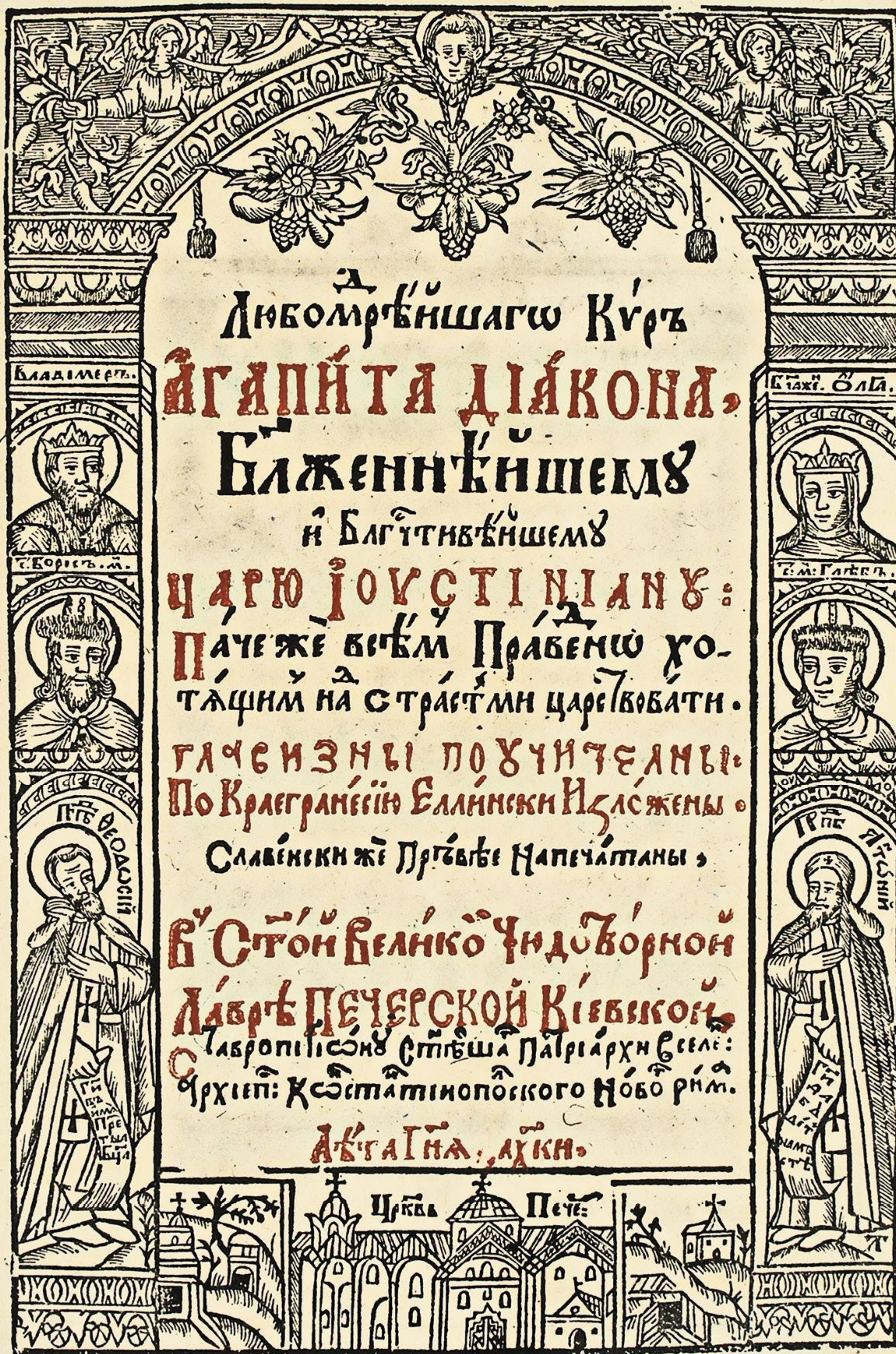
Ил. 1. Свв. Антоний и Феодосий Печерские. Анфологион. К., 1619. Л. 237.



Ил. 2. Свв. Антоний и Феодосий Печерские. Служебник. К., 1692. Фрагмент титульного листа.



Ил. 3. Свв. Антоний и Феодосий Печерские. Акафисты. К., 1629. Л. 111.



Ил. 4. Агапит, диакон. Царю Юстиниану... главизны поучительны по краегранесию еллински изложены, славенски же перее напечатаны. К., 1628. Титульный лист.



Ил. 6. Свв. Антоний и Феодосий Печерские, XVII в. Икона, село Добра, Подкарпатское воеводство, Республика Польша. Исторический музей в Санке. MHS/S/4162.



Ил. 7. Образ Пресвятой Богородицы Елецкой Черниговской. Гравюра с титульного листа (оборот). (Галатовский И. Скарбница потребная. Новгород-Северский, 1676).

«Места памяти» руси католической в трудах украинских интеллектуалов XVI – середины XVII в.

На протяжении многих столетий часть католиков Речи Посполитой продолжала отождествлять себя с Русью, потомками которой они себя считали. Более того, как показал украинский философ-религиовед Владимир Литвинов, протоэтническое самосознание зародилось в среде католиков-русинов намного раньше, чем у их православных собратьев. Имея доступ к миру латинской гуманистической культуры, адаптировав ее, русины-католики выработали многие идеи, образы и тексты, которые оказали серьезное влияние на становление украинской культуры как национальной, на становление самой украинской нации [1].

Католическая Русь создавала собственные «места памяти», оставаясь при этом в лоне универсальной по своей имманентной природе Католической Церкви. Утрата ею памяти о своих корнях, героях и исторических локусах означала бы полную утрату собственной этнокультурной идентичности. Между тем католическая Контрреформация совершенно не стремилась к партикуляризации и автономизации своих Церквей, сохранению ими своих региональных и этнокультурных особенностей.

Именно утрату русской идентичности российская дореволюционная и советская историография беспочвенно приписывала представителям русских магнатских родов, перешедших в католицизм. В настоящей статье мы намерены показать, что многие из вызревших в среде Католической Руси «мест памяти» были (и остаются) созвучны также украинцам-некатоликам.

В статье мы обратимся к «местам памяти» именно католической Руси / руси латинского обряда и оставим в стороне Русь Униатскую. Русь Униатская уже была достаточно освещена в работах современных украинских и польских историков [2]. И, разумеется, мы не оспариваем ее рускую идентичность.

Массив текстов, потенциально важных для исследуемой нами темы, огромен. Здесь мы хронологически ограничим его серединой XVII в. Все авторы, произведения которых станут объектом нашего анализа, так или иначе позиционировали себя как русины: по факту рождения / происхождения или по принадлежности к русской церковной организации. Говоря словами одного из наших авторов, все они были “*in Russia nati et educati*” [3]. Цель данной статьи – проанализировать в хронологической последовательности печатные произведения наиболее видных русинов-католиков, которые, несомненно, знали предшествующую традицию и вместе определили круг локусов, персон и событий, претендующих на роль «мест памяти» для украинских земель рассматриваемого времени.

Интеллектуальным толчком, побудившим в т. ч. русских католических авторов к декларации своей нарождавшейся общей надрегиональной этнокультурной идентичности, несомненно, послужили ренессансный гуманизм и протестантская Реформация. Они способствовали становлению национальных языков и культуры, а также исторических нарративов [4].

Одним из первых попытался увековечить «места памяти» католической Руси Станислав Ореховский (1513–1566), известный, правда, своими симпатиями к Реформации. В молодости он учился в Виттенберге и был лично знаком с Мартином Лютером и Филиппом Меланхтоном [5]. Позже Ореховский принял католицизм, но активно отстаивал неприятие некоторых католических догм, прежде всего celibата священнослужителей [6]. Знакомство с немецкими интеллектуалами отразилось на всем его творчестве. Восхищаясь величием и могуществом Германии [7], он стремился создать такой же величественный образ Руси. Происходя из шляхетского русского рода, Ореховский открыто называл себя русином. Именно ему принадлежит знаменитое: «Я русин и гордо и открыто это признаю» (“*Ruthenum me esse et glorior et libenter profiteer*”) [8]. В своих

оставшихся неопубликованными произведениях Ореховский одним из первых развивает роксоланско-сарматский миф, себя видит роксоланом [9] и в то же время *homo sarmata* [10].

Вернемся, однако, к опубликованным и нашедшим своего читателя сочинениям Ореховского. Сразу отметим при этом чрезвычайную популярность произведений «роксолана» в среде политической и культурной элиты руси конца XVI – XVII в. (в т. ч. некаатолической); для многих поколений русинов они стали важной неотъемлемой частью их «фольклорного наследия» [11]. Ореховскому, пожалуй, более чем кому-либо другому была присуща широта религиозных взглядов. А потому неудивительно, что он неоднократно обращался к примеру Православной Церкви, ее каноническому праву и обычаям, считая их достойными подражания. Один из наиболее известных его трудов – “*De baptismum Ruthenorum*” – указывает путь унии Восточной и Западной Церквей. Притом Ореховский призывает не перекрещивать в католичество тех православных, чьи убеждения были близки католическим. Разделение церквей он считает пагубным, особенно в свете мусульманской угрозы.

Как полагает Ореховский, Русь была канонично закреплена за Константинополем еще на Никейском соборе 325 г. Он подчеркивает приверженность русинов православному учению, унаследованному от греков. По его мнению, от греков ведут свое начало не только религия русинов, но также их обычаи [12] и язык [13], их культура в широком понимании [14]. Писатель-гуманист создает, таким образом, одно из важнейших «мест памяти» Киевской православной митрополии – каноническое подчинение Константинополю. Вплоть до конца XVII в. греческие корни русской культуры будут восприниматься как фундаментальная составляющая не только конфессиональной идентичности православных русинов [15].

В произведениях Ореховского практически отсутствует «киевская тема». Он утверждает Галич как место идеального сосуществования Римской и Греческой Церквей (описывает даже прецедент избрания Галицкого латинского архиепископа в т. ч. «людьми греческого обряда») [16]. Внимание к вере предков (а именно так интерпретирует он уважение латинского духовенства к православному) и благочестие наблюдает Ореховский и в современном ему Львове – епископской столице католической Руси [17].

Ореховский впервые публично обозначил также круг легендарных и исторических персон, которые могут быть прочитаны как «места памяти» Руси раннего Нового времени. Прежде всего, это князь-креститель Владимир [18], а также просветители Кирилл и Мефодий (не менее важным, чем само крещение Руси, было для писателя-гуманиста просвещение руси, перевод Евангелия на понятный для паствы язык) [19]. В последующем, однако, свв. Кирилл и Мефодий станут «местом памяти» исключительно униатской Руси. Латинские же авторы будут придерживаться теории «триязычия», согласно которой сакральными являются только еврейский, греческий и латинский языки, но не славянский или какой-либо другой.

В целом, находясь под влиянием Ренессанса и Реформации, Ореховский не просто одним из первых утверждал руское: он «реанимировал» летописных героев Руси, возводя их в ранг ее «мест памяти». При этом напоминал русинам-католикам, что их предки приняли-таки христианство из Византии, хотя впоследствии оба – латинский и греческий – обряда вполне смогли долго и мирно сосуществовать в Галиче и Львове.

Длительное время симпатизировал Реформации и поэт-католик Себастьян Кленович (1545–1602), получивший образование в Краковском университете. И хотя по происхождению он не был русином, он много лет прожил во Львове, а его поэма «Роксолания» (1584) стала своего рода квинтэссенцией этнокультурного самосознания Галицкой (Красной) Руси. Сама Русь (включая Галицию), в основе которой – историческое родство ее потомков и их общая судьба, становится для него центральным «местом памяти». Как и Ореховский, Кленович отождествлял Русь с Роксоланией.

В центре повествования Кленовича тоже находится Львов. Он предстает священным городом – “*Leontopolim sacram*”, основанным князем Львом Даниловичем. Львов славен своим замком и

храмами, своей терпимостью к инородцам и иноверцам [20]. Кленович глорифицирует и другие города западной Руси: Каменец, Белз, Буск, Сокаль, Перемышль, Дрогобыч, Холм, Красностав, Луцк, Гродно. И все же главное место в иерархии городов Руси он отводит, безусловно, Киеву. Пещеры Киево-Печерской Лавры, сам Днепр, архитектурные памятники и руины старинного города преподносятся поэтом как предмет гордости всея Руси. Киев, по его мнению, имеет для Руси такое же историческое и символическое значение, как Рим для христиан. В то же время он считает неправдоподобным домыслом бытовавшую в его время легенду, согласно которой древняя Троя находилась некогда на месте Киева [21]. Для Кленовича чрезвычайно важно представить Киев именно как Рим, а не древнюю Трою [22]. Метафорическое сравнение Киева с Римом делало киевские руины базовым общим «местом памяти» Руси, отодвигая на второй план конфессиональную принадлежность наследников ее истории. Как и Ореховский, Кленович подчеркивает верность руси законам и религии предков. И хотя Кленович был католиком и восславлял в своей поэме Львовского латинского архиепископа, он был толерантен в религиозном отношении и далек от более позднего эксклюзивистского посттридентского католицизма.

Таким же было и конфессиональное кредо современника, друга и покровителя Кленовича Киевского латинского епископа Иосифа Верещинского (1530–1598). Русин по происхождению [23], Верещинский в своих трудах неоднократно подчеркивал, что стал католиком случайно. Уже будучи Киевским католическим епископом (избран в 1589), Верещинский манифестировал в своих трудах преданную любовь к Киеву, киевской земле. Одним из первых он изобразил (Рускую) Украину как землю обетованную: «Руская земля – это житница других стран, какою был Египет. Поля там превосходные и урожайные; скота, зверей, птиц множество; меда – достаточно. Виноград и вино можно было бы добывать в изобилии. Немалое число рыбных рек, между которыми Днепр – самая главная. Итальянских орехов бесчисленное множество. Рыбных озер – тьма. Украина – это как бы обетованная земля. Украина имеет свойство магнита: она каждого притягивает к себе» [24]. Под Украиной Верещинский понимал Киевское воеводство и Восточную Подолию. В XVI в. такая ее локализация не была оригинальной. Однако именно Верещинский первым для своего времени отказался от традиционного деления украинцев на киевлян, брацлавцев и др., но заговорил об «украинском христианском народе» [25].

Верещинский размежевывает «киевских русских» и остальных жителей Речи Посполитой. И пусть обычаи первых не столь утонченные, как у поляков [26], он был благожелателен к ним. Киев в произведениях Верещинского – определенно главное «место памяти» Руси, хотя и лежит в руинах. Его сердце – Святая София, возведенная по примеру Патриаршего собора Софии Константинопольской; Софии Киевской нет равных во всей Европе [27]. Верещинский вызывает из глубокого прошлого и легендарных князей киевских Кия и Щека, связывая с их именами холмы Киева [28]. Но особое величие придает городу протекающая через него и впадающая в Черное море «славная река» Днепр [29].

Верещинский одним из первых вспомнил и киевскую миссию католического святого Яцека Одровонжа (1185–1257), преподнеся ее как общее «место памяти» Руси – не только католической. Св. Яцек в его трудах не прозелит, но покровитель всех христиан независимо от их конфессии. Недаром его деятельность отнесена ко времени утверждения христианства на Руси [30].

Верещинский перенимает концепцию Стрыйковского об исторической миссии Речи Посполитой и Московского княжества по защите христианской ойкумены от экспансии ислама [31]. В выработке плана противостояния туркам Верещинский видит свой гражданский долг, более того – предназначение свыше. Вообще, борьба европейских народов с Исламом стала эпохальной темой в истории европейской литературы. В этом смысле труды Верещинского можно отнести к европейским «пророческим» антиисламским произведениям, наиболее известное из которых в то время – *“Discorso della futura et sperata vittoria contra il Turco”* Джованни Батиста Назаре (1570). Воспетая в трудах Верещинского антитурецкая и

антиисламская борьба как судьбоносная для Руси становится важным «местом памяти» в украинских исторических нарративах. Для осуществления этой борьбы Верещинский предлагает создать на украинских землях специальную шляхетскую школу, а также реорганизовать украинские воеводства в отдельное квазигосударственное объединение [32]. Но основную роль в ней он отводит украинскому казачеству. Вообще, известно, что Верещинский не раз открыто поддерживал казаков в их конфликтах с королевской администрацией Киева и Черкасс. Казаки, в свою очередь, охотно предоставляли Верещинскому вооруженную помощь для отражения татарских нападений на его епископское имение Фастов [33]. Казачество для Верещинского – это способ жизни населения христианского пограничья, определяемый не конфессией и не этнокультурной преемственностью. Представленный Верещинским образ казака-защитника отечества и христианства станет «местом памяти» для многих поколений жителей украинских земель, закрепится в народном фольклоре и даже историографии, которая будет подавать самого Верещинского как епископа-казака [34].

Следующее анализируемое нами сочинение также связано с Киевской католической епископской кафедрой. Оно было написано в честь епископа Богуслава Радошевского (1619–1633). Речь идет о вышедшей небольшим тиражом поэме “*Самоенае Borysthenides*” («Днепровские камни», ок. 1620) Иоанна Домбровского. О нем известно сегодня очень мало. Возможно, он служил киевскому воеводе Томашу Замойскому. Н. Яковенко допускает его тесную связь с доминиканским орденом [35]. Для нас же важно то, что Радошевский считал себя русином и вел свой род из Киевской Руси.

Одна из центральных фигур его поэмы – гений могучего Днепра. Прodelав долгий путь с севера, он приходит на благодатную рускую землю с ее богатой природой и мягким климатом [36].

История южной Руси у Домбровского отделена от истории Руси северной [37]: последней он практически не уделяет своего внимания [38]. Он воспекает отошедшую в историю «Киевскую империю», границы которой простирались «над всеми сарматскими племенами во власти Борея и над дикими мосхами, племенем жестоким, на севере» (“*Quae, magna quondam surgebat mole, Monarchae, omnes cum penitus Russos, ditone tenebant, arcem, qui, sedemque sui fecere Kioyum Imperii, cum, sub Boream, dominata per omnes Sarmatiae gentes, late et complexa, feroces Moschos, ac populum ferventem caede, sub Arcto*” [39]). О столице этой «империи» Домбровский много пишет. Как и предыдущие наши авторы, он вспоминает популярную тогда легенду о Киеве-Трое [40]. Мотив Трои звучит в его поэме «для подчеркивания упадка когда-то могущественной империи русов» [41]. Историческое величие города – столицы «империи» – он усиливает символическим сравнением Киева с Римом и именованием его *Urbs* (с заглавной!) [42].

В киевлянах Домбровский видит потомков присной Руси (“*Russo de sanguine*”) и воинственных сарматов (“*Sarmata bellax*”). Как отмечает Н. Яковенко, земли сарматов (а не роксоланов) у Домбровского означают исключительно украинские земли, а не польские, также претендовавшие на «сарматское наследие» [43]. Прославленная античными авторами доблесть древних сарматов – а это один из ключевых компонентов идеологии сарматизма [44] – помогает ему объяснить рождение казачества. Казаки, вооруженные кочевники, не боятся ни турок, ни татар (скифов): “*Kozacy, vulnera iactantes, per inertia terga, per armos assiduam, ac Scythicas exercent, caede phalanges Turcarumque minas spernunt, stygiumque furorem*” [45]. В поэме Домбровского украинские земли не только *Antemurale Christianitatis*, но и пограничье с дикими народами, в т. ч. с московитами [46].

Как и для Верещинского, для Домбровского одним из центральных «мест памяти» руси является основатель Киева Кий, память о котором, к его сожалению, практически стерлась за прошедшие столетия [47]. Героями его повествования являются также Аскольд и Дир [48]. (Последних достаточно редко упоминали в украинских исторических нарративах начала XVII в.)

Общеукраинским «местом памяти» они стали с легкой руки униатского автора Льва Кревзы, который ввел их в полемическое и историографическое поле как князей-крестителей Руси [49].

Домбровский приводит также традиционную выборку выдающихся Рюриковичей. Однако ярко представлена в нем только княгиня Ольга – храбрая женщина-правительница русов, которую он сравнивает с кельтской Иоанной, маркоманской Либушей и польской Вандой [50]. К киевской линии Рюриковичей отнесены также Даниил и Лев – князья галицкие.

Именно Домбровский настаивал на *translatio* исторического центра Руси из Киева в Галич [51]. Линию галицкую продолжают в его представлении князья Острожские и Заславские [52]. Здесь следует отметить, что древнерусские князья оставались «местами памяти» принявших католичество русских княжеских родов вплоть до конца XVIII в. [53]

Из католического пантеона Домбровский вспоминает только Яцека Одровонжа, принесшего в Киев «западные обряды»: “*Ac revoca, veteris spectata exempla Hyacinthi, qui prior, hesperiis hanc ritibus imbuuit urbem*” [54]. Это неудивительно, ведь большинство русинов, как отмечает Домбровский, придерживаются обряда «святой Византии», что вовсе не мешает ему считать католиков причастными к историческому наследию Древней Руси.

Перейдем теперь к блоку сочинений, которые мы относим к Руской доминиканской традиции. Известно, что борьба русских монастырей доминиканского ордена за создание собственной провинции, отдельной от Польской орденской провинции, в конце XVI – первых десятилетиях XVII в. вызвала огромный всплеск полемической активности, а апелляция к руским «местам памяти» стала важным инструментом в споре с польскими доминиканцами, которые противились отделению богатых русских монастырей. Хронология этих событий такова: борьба за отделение русских доминиканцев под львовской эгидой завершилась-таки образованием отдельной Руской провинции в 1596 г.; в 1601 г. Польской провинции удалось добиться превращения Руской провинции в конгрегацию, но противостояние продолжилось, пока не завершилось восстановлением Руской провинции в 1612 г. [55] (Уже само появление Руской доминиканской провинции небезынтересно в контексте общей темы нашего проекта.)

Основной причиной стремления русских монастырей к отделению от краковского центра П. Кралюк называет пробуждение «русского национального сознания» в среде русинов-доминиканцев как следствие осмысления частью украинских католиков своей рускости в противовес польскости [56]. И действительно, в орденских актах, зафиксировавших процесс разделения провинций, мы найдем формулу “*patres nationis russiae*” [57]. То, что здесь под *natio* подразумевалось нечто большее, чем землячество (как это было принято, например, в западноевропейских университетах в Средневековье), подтверждает одно из писем униатского митрополита Ипатия Потия (Поцея), вставшего на защиту Руской провинции. В нем он утверждает, что доминиканцы Руской провинции в отличие от братьев Польской лучше заботятся о пастве “*suo natione*” [58]. Так, осознание русского происхождения (а большинство монахов и вправду происходили из украинских земель) вкупе с «русской мовой» и отеческими традициями оказались веским аргументом в их борьбе за самоопределение.

Новая Руская доминиканская провинция намеревалась поскорее и основательно закрепить в мировоззрении братии и паствы собственные «места памяти», выработать собственную историографическую традицию. И одной из ее центральных фигур стал уже упомянутый доминиканец Яцек Одровонж, совершивший путешествие на Русь и основавший в Киеве монастырь [59]. Канонизированный в 1596 г., он был стилизован как символ борьбы русских католических монастырей за самостоятельность. А сама Провинция была названа в честь этого святого.

Главным локусом на карте католической Руси стал для доминиканцев Киев. И хотя доминиканский монастырь в Киеве был совершенно второразрядным и малонаселенным (так, в начале XVII в. там проживал всего один монах [60]), в канонизационном житии св. Яцека от 1594 г. авторства волынского доминиканца Северина из Любомля (1532–1612) роль Киева как

центрального «места памяти» русской доминиканской миссии объяснена следующим образом: Киев долгое время доминировал над Красной и Белой Русью (называемой теперь Москвой). Примечательно, что в житии отсутствует привязка миссии святого Яцека к истории Киева; лишь подчеркнуто, что святой вынужден был покинуть город из-за нашествия татар и москвитов [61].

Дальнейшая полемика между доминиканцами Руской и Польской провинций за «наследие святого Яцека» добавила подробностей в описании его русской миссии: географически она была расширена до Крыма, Овруча, Житомира, Владимира и Чернигова; хронологически она была наложена на княжение св. кн. Владимира, снабжена новыми агеографическими деталями (в Киеве помнили о следе св. Яцека в водах Днепра, а во Львове (доминиканцы-русины) и Кракове (доминиканцы-поляки) почитали каменную скульптуру Богоматери, вывезенную святым из Киева во время бегства) [62].

Кульминацией историографической традиции Руской доминиканской провинции сталopus *“Russia florida”* (1646) Симона Окольского. Русин Окольский происходил из мещанского рода из Каменец-Подольского, был пострижен в монахи во Львове, учился в Болонье, затем длительное время был приором монастыря в галицкой Тысменице [63].

“Russia florida” посвящена главе Руской доминиканской провинции Иерониму Грохольскому и всем русинам-доминиканцам, *“in Russia nati et educati”* [64]. Книга пользовалась большой популярностью и была даже переиздана в 1759 г. [65], надолго став базовой для русской католической (доминиканской) историографии. Ее читателями были, однако, не только католики, но и православные: мы найдем ее в XVIII в. в репертуарах многих библиотек, в т. ч. Киево-Софийского кафедрального собора [66].

Вначале Окольский приводит несколько версий происхождения имени Русь. Одна из них восходит к псевдо-Берозу (напомним, что Джованни Нанни, сфальсифицировавший «Древности» Бероза, тоже был монахом-доминиканцем) и библейской книге пророка Иезекииля, где упомянут «князь Роса и Мосоха» (Иезек. 39: 1). При этом Рос и Мосох Окольским отождествлены: в его интерпретации потомки Мосоха на каком-то этапе стали называться русью, а потом решили вернуть себе свое старое имя и называться москвой [67]. Такую версию этногенеза Руси, которая вбирает в себя Московию, польскую Русь и все славянские земли, Окольский считает достоверной. Таким образом, еще задолго до появления Синописа (1674) монах-доминиканец творит миф о руси от Балкан до Москвы [68]. Однако Русь в понимании Окольского все же разная. О Северной Руси он пишет по касательной [69]. Его внимание приковано, естественно, к Руси Красной (от Люблина до Львова), Белой (Литва) и Черной, которая у него ассоциируется с Киевом и казаками. Ведь именно эти три Руси в то или иное время исповедовали истинную католическую веру [70]. В отличие от других русских католических авторов вопрос «схизмы Руси» для Окольского чрезвычайно важен и актуален. Оставаясь на позициях многократно к тому времени мутировавшей теории поэтапного крещения Руси, он предлагает собственную схему. Согласно его версии, христианизация Руси началась с апостола Андрея: он – главное «место памяти» руси. Недаром на месте его проповеди в Киеве стоит маленькая церковь, ему посвященная [71].

Второй этап принятия христианства отнесен им ко времени византийского императора Василия.

Третий этап – к княгине Ольге (Ольга / Гальшка была католичкой, утверждает Окольский, и происходила из польского рода герба Селява).

Четвертый этап – крещение Руси князем Владимиром. Пятый – это миссия св. Яцека. Окольский локализует на карте Киева монастырь, основанный св. Яцеком, в центре которого возвышался храм в честь Девы Марии и где теперь виднеются лишь руины [72]. Ареал миссии св. Яцека охватывал якобы не только Киев, но распространялся до самой Москвы, первой в списке городов его миссии. В подтверждение тому, как уверяет Окольский, не только документы на этот счет, хранящиеся в Чернигове, но и московские иконы, на которых изображен св. Яцек в

доминиканском облачении [73]. Визит же св. Яцека в Киев случился не во времена Владимира Крестителя (как то утверждал, например, Иосиф Верещинский), но в правление Владимира Всеволодовича Мономаха. Этот князь, вначале благосклонно отнесшийся к доминиканцам, впоследствии воспылил гневом к монахам (что объясняет, в частности, появление в русской доминиканской истории еще одного важного персонажа – мученика Мартина из Сандомира) [74].

Но Киев изгнал-таки своих отцов-просветителей в вере. И место центра русских католиков занял Львов, *Mater monachorum* [75]. Именно Красная Русь, считает Окольский, первой приняла истинную веру, и Данило Галичский – олицетворение идеального князя, принявшего унию с апостольским престолом. Из львовского монастыря вышло множество образованных монахов, которым и посвящена “*Russia florida*”.

Несомненно, важным «местом памяти» для самого Окольского и Руской доминиканской провинции являлось миссионерское Товарищество братьев-паломников ради Христа, имевшее один из своих центров во Львове и действовавшее в русских землях на протяжении XIV–XV вв. Доминиканцы Руской провинции видели себя его преемниками, к его традициям они апеллировали в полемике с польскими собратьями. Окольский пишет об этом Товариществе достаточно много, упоминая также братьев-сербов и братьев-хорватов (а поначалу в нем состояли в основном итальянцы), подчеркивая тем самым наличие в нем также «славянского элемента» изначально.

Так, миссия св. Яцека, доминиканские мученики, Товарищество братьев-пилигримов и Львовский доминиканский монастырь на столетия стали основными «местами памяти» доминиканской Руси. А Киев и его святыни, его видные князья и легендарные герои, сама Русь позволяли им приобщить себя к общерусской традиции.

* * *

«Места памяти» католической Руси имели непреходящее значение для оформления украинской раннемодерной и современной украинской нации. Католические интеллектуалы первых поколений намного раньше своих православных собратьев реанимировали и коммеморировали в своих трудах такие в будущем общенациональные «места памяти» как Киев и Днепр; князья Кий, Щек, Аскольд, Дир; просветители Кирилл и Мефодий и др. Тогда как православные авторы долгое время игнорировали казачество, католические интеллектуалы последовательно изображали их рыцарями-защитниками украинских земель, а сами эти земли – как последний оплот христианской культуры на границе с варварским миром и исламом. Но такая глорификация казачества с их стороны была возможна только до войны Хмельницкого. В дальнейшем они изображали казачество как бич Божий, хотя и не замалчивали его предыдущие подвиги по защите Речи Посполитой [76].

Несмотря на то что большинство наших авторов никогда не бывали в Киеве, именно этот древний и некогда славный город с его руинами и храмами долгое время был центральным «местом памяти» для католических писателей-гуманистов и ранних историков русской доминиканской миссии. А Симон Окольский расширил историческое пространство католической Руси до Московского княжества, утверждая роль Львова как центра, по крайней мере, для доминиканской Руси и важного «места памяти» для Руси католической.

Только после того, как польский король Ян II Казимир провозгласил в 1656 г. в Львовском кафедральном соборе Деву Марию покровительницей и заступницей Речи Посполитой, Львов стал «извечно верным Польше», а Рим признал его оплотом истинной веры на границе с неверными. Львов стал отныне также польским «местом памяти» [77]. Однако и в последующих нарративах католических авторов (например, в Хронике Зиморовича середины XVII в. [78]) история Львова начиналась с Руси.

Католические авторы уделяли большое внимание генеалогиям русских князей, но не только для подтверждения достоинства и прав современных родов. Коронация Данилы Галичского и

происхождение княгини Ольги будоражили умы католических интеллектуалов. Через их родословия они пытались привязать Русь к западному миру.

Кроме общерусских героев католическая Русь твердо «запомнила» католического миссионера Яцека Одровонжа, который особенно важен для русской доминиканской традиции. И ведь именно в Киеве Яцеку явилась Богородица. Здесь он творил свои чудеса.

Русины-католики симпатизировали русинам-православным, уважали их византийский обряд, подчеркивали греческие корни русской культуры и ее историческую связь с Константинополем. Они осознавали свою общность с единокровцами и молились за их скорейшее возвращение к истинной вере.

[1] *Литвинов В.* «Католицька Русь»: Історико-філософський нарис. К., 2015. С. 24–25.

[2] *Gil A., Skoczylas I.* Kościoły wschodnie w państwie polsko-litewskim w procesie przemian i adaptacji Metropolia Kijowska w latach 1458–1795. Lublin, 2014.

[3] *Okolski S.* Russia florida rosis et liliis hoc est sanguine, praedicatione, religione et vita, antea FF. Ord. Praed. peregrinatione inchoata, nunc conventuum in Russia stabilitate fundata. Leopoli, 1646. P. 29.

[4] См. на этот счет, напр.: *Münkler H., Grünberger H., Mayer K.* Nationenbildung. Die Nationalisierung Europas im Diskurs humanistischer Intellektueller. Italien und Deutschland. Berlin, 1998. S. 163–234.

[5] Biblioteka zakładu Narodowego im. Ossolińskich. 1975 II. K. 1.

[6] *Tazbir J.* Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII w. Warszawa, 1967. S. 72–73.

[7] *Orichovius S.* Opera: De bello adversus Turcas suscipiendo, ad Equites Polonos, Turcica prima. Basiliae, s. a. P. 193–234.

[8] *Литвинов В.* «Католицька Русь». С. 16.

[9] Biblioteka zakładu Narodowego im. Ossolińskich. 1975 II. K. 1.

[10] Ibid. K. 3.

[11] *Вурський Д.* Станіслав Оріховський-Роксолан: життя і пам'ять. К., 2013. С. 15–18.

[12] *Orichovius S.* Baptismus Ruthenorum. Bulla de non rebaptisandis Ruthenis. Cracovia, 1544. F. A V recto.

[13] *Annales Stanislai Orichovioksi.* Adiunximus vitam Petri Kmitae. Dobromili, 1611. P. 8–9.

[14] *Koehler K.* Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego. Kraków, 2004. S. 122.

[15] Об этом см. подробнее: *Синкевич Н. А.* «Изобретение традиции»: агиографические и исторические нарративы православной Киевской митрополии XVII в. // Нарративы руси конца XV – середины XVIII в.: в поисках своей истории (= Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени. Кн. 2) / отв. сост., отв. ред. серии А. В. Доронин. М., 2018. С. 261–283.

[16] *Orichovius S.* Baptismus. F. A V recto.

[17] Ibid. F. A V verso.

[18] Ibid. F. A IV verso.

[19] Ibid. F. A IV verso – A V recto.

[20] *Klonowic S. F. (Acernus Sulmyrcensis).* Roxolania. Cracoviae, 1584. F. G I verso.

[21] Ibid. F. G IV recto.

[22] Об этом подробнее см.: *Трофимчук М.* «Київська» тема у латиномовних творах XVI–XVIII ст.: боротьба міфологем // Слово і час: науково-теоретичний журнал. К., 2016. № 10 (670). С. 77–84.

[23] Его отец – Андрей Верещинский из герба Корчак, сын православных Федора Верещинского и Маргариты Сосновской. Братьями Маргариты были Иван Сосновский, православный владыка Холмский, и Григорий Сосновский, первым в семье перешедший в католицизм и ставший холмским каноником. По словам Иосифа Верещинского, Григорий тайно окрестил племянника в

католичество, тем самым предопределив его жизненный путь, см.: *Стороженко А.*

В. Малоизвестные сочинения Киевского бискупа (1589–1598) Иосифа Верещинского: I) Способ заселения Нового Киева, 1595 г.; II) Верная дорога к заселению пустынь в русских областях Польского Королевства, 1590 г. К., 1895. С. 1–15.

[24] *Wereszczyński J. Droga pewna do prędszego i snadniejszego osadzenia w ruskich krajach pustyn rycerstwem Królestwa Polskiego. Kraków, 1590. S. 2–3* (перевод цитаты тут и далее А. Стороженко).

[25] *Сас П. Йосип Верещинський // Історія України в особах IX–XVIII ст. К., 1993. С. 113–119.*

[26] *Wereszczyński J. Sposób osady nowego Kijowa. Kraków, 1595. S. 37–38.*

[27] *Ibid. S. 4.*

[28] *Ibid. S. 10.*

[29] *Ibid. S. 3.*

[30] *Ibid. S. 7–8.*

[31] *Bömelburg H.-J. Frühneuzeitliche Nationen im östlichen Europa: das polnische Geschichtsdenken und die Reichweite einer humanistischen Nationalgeschichte (1500–1700). Wiesbaden, 2006. S. 374.*

[32] Подробнее об этом см.: *Леп'явко С. Проект козацького князівства кінця 16 століття // Сіверянський літопис. 1997. № 1–2. С. 20–24.*

[33] *Сас П. Йосип Верещинський. С. 113–119.*

[34] *Сас П. С. Оріховський, Й. Верещинський: Політико-правові концепції державного устрою // Польсько-українські студії. Т. 1: Україна-Польща: історична спадщина і культурна свідомість. К., 1993. С. 62–68; он же. Політична культура українського суспільства (кінець XVI – перша половина XVII ст.). К., 1998. С. 238–280; Леп'явко С. Козацькі війни кінця XVI ст. в Україні. Чернігів, 1996. С. 180–190, 212; он же. Йосиф Верещинський // Історія України в особах : Давньоруська держава. Литовсько-польська доба / авт. кол.: кер. авт. кол. О. В. Русина. К., 2012. С. 322–327.*

[35] *Яковенко Н. Латина на службі києво-руській історії // Яковенко Н. Паралельний світ: Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. К., 2002. С. 273–274.*

[36] *Camoenae Borysthenides seu felices episcopalem Sedem Chioviensem ingressus [...] gratulatio. Sine loco et anno. F. A III verso.*

[37] *Bömelburg H.-J. Frühneuzeitliche Nationen. S. 377.*

[38] *Яковенко Н. Латина на службі києво-руській історії. С. 279.*

[39] *Camoenae Borysthenides [...]. F. A IV verso.*

[40] *Ibid. F. A III recto.*

[41] *Bömelburg H.-J. Frühneuzeitliche Nationen. S. 377.*

[42] *Яковенко Н. Латина на службі києво-руській історії. С. 287.*

[43] *Яковенко Н. Латина на службі києво-руській історії. С. 289–290.*

[44] *Там же. С. 290.*

[45] *Camoenae Borysthenides[...]. F. A IV recto.*

[46] *Ibid. F. A III verso.*

[47] *Ibid. F. B recto.*

[48] *Ibid.*

[49] Об этом подробнее см.: *Довбищенко М. «Аскольдове хрещення» Русі у творах українських письменників-полемістів XVII ст. // Українознавчий альманах. 2014. Вип. 17. С. 69–71.*

[50] *Camoenae Borysthenides [...]. F. B verso – B II recto.*

[51] *Шевченко І. Польща в українській історії // Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVII ст. / пер. М. Габлевич під ред. А. Ясіновського. Львів, 2001. С. 135.*

[52] *Яковенко Н. Латина на службі києво-руській історії. С. 283.*

[53] См., напр., генеалогію князей Четвертинских, составленную в Луцком доминиканском монастыре в конце XVII в.: *Żabicki F., Żabicki K. Genealogia Starożytnego Domu J. O. JchMosciov*

Krwi Ruskich Swiatopołkow Czetwertynskich, częścią z Roksolanskich, częścią z polskich Historyi, częścią Kijowskich, częścią z Ksiąg Funduszowych Kathedr, i Manasterow Ruskich, częścią zaś z wiekodawny, i teraznieyszych tego Domu czynności Zebrana. Łuck, 1793.

[54] Camoenae Borysthenides[...]. D II recto.

[55] *Kłoczowski J.* Zakon braci kaznodziejów w Polsce 1222–1972: Zarys dziejów // *Studia nad historią dominikanów w Polsce*. Warszawa, 1975. T. 1. S. 64–65.

[56] *Кралуk П. М.* Особливості взаємовпливу національної та конфесійної свідомості в українській суспільній думці XVI – першої половини XVII ст.: Дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.11 / Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. К., 1998. С. 257–259.

[57] См.: *Chodykiewicz C.* De rebus gestis in provincia Russiae ordini praedicatorum commentarius. Berdyczoviae, 1780. P. 89.

[58] *Monumenta Ucrainae Historica* / зібрав Р. Шептицький. Roma, 1964. V. 1. P. 207–211.

[59] *Stanislaus Lector.* De vita et miraculis sancti Jacchonis (Hyacinthi) ordinis fratrum Praedicatorum (= *Monumenta Poloniae Historica*. T. 4) / wyd. L. Ćwikliński. Lwów, 1884. P. 857–859.

[60] *Archivo segreto Vaticano. Congregatio del concilio. Relationes diocesarum*. 428 Kiovien. Sine paginatio.

[61] *Lubomlczyk S.* De vita, miraculis et actis canonizationis sancti Hyacinthi. Roma, 1594. P. 22.

[62] *Мальшевский И.* Доминиканец Яцек Одровонж, мнимый апостол земли русской // *ТКДА*. 1867. № 4. С. 50–59.

[63] *Miławicki M.* “Magni nominis scriptor in scribendis libris indefessus” Życie i twórczość dominikanina Szymona Okolskiego // *Rocznik Polskiego Towarzystwa Heraldycznego nowej serii*. T. XIII (XXIV). S. 115–152.

[64] *Okolski S.* *Russia florida*. P. 29.

[65] *Dworczek W., Świętochowski R.* Okolski Szymon // *Polski Słownik Biograficzny*. Wrocław, 1978. T. 23. S. 680.

[66] Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. Ф. І. Спр. 2440. Арк. 1–40.

[67] *Okolski S.* *Russia florida*. P. 1–2.

[68] *Ibid.* P. 2–3.

[69] *Ibid.* P. 6.

[70] *Ibid.* P. 3–6.

[71] *Ibid.* P. 7.

[72] *Ibid.*

[73] *Ibid.* P. 8–9.

[74] *Ibid.* P. 6.

[75] *Okolski S.* *Russia florida*. P. 32.

[76] *Józefowicz T.* Kronika miasta Lwowa od roku 1634 do roku 1690, obejmująca w ogólności dzieje dawnej Rusi Czerwonej / tłum. Piwocki M. Lwów, 1854. S. 83.

[77] *Werdt Ch.* Lemberg // *Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff* / hg. von J. Bahlcke, S. Rohdwald, T. Wunsch. [Berlin], 2013. S. 82–83.

[78] *Зиморович Б.* «Потрійний Львів. Leopolis Triplex» / переклад з латинської Н. Царьової; науковий коментар І. Мицька; відповідальний ред. О. Шишка. Львів, 2002.

От безымянных руин к православному Сиону: «места памяти» Руси-Украины XVII–XVIII вв. [1]

Некогда могущественная Русь распалась в середине XIII в., ее преемники пошли разными путями. Позже предпринимались попытки снова объединить их общими героями, событиями, памятными местами. Важное, если не ключевое, место занимал в этом Киев, все еще мыслившийся в роли «матери градов русских». Первые киевские князья, церкви, святые и др. как «места памяти» зачастую были заложены в фундамент нарративов руси XVI–XVIII вв. Уже с раннего Нового времени разные версии памяти о Киеве и его историческом пространстве стали подспорьем для самоидентификации руси – конфессиональной и династической, впоследствии – имперской и современных национальных. Уровень и масштаб самоидентификаций – локальный или надрегиональный – определялся контекстом и целеполаганием тех, кто к исторической памяти о Киеве апеллировал, ее актуализировал и главное – интерпретировал.

Обращение к прошлому Киева и связанным с ним образам и героям прослеживается в разных исторических и культурных традициях, сформировавшихся уже после распада Древней Руси (с конца XIII в.). В качестве примера здесь будет к месту упомянуть попытки московских книжников и царедворцев XV–XVI вв. ввести Киев и его героев (прежде всего, св. Владимира, крестителя Руси) в традицию Московского царства. Это было обусловлено стремлением московских Рюриковичей утвердиться на международной арене и обосновать свое «историческое право» на русские земли, находившиеся во владении великого князя литовского. Однако куда более серьезные последствия повлекла за собой актуализация прошлого Киева и связанных с ним «мест памяти», осуществленная в самом Киеве в XVII – начале XVIII в.

С 1620-х гг. вплоть до начала XIX в. благодаря печатному станку Лаврской типографии Киев представлял городом, «откуда бысть начало и исход», метафорически – «вторым Иерусалимом», «православным Сионом». Город ассоциировался со св. князем Владимиром, апостолом Андреем, знаменитыми церквями, Лаврой и ее святыми. Постоянные упоминания (а в отдельных случаях – обстоятельные рассказы) о них формировали образ Киева как сакрального центра всех православных Восточной Европы (именно на этом основании в XIX в. окончательно оформился паломнический дискурс города). Наряду с этим Киев и связанные с ним «места памяти» объединяли вокруг себя всех, кто считал себя наследником исторической Руси.

В данной статье речь пойдет о складывании в XVII–XVIII вв. разных новых, базировавшихся на памяти о древнем Киеве, надрегиональных идентичностей руси, в первую очередь конфессиональных. В центре нашего внимания будут тексты и графика XVII в. Мы сконцентрируемся на киевских «местах памяти» и связанных с ними метаморфозах и, соответственно, их роли в формировании разных новых «мы-групп» руси.

Как известно, Пьер Нора включает в понятие «место памяти» (*lieux de memoire*) людей, события, предметы, здания, книги, песни и др., наделенные объединительным символическим потенциалом, а их функционирование объясняет «коммеморативной бдительностью» / различными коммеморативными практиками [2]. В проекте П. Нора речь идет о современной национальной «топографии» Франции XIX–XX вв. В нашем же случае – о раннемодерной руси и ее коммуникативных возможностях.

О большинстве «мест памяти» руси в XVII–XVIII вв. можно было получить информацию из доступных русских летописных источников, а также из польских хроник. Эти «места памяти» изображали на гравюрах и иконах. Им посвящали приделы в церквях. Главное – их упоминали в печатных изданиях. Вокруг них создавалась символическая аура, формировавшая новые идентичности [3]. Это были «места воспоминаний», если оперировать понятием Алейды Ассман

[4]. Центральные из них скрепляли собой раннюю историю Руси, где Киев представлял неким общим, собирательным ее «местом памяти», паролем к ее начальной истории.

У этих «мест памяти» имелись свои создатели – в нашем случае киевские церковные интеллектуалы – и своя аудитория. И первые, и вторые менялись во времени, а сами «места памяти» обретали иные, новые смыслы.

* * *

К концу XVI в. Киев, «мати градовом Руское земли», превратился в пограничное захолустье Польско-Литовского государства. Однако за первые два десятилетия XVII в. он вновь стал столицей православной митрополии и обрел значение культурного центра. Именно отсюда православные полемисты через печатные издания Лавры начали консолидировать паству, разрозненную после Берестейской церковной унии (1596). Важную роль в этом сыграли киевские «места памяти».

Уже первые киевские издания – Часослов (1616) и Анфологион (1619) – призывали вспомнить первых киевских святых. Так, Часослов завершался небольшим «тропарем и кондаком росскимъ светымъ», среди которых были Антоний и Феодосий Печерские, княгиня Ольга, князь Владимир Святославич и его сыновья Борис и Глеб. Но уже в объемном Анфологионе – компендиуме текстов проложных житий с церковными службами всем православным святым, «благочестивыа вѣры правым исповѣданієм чюдєсь безчисленных дѣйствомъ, и благодати Божіа дарованіємъ свѣдѣтелствованных» – набор имен более широкий. Заметная часть его тропарей и служб посвящена святым православной Руси, притом не только тем, которые уже фигурировали в Часослове. Уже после подготовки набора к изданию были приобщены и набраны более мелким шрифтом тексты служб киевским митрополитам Петру и Алексию. А ключевой стала тогда фигура апостола Андрея, приобщившего Русь «къ Востоку, идеже отечество наше Райское [...] оттуду якоже от источника приснотекущаго, по богогласному пророку, от Сїона изыде законъ, и слово Господне от Іерусалима», «та едина церкви от ереси чиста пребывавшее. То церковь мати церквам по пророку» [5].

Через апостола Андрея Киев оказался напрямую связан с Иерусалимом: «от тоа Іерусалимскіа церкви матери церквам, предній в апос(то)лех Андрей». Согласно летописному преданию, «по разделеніи въ языки своем, фракійскія страны свѣтомъ еу(ван)гелскимъ просвѣтивъ, и в фрачестем градѣ Византіи, иже нинѣ Константинополь, вѣры основанія крѣпки положивъ, и перьвым тамо патріархом быв, вселенныа конца проходя, Кіевских брегов доспѣвъ, и въдруженієм знаменія животворящаго креста, въздоушных непріязи обличив, пророчески, вѣры Христовы истинныа четца ту обитати, и поклонника Бога в Троици, нелестныа пребывати, издалеча многими вѣки предвидя прорече». Редакторы Часослова обратились к традиционному сюжету древнерусской книжности XII в., но наделили его иным смыслом. Если в древнерусской летописи Андрей – это апостол Христа, возвестивший «христианскую благодать» Киеву, то в XVII в. он – первейший апостол «истинной церкви» Иерусалимской, основавший кафедру в Константинополе и стоявший у «начал» киевской церковной традиции. Апостол Андрей как первый константинопольский патриарх суть киевское изобретение раннего Нового времени [6]. А связь Киева с Константинополем закрепил креститель Руси – «россий начальник» – Владимир Святославич, реализовавший апостольское пророчество (как сказано в предисловии к Часослову, «благодатію Христовою свѣтло събытєся»). Так киевские православные интеллектуалы манифестировали легитимность православной Киевской митрополии, преемницы «матери церквей».

В условиях официального запрета «греческой религии» после 1596 г. образы апостола Андрея и князя Владимира оказались востребованы для конституирования исторических корней руси. Вокруг них сбиралась разрозненная паства Русской Церкви.

Часослов стал первым опытом новой символической трактовки фигуры апостола Андрея. Но не пройдет и десяти лет, как она станет общим местом для православных Речи Посполитой. Почти

сразу после (полулегального) возобновления православной Киевской митрополии в 1620 г. апостол Андрей стал предметом ее особого «коммеморативного бдения». Показательно в этом смысле сочинение «Совѣтованіе о благочестіи: рада и способ, яко в народе Російскомъ вѣру и догмата церкви всходней захвати и ростити, и абы митрополитове и епископове неуставали», подготовленное, как считается, осенью 1621 г. для Киевского церковного собора кем-то из рядовых его участников, выходцев из Луцкого братства [7]. 21-й пункт этих предложений («порады») подчеркивает важность празднования памяти первого архиепископа константинопольского, апостола Руси: «Поневажъ светый Андрей апостол, перший архієпископ константинопольский, патріарха вселенский Роскій Апостол, и на Киевских горах ноги его стали, и росію очи его видѣли и уста благословили, и сѣмена вѣры у насъ посѣял, слушная и побожная речъ праздникъ оногo хвалебно и нарочито обновити. воистинѣну Россія ничимъ не ест от иныхъ Народовъ всходныхъ меньшая: мѣла бо вѣм и оная Апостола в себѣ проповѣдника» [8]. Это очевидное свидетельство признания апостола Андрея как «места памяти» руси в XVII в. Как видим, луцкая формула в основном повторяла мотивы киевского Часослова (1616). Поминали апостола Андрея и на окраинах митрополии: на Самборщине (с. Поцковичи) в 1630-е гг. существовал «храм светого апостола Андрия». В нем хранили рукописный сборник, основу которого составляло Евангелие с проповедью, посвященной апостолу [9]. Но везде в митрополии, будь то в Луцке или на Самборщине, воспоминания об апостоле Андрее были опосредованы Киевом. Оттуда через печатные издания и гравюры исходили соответствующие коммеморативные практики.

Еще большее внимание в Киеве уделяли св. князю Владимиру – уже с 1620-х гг. центральному «месту памяти» руси-украины. В посвященных ему церковных службах, начавших складываться еще с конца XIII в., князя называли «коренем веры», «верховным роским князем», «веры забралом» и «отцом руским», сравнивали с апостолом Павлом и римским императором Константином [10]. Фактически князя Владимира «открыли» в Киеве заново. Первые попытки этого прослеживаются в лаврском издании Анфологиона (1619). Здесь рядом с традиционным текстом церковного песнопения на день успения князя 15 июля помещена краткая историческая справка (другим шрифтом) о его уверовании и крещении всея Руси. Внимание читателя акцентировано на том, что князь сам (без совета с боярами, как об этом сказано в летописи!) «оувѣдавъ светоую вѣру греческую, яко свѣщоу на свѣтилѣ». Далее известная по летописям история Крещения Руси удостоверена конкретными пространственными привязками. Так, довольно точно локализовано место крещения киевлян – «оттоле наречеса мѣсто то светое, идѣже нинѣ церковь есть светою мученику Бориса и Глѣба» [11]. А сам текст дополнен миниатюрной гравюрой с изображением равноапостольного князя: в опущенной левой руке он держит меч, в приподнятой правой – крест (ил. 1).

В киевских изданиях последующих десятилетий креститель Руси предстает в образе основателя церкви и отца народа русского. Особенно ярко – в Патериконе Сильвестра Косова (1635). Польскоязычное издание житий Киево-Печерского патерика начинается с посвящений и вступительных глав, в которых говорится о пятикратном крещении Руси. Князю Владимиру уделено здесь особое внимание, ведь именно он обеспечил «полное уверение» руси, а акт Крещения Руси стилизован как начало Русской Церкви, традиции, самого народа. Это еще и скрытый выпад против конфессиональных оппонентов: Владимир и основанная им Церковь принадлежат «православному народу рускому», а не униатам.

Могилянские издания относили к «народу Владимира» паству Киевской митрополии. Подобные мотивы впервые появляются уже «на заре» каденции Петра Могилы в качестве киевского митрополита – в «Мнемозине славы» (1633), созданной по случаю его интронизации. Мнемозина торжествует официальное возобновление Киевской митрополии: Константинополь «опять принадлежит своему народу», это *“narod Włodzimierza, który cnych w Kijowie / trzysta cerkwi wystawił, co Strykowski powie / narodu, który teraz ciała niespróchniałe / świętych trzyma w*

Pieczarach wszystkim okazałe». Владимир персонифицирует собой саму сакральную традицию православных – Киев с его церквями, святынями, Лаврой. Как «патрона Руси» упоминают его и в курсах риторики Киево-Могилянского коллегиума, например профессора Иосифа Кононовича-Горбацкого (1636): «Мы завершили наш Оратор Могилянский [...] за помощью Бога и при покровительстве блаженнейшей Девы и нашего патрона святого Владимира» [12].

Память о Владимире поддерживали и другими практиками. Так, киевский митрополит Петр Могила (1632–1647) спонсировал возрождение Десятинной церкви, главного храма времен Владимира Святославича, места его погребения. Оно началось после отыскания в 1635 г. среди руин церкви мощей равноапостольного князя [13]. Активно восстанавливали и другие известные киевские церковные сооружения, связываемые с именем крестителя Руси, – церкви св. Василия и Спаса на Берестове. Кульминацией должно было стать поновление «матери всех церквей» русских – Софийского собора. Там митрополит, как следует из его обращений к московскому царю 1640 г., намеревался построить мемориальную раку с мощами св. Владимира. (Реализовать этот замысел ему не удалось.)

Образ Владимира – родоначальника народа русского – повлиял на конструирование генеалогических легенд княжеских родов руси раннего Нового времени, в первую очередь патронов киевской митрополии. Например, князей Святополк-Четвертинских и Проскура-Суцанских, киевского каштеляна (позже воеводы) Адама Киселя и др. Для церковных интеллектуалов было вполне логичным предположить непосредственную связь этих «статечных в вере» представителей «народа Владимира» с самим его основателем. Генеалогии «от Владимира» характеризуются наличием выдуманных предков, сродных крестителю Руси.

Так, из предисловия к «Беседам Иоанна Златоуста на 12 апостолов» (1624) мы узнаем, что «от великого того Владимира, первого с монархов русских крестивших Русь» вел свой род, в частности, Стефан Святополк-Четвертинский. Непосредственным основателем рода он считал Александра Святополковича, одного из многочисленных правнуков Владимира Мономаха (по линии его старшего сына Мстислава). Эту генеалогическую легенду повторил в 1641 г. Игнатий Старушич в панегирике Илье Святополк-Четвертинскому [14].

Другие знатные семьи также искали себе предков во времена Владимира Святославича. Например, как следует из предисловия к Учительному Евангелию 1637 г., киевский земский писарь Федор Проскура-Суцанский «нашел» своего родоначальника при дворе жены князя Владимира Анны (его имя не уточняется, только «титул Проскура»), а первого Ивана Проскуру – в правление Святослава Ярославича. Так что Федор Проскура имел славных «продков еще за вѣку единовладцы Руского, Князя Володымера [...] гды бовемъ еденъ з продков моего милостивого пана знайдуючися на дворѣ княгинѣ Володымеровоѣ, Анны цесаровны Грецкое, от панех своих, даную Просфору (абы с церкви отнѣслъ до палацу), зѣв: tedy титуль Проскуры, од Княгинѣ Володымеровоѣ одержал, о чом Лѣтописцы Рускіе свѣдчат. Клейнот албо гербъ крижострѣл значне старожитност опѣвае, презацноѣ фамиліѣ Велможного моего милостивого Пана; котрый ест наданыи от Святослава Князя Кіевского, Іванкови Захаріевичу Проскурѣ року 1059». Отмечен он был якобы за заслуги в войне с половцами, в подтверждение чего Проскура ссылается на Хронику М. Стрыйковского [15].

Наиболее «достойной» среди всех выглядела генеалогическая легенда Адама Киселя. «Презацный оборонца Православной Церкви» в предисловии к изданию Патерикона С. Косова со ссылкой на историческое предание назван наследником воеводы Владимира Свентольда, спасшего Киев от печенегов благодаря хитрости в известной истории с киселем (откуда и прозвище рода). Выдумка эта подсказана летописным сюжетом об осаде Белгорода печенегам (997). Притом Косов уверенно заявляет, что родоначальник Киселя “*z walecznym monarchą swoim tymże Włodzimierzem Krzest y Wiarę przyiął*”. А чтобы решить проблему отсутствия реальных знатных предков Киселя до его службы у польских королей, Косов акцентирует внимание на следующем: “*Potomkowie iego [Свентольда. – Я. 3.] co potym robili per longam temporum seriem, z*

fragmentow Ruskich, (bo tak Græccy Historykowie de Sarmatis Rossis napisali: że szablą władali, y świat przechodzili, ale piora nie mieli) trudna rzecz deducere” [16]. Адаму Киселю явно понравилась идея о его родственной связи с князем Владимиром. Не зря он так часто напоминал об этом современникам. К примеру, в фундуше монастырю в Низкиничках (своем родовом имении) от 1646 г. [17], а также фундуше на основание женского монастыря св. Николая во Владимирском повете Волынского воеводства. В последнем документе, датированном 8 августа 1646 г., Кисель чествует и своих предков, которые «служили киевским князьям и от Владимира, монарха Сарматской Руси, крест святой приняли» [18].

Память о князе Владимире, как видим, могла объединить в рамках Киевской митрополии разные круги и сословия «народа руского».

Не меньшей символической притягательностью обладала и Киево-Печерская Лавра. Эта авторитетнейшая святыня Восточной Европы уже в раннее Новое время стала важным центром паломничества. С 1620-х гг. киевские авторы начали утверждать монастырь и его реликвии как неоспоримое свидетельство самодостаточности православия. Уже в первом лаврском издании – Часослове (1616) – «Лавра Печерская Кіївскія» названа «нарочитым местом в России Киовскеѣ». На титульных листах многих киевских изданий того времени мы найдем изображения центрального Успенского собора Лавры, входов в Ближние и Дальние пещеры, ее основателей Антония и Феодосия. Впервые они собраны вместе в Беседах Иоанна Златоуста (1624) (ил. 2).

Важный поворот в репрезентации этой святой обители наметился при Петре Могиле, в частности в польскоязычных изданиях Патерикона С. Косова и Тератургимы (1638) Афанасия Кальнофойского. Они были нацелены на то, чтобы «явить миру» главную святыню православных – Киево-Печерскую Лавру – и другие киевские храмы. И Патерикон, и Тератургиму вполне можно рассматривать как путеводители для православных паломников. Патерикон своими житиями готовил к путешествию, а Тератургима представляла читателю каталоги фундаторов и описания захоронений, даже надписи отдельных надгробий. К Тератургиме прилагалась карта города, где были обозначены все главные реликвии Лавры и пещер, а также маршруты к другим киевским храмам, как уцелевшим, так и тем, от «которых и следа не осталось» (например, к храмам Федора Тирона, св. Симеона и Василия).

Однако оба эти сочинения выходят далеко за рамки путеводителя. Хотя их авторы и редакторы концентрируют свое внимание на лаврских святынях и чудесах, они приводят также много сведений о ранней русской истории. Так, печерские жития у Косова сопровождаются пространными комментариями в виде дополнительных глав к житиям (*“Annotationes onomasticae”*). В них поведано о современных тому или иному печерскому святому или киевскому князю событиях из истории Руси, например: о Крещении Руси; о годах правления князя Владимира; о его сыне Ярославе и Ярославичах; о войнах с печенегами и половцами; о церковном строительстве в Киеве [19]. В результате Лавра предстает не просто святым чудотворным монастырем, но одним из центральных «мест памяти» руси. Благодаря этой комбинации рассказов о святых и князьях она как бы покрывает совокупную историю Руси. Не зря в посвященном киевскому воеводе Адаму Киселю предисловии С. Косов называет Лавру «сокровищницей истории» (*“skarbnicey Ruskich Dzieiow”*) [20], в данном случае – в связи с тем, что в ней хранится множество древних летописей (*“dochował P. Bog starożytnych Annales”*).

«Сокровищницей истории» Лавра предстает и в Тератургиме. Кальнофойский знакомит читателя с реликвиями Ближних (Антониевых) пещер, захоронениями и чудотворениями, непрекращающимися со времен Феодосия Печерского. Собственно, Тератургима начинается с перечня реликвий и карты Киева с пояснениями. Далее идут надписи с надгробий фундаторов монастыря, притом основной акцент сделан на княжеской элите XV–XVI вв. (например, на князьях Олельковичах-Слуцких, Острожских, Вишневецких), и упомянуты лишь три надгробия известных персонажей ранней русской истории – Феодосия Печерского, жены Глеба Всеславича

(†1158), Евпраксии Всеволодовны (†1109). Авторство стихотворных эпитафий принадлежит самому Кальнофойскому. Они определенно способствовали закреплению памяти о прошлом.

Как, впрочем, и сам «Каталог фундаторов и опекунов монастыря». Первая его часть составлена из особо чтимых в то время святых Древней Руси: апостола Андрея Первозванного [21], Антония и Феодосия Печерских, киевских митрополитов XIV–XV вв., княгини Ольги, князей Владимира, свв. Бориса и Глеба. Вторая часть, озаглавленная «Патроны святого места печерского, ясноизвестные киевские князья», посвящена Ярославу Мудрому, его троим сыновьям и нескольким князьям более позднего периода (среди них – Святополку Изяславичу, Владимиру Мономаху, Всеволоду Ольговичу, Михаилу Черниговскому; список заканчивается царем Иваном Грозным). Затем приведены имена князей XV–XVI вв. А весь раздел завершается общим перечнем родов печерского помянника. Каталог кратко сообщает о дате смерти, месте захоронения и важнейших деяниях (в основном связанных с храмами или монастырями) многих древнерусских правителей.

Волей-неволей тексты эпитафий и каталог фундаторов Тератургимы вкупе с исторической информацией о них понуждали вспомнить главных действующих лиц русского прошлого, особенно связанного с Киевом. Киево-Печерский монастырь представал «сокровищницей прошлого», основным «местом памяти» руси. В качестве такового Лавра объединяла православных вокруг Киева и его древностей. Этот эффект достигался и благодаря карте «православного Сиона» с пояснениями к ней (*ил. 3*) [22].

Так или иначе, издания С. Косова и А. Кальнофойского создавали Лавре реноме единого сакрального «места памяти» руси. Этот опыт повторится во второй половине XVII в. в Синописе, Печерском патерике и некоторых других изданиях. Однако обратимся теперь к контекстам, в которых эти «места памяти» были востребованы для конструирования новых надрегиональных идентичностей руси, и к аудитории, которая к ним апеллировала.

* * *

Лаврские издания были предназначены в основном «православному чителнику». Как следует из предисловий к ним, таковыми считали прихожан и клир Киевской митрополии. Лишь в отдельных случаях их аудиторию оговаривали особо. Например, в Служебнике (1639), адресованном церковнослужителям: «превелебнѣйшимъ Архїепископом, и Епископом Россійскія Церкви Пастырем и Учителемъ, Превелебнымъ Архїмандритомъ, Игуменом, Велебным протопопом, с(вя)щенником, Дїакономъ, и всему Ос(вя)щенному Митрополїи нашея клирови, смиренїя нашего Съслужителем братїи, и бл(а)гопослушным Сыном в Духу, Благос(ло)венства от Христа Бога при молитвахъ нашихъ Архїерейскихъ». «Православный чителник священного и мирского сословия» представлял «православный российский народ» и синонимичные ему «православный Іафетороссійскій родъ», «народ славянороссійский» (например, в Беседах Иоанна Златоуста (1624) [23]). То есть православных Киевской митрополии и понимали как «православный народ русский» в рамках Речи Посполитой.

Предисловия лаврских книг постоянно отсылали к главным киевским «местам памяти», имея в виду закрепить веру православную среди руси Речи Посполитой. «Народ Владимира» идентифицировал себя по ним. За краткий промежуток времени они обрели непреходящее символическое значение. Достаточно было даже их простой визуализации. Показательным в этом смысле является лаврское издание «Агапита, діакона [...] Царю Іоустініану главизны поучителны» (1628). Оно было подготовлено «въ общую пользу въ благочестїи свѣтлосїащаго великаго и славнаго народа Россійскаго, и прочїихъ народовъ пресладчайшаго языка Славенска» и могло стать чтивом для «мирского и духовного сословия». В нем нет исторических экскурсов о Руси, но на титульном листе собраны ключевые «места памяти» православной руси Киевской митрополии: на боковых колоннах титульного листа (сверху вниз поочередно) слева – князь Владимир, св. Борис и св. Феодосий Печерский, справа – соответственно княгиня Ольга, св. Глеб

и св. Антоний Печерский; внизу в центре – Успенский собор Киево-Печерского монастыря, с обеих сторон от него – входы в Ближние и Дальние пещеры (ил. 4).

Активное с 1620-х гг. обращение к «местам памяти» «православного народа русского» Речи Посполитой явилось результатом программных усилий видных иерархов и интеллектуалов Киевской митрополии. В первую очередь, Иова Борецкого и Петра Могилы. Этот в прошлом единый народ теперь был административно разделен между Польским Королевством и Великим княжеством Литовским и конфессионально раздроблен после Берестейской унии (1596).

Напомним, после перехода киевского митрополита Михаила Рагозы с епископами в унию православные оказались без собственных иерархов, формально – вне закона. Возобновление иерусалимским патриархом Феофаном Киевской митрополии (1620) и посвящение в иерархи Иова Борецкого и нескольких епископов вызвали острую критику в Речи Посполитой. Феофана называли «турецким шпионом», а действия православных иерархов квалифицировали как преступление против короля и «отчизны» (все это происходило в условиях войны Речи Посполитой с Османской империей). Если бы не покровительство Войска Запорожского и лично казацкого гетмана Петра Конашевича Сагайдачного, перспективы православных выглядели бы весьма туманно. В этих условиях обосновавшаяся в Киеве церковная элита попыталась объяснить свои действия как возобновление «исторических прав» древней церкви и ее «православного народа». Так это было подано и в Киеве (в Протестации и грамотах Иова Борецкого (1621), в Палинодии), и в Вильно. Новые церковные иерархи хотели быть услышанными всей русью, в т. ч. представленной другими конфессиями. В опубликованной виленским братством *Verificatia niewinności* (1621) старожитный «народ русский» отличен от других прежде всего своей религией: *“tę wiarę twoię wszechmogące Bog u w olśnętym Wiel. Włodzimierzu, iak w drugim Pawle Apostole, przez otworzenie oczu iego u wzroku przywrocenie, pod czas przyimowania w świętey cerkwi twoiey krztu świętego”* [24]. Но от самого своего рождения (понимай Крещения) он имел собственные традиции и вольности, а патриарх Феофан лишь возобновил их. Этот лейтмотив повторяет и вышедшая в том же году *Obrona Verificaciey* (1621): *“Świetskie były od Xiążąt Ich Młści oferowane u na piśmie podawane, iako od samego Włodzimierza, od syna iego Iaroslawa, u od inszych. Duchowne wszystkie ogulem od ś. Wschodniey cerkwie z wiarą zaraz przyięte są u do używania cerkwi Ruskiey podane”* [25]. Редакторы Оборона настаивали на непрерывности этой традиции – права от «Владимира и его сына Ярослава» поочередно подтверждали литовские князья (в лице Витовта) и польские короли (начиная с Ягайлы). Подобного рода аргументация присутствует и в посланиях Иова Борецкого «ко всему поспольству», а также в его Протестации.

Еще одним важным интеллектуальным вызовом для православных полемистов стало сочинение униатского публициста Льва Кревзы *“Obrona iedności cerkiewney”* (1617), доказывавшего, что все известные из летописей события, связанные с крещением Руси, даже Крещение князя Владимира при содействии константинопольских иерархов, были актами приобщения Руси к Риму, ведь раскол Церкви случился позже, в 1054 г.: *“Ze Ruś nasza chrzest święty przyięła w on czas, kiedy Cerkiew Grecka była w iedności z Cerkwią Rzymską, u choć się potym Cerkiew Grecka od tey iedności oderwała, Ruś mało o tym wiedziała u owszem często patryarchom nie podlegała”* [26]. Этот тезис подтачивал основы Православной Церкви: князь Владимир и его предшественники-крестители претендовали стать «местом памяти» конкурентного сообщества – униатской Руси. Это стимулировало идеологов православия переосмыслить свои установки относительно «народа русского», его истории и традиций, что нашло свое отражение в Палинодии Захарии Копыстенского, созданной в 1619–1622 гг. при попечении лаврского архимандрита Елисея Плетенецкого.

Палинодия – своего рода компендиум свидетельств богоизбранности восточного христианства, его превосходства над «впадшим в ересь» католичеством. Палинодия утверждала самобытность православия и Киевской церкви, «дочери святой восточной церкви». Впервые православный полемист обратился к истории «презацного народа русского», к деяниям его церковных иерархов и

князей. Представляя традицию киевских митрополитов (естественно, отрицавших унию), а также славные деяния князя Владимира и короля Даниила, Копыстенский подробно останавливается на свидетельствах Крещения Руси. В противовес Кревзе он связывает Крещение с апостолом Андреем, квалифицируя его как «первое уверение» руси / изначальное обретение Церкви в послушании Константинополю. Ориентированное на Константинополь христианство, согласно Копыстенскому, утверждали все последующие крестители Руси, в т. ч. князь Владимир. Этот тезис был взят за основу киевскими авторами, стал общепринятым, что выразилось также в частом упоминании апостола Андрея рядом с князем Владимиром (см. Беседы Иоанна Златоуста (1624), Служебник (1629) и др.).

Копыстенский принципиально акцентирует внимание на Киеве. В его интерпретации именно здесь утвердилась «вера руская» (со времен князя Владимира), а ее непрерывность и «небесное покровительство» засвидетельствовано в многочисленных чудотворениях святых Лавры. Киев возведен в ранг Иерусалима «православного русского народа». По словам Копыстенского, память о святынях и прошлом Киева важны потому, что «очи рода нашего российского оглядят, а дальних уши услышат, и разбираючи в сердцах прославляют Бога» [27]. В этом, по замечанию Н. Н. Яковенко, прослеживается осознание Копыстенским роли Киева в пробуждении «рода российского» [28]. Соглашаясь с такой оценкой, подчеркнем, что Копыстенский фактически первым среди православных полемистов осознал важность святынь и древностей Киева в деле возвращения той части паствы, которая была утеряна после 1596 г.

Когда создавалась Палинодия, Киев стал неофициальной столицей митрополии и обрел значение культурного центра православных (благодаря Лаврской типографии, сгруппированных вокруг нее интеллектуалов и братской школе на Подоле), объединявшего православную русь.

Таковыми соображениями руководствовался Иов Борецкий, разославший 15 декабря 1621 г. окружное послание ко всем православным «паном шляхте и рыцарству и всякого свецкого и духовного заволя [...] посполитым, знайдуючымся святого старожитного [...] славного российского народу». Как следует из послания, представитель «православного народу российского» должен «приходити и присылати прынамней в духовных пилных потребах до богоспасаемого места Киева, второго русского Иерусалима» [29]. Так город предстает сакральным центром, местом духовного спасения от «ядовитого неприятеля», представлявшего другие конфессии (здесь – униатов).

Лаврские редакторы активно эксплуатировали идею «Киев – второй Иерусалим». Опять же З. Копыстенский в предисловии к Беседам Иоанна Златоуста отождествлял Киев с Иерусалимом «народа русского», ибо отсюда «нам начало и исход» [30].

В отличие от И. Борецкого Петр Могила был официально утвержден польским королем и стал экзархом Константинопольского патриарха. Православный «народ русский» – клир и верная Киевской митрополии паства – «легализовался». В рамках проводившейся митрополитом и его окружением конфессионализации [31] он обрел свои «места памяти». Кроме того, Лаврская типография подготовила издания, предназначенные для унификации литургии и богослужебных практик в разных частях митрополии, а обустроенный Могилей (путем объединения в 1632 г. братской и лаврской школ) коллегиум стал высшим образовательным учреждением для православных Речи Посполитой. Эти шаги способствовали консолидации руси вокруг Киева. Как и сама его история, визуализированная, в частности, в его церквях и монастырях.

В «народ русский», определяемый также как «народ Владимира», включены в Мнемозине славы (1633) православные «из Перемышля, Луцка, Хелма, Белза, Вильно, Минска, Бреста, Полоцка, Витебска, Могилева и других многих городов» (это одно из немногих территориальных описаний православного русского народа), а его объединяет Киев – «православный Сион» – и связанные с ним «места памяти». Эта конфессиональная общность имела, безусловно, надрегиональный характер. Равноапостольный св. князь Владимир с Богородицей были ее патронами.

Но кто же наследовал тем, кого князь Владимир крестил в 988 г.? Прежде всего – киевляне, их «шляхетная и богобойная молодежь, под обороною и патронством Прес(ве)тоѣ Вл(а)д(и)ч(и)цы нашеѣ Б(огороди)цы, и св(ето)го великого Россійского князя Владимира, с(ве)тым приязни Братерскоѣ звязком зедночною» [32] (Анфология (1636)). С Киевом связывали истоки основанной Владимиром Церкви – в Лавре хранили мощи ее святых подвижников, в городе еще можно было видеть основанные Владимиром и его наследниками церкви и монастыри. Это сподвигло Могилу на их возрождение. Казалось, их готовили для демонстрации [33]. Вспомним посещение Киева Павлом Алеппским, секретарем антиохийского патриарха Макария, по пути в Москву. Тогда именитым гостям не просто показали святыни города, но и рассказали об их создании, а также о крестителях Руси [34]. П. Алеппский указывал потом, что видел «числа на дверях церквей и монастырей», благодаря которым высчитал дату крещения Ольги и год визита в Киев Константинопольского патриарха Иеремии (1589) [35]. То есть киевские иерархи рассматривали свои церкви не только как сакральные святыни, но как мемориальные памятники самобытной традиции Руси.

В связи с этим следует упомянуть об «исторических проектах» деятельного митрополита. В среде киевских интеллектуалов в 1630–1640-е гг. озаботились созданием собственной *Historia Ecclesiastica*, которую к тому времени уже имели их конфессиональные оппоненты, католики и униаты (см. Церковные анналы Цезаря Барония и Жития святых Петра Скарги). К таковой следует отнести нарративы того времени, как то: Густынскую летопись, Украинский Хронограф и Патерикон Иосифа Тризны. Присущая им «схема истории» основана на источниках, выстроенных в традиционном ежегодном изложении и рассказывающих о деяниях «презацных князей и рыцарства» («народа русского»), церковных иерархов и святых (преимущественно киевских). Ее стержнем является история Православной Церкви, ее клира и паствы (в первую очередь, князей) [36], а центральной темой – история Крещения Руси (в Палинодии – четырехкратного, в остальных текстах – пятикратного [37]) с особым акцентом на последнем «уверении Руси» при князе Владимире. Здесь известный летописный рассказ обременен рядом ранее неизвестных деталей [38]. Какая-то часть этих «разработок» (какая – следует изучить специально) использована другими (например, Косовым и Кальнофойским), однако в могилянский период ни один из трех нарративов так и не вышел из печати. Вероятно, главной задачей все же было собрать воедино паству Киевской митрополии / «народ Владимира», а написание ее истории отошло на второй план. В то время печатные издания Лавры были сконцентрированы прежде всего на представлении киевских «мест памяти». Те неизменно были визуализированы (см., например, *ил. 5*), а сами памятники тогда восстанавливали и подновляли, подготавливая к осмотру. Так, чтобы любой православный, оказавшись в Киеве, имел возможность представить себя частью самобытного «народа русского», ведущего свое начало от Владимира Святославича.

Возглавляемая Могилой митрополия и ее столица представляли в те годы хранителями истории и традиций Киевской Руси. Как писал С. Косов в посвященном Иосифу Бобриковичу панегирике “*Cherubin*” (1635), в Киеве, в “*oney Troi Rossiyskiew*”, каждый “*znaydę Michala pierwszego Metropolitę Kiiowskiego, który za Włodzimierza okrzściwszy Ruś w niesprochniałym ciele do tych czasów znayduie się w pieczarach Kiiowskich, gdzie znaydę Piotra, Alexego, y Ione tegoż miasta Archiereów, gdzie znaydę Antoniego, Theodosiusza, Marka Pieczarskich [...] znaydę wiele ucierpiałego Iowa Boreckiego prawoslawnego metropolitę wszytkiew Ruśi, a obaczę z nimi błogosławionego Leontia Karpowicza archimandrytę...*” [39] Подобная линия преемственности истории руси от Владимира и первого киевского митрополита Михаила (выдуманного в конце XIII в. авторами созданного на Волыни церковного устава) до Иова Борецкого и Леонтия Карповича создавала впечатление непрерывной связи времен. И эта преемственность была программной, о чем свидетельствует известная фреска восстановленной П. Могилой церкви Спаса на Берестове. На ней изображен П. Могила с моделью храма в руках в молитвенной позе, обращенной к Христу и князю Владимиру. Так удревнялась и конституировалась историческая и церковная традиция русь-украины в

могилянское время [40]. Это помогало воссоединить потомков Киевской Руси и декларировать ее «славу и достоинство» [41].

* * *

«Православный народ русский» / «народ Владимира» манифестировали в киевских, виленских и львовских изданиях Киевской митрополии со второй четверти XVII в. Его концепт, безусловно, был разработан и исходил из Киева: принадлежал к этому народу лишь тот, кто причислял себя к возглавляемой П. Могилой церкви и разделял ее ценности и «места памяти».

Однако потомками Киевской Руси видели себя также православные Московской Руси. Это знали и в Киеве, и в Москве. Так в какой мере актуализированные в 1620–1640-е гг. киевские «места памяти» могли объединить разные части Руси?

Допускаем, что в среде киевских интеллектуалов осознавали общие исторические начала с москвитями: общее происхождение, общее Крещение, общую династию. Идея этой общности звучит уже и в Палинодии З. Копыстенского. Однако из его высказываний неясно, можно ли жителей Малой и Великой России считать единым народом или они были родственны. Одной веры с ними те же болгары и греки, но ведь Москву и Киев объединяли также Рюриковичи... И все же их пути давно разошлись. Вопрос общности с москвитями мало интересует создателей исторических нарративов Киевской митрополии 1630–1640-х гг. Реципируя подсказанные им польскими хронистами новые этногенетические легенды, они встраивают в них Рюриковичей и св. Владимира, но не делают из этого никаких далеко идущих выводов.

Редакторы киевских печатных изданий 1620–1640-х гг. ничего не говорят о принадлежности москвитов к «народу Владимира». Более того, в отдельных изданиях даже дистанцируются от единоверцев. Так, Тарасий Земка в предисловии к «Постной Триоди» (1627) числит «великороссов» среди прочих православных: «а не прерѣкуете великоросси, болгары, и серѣби и прочіи подобніи намъ в православїи: сътворися се ревностію и желѣніем рода нашего Малои Россїи благородныхъ, гражданскихъ, и прочіих различнаго причта людей научившихся словенскаго языка глубокаразумнаго» [42]. Здесь они лишь подобны «роду нашему Малой России», но не едины с ним. Показательно отделяют свои «русские» служебники от «московских» в рамках общей восточно-христианской традиции и авторы предисловия к Служебнику 1639 г.: «взялихмо друкомъ тутешнимъ обновити [...] с тексту правдивого Грецкого, и старожитныхъ нашихъ Рускихъ и Московскихъ Служебниковъ, вамъ превелебнѣйшим» [43].

Единственным исключением можно было бы считать Тератургиму (1638). В ней среди благодетелей Лавры упомянуты также московские княжеские роды и даже великие князья, например Иван Грозный. В таком случае Лавра – общее «место памяти» для православных Речи Посполитой и Московии? Но А. Кальнофойский не развивает эту тему, ведь пришлось бы тогда объяснить, как москвиты, управляемые собственным патриархом, соотносят себя с Киевской митрополией, которая «през Андреево пророцтво» послушна другому патриарху – константинопольскому. Тем более что обе Церкви контактировали друг с другом настороженно. В Московии Киевскую митрополию рассматривали как испорченную ересями и иезуитской ученостью, и православных Речи Посполитой, согласно Указу московского патриарха Филарета от 1620 г. (даже в 1651 г. он все еще действовал), перекрещивали, коль скоро они переселялись в Московию [44]. Да и идея единства Церквей выглядела бы как провокационный вызов, учитывая, что они были по разные стороны границы и лишь совсем недавно закончилась (подписанием Поляновского мира (1634)) война двух держав. Заявить об этом означало бы проявить неповиновение королю, которому П. Могила и его сподвижники были обязаны возобновлением митрополии.

Очевидно, дело в другом. Киевские публицисты готовы были «принять» в лоно церкви св. Владимира любого ее благодетеля. Как уже упоминалось, в благодарность за помощь Киевской Церкви они сулили представителям маловлиятельных родов генеалогии «от Владимира». Той же

монетой П. Могила готов был отблагодарить и московского царя. Отправленное в 1640 г. в Москву митрополичье посольство преподнесло Михаилу Романову мощи князя Владимира как царского предка. «Породнить» московских Романовых с киевскими Рюриковичами имели в виду и другие киевские посольства 1620–1640-х гг. Но речь шла об общности происхождения и веры именно с царем, а не с его подданными.

Однако нельзя не отметить, что челобитные П. Могила и настоятелей киевских монастырей к царю от 1640 и 1646 гг. сопровождаются историческими экскурсами о князьях-фундаторах [45], а древние храмы представлены как святыни его предков (назовем их династическими «местами памяти»). Это связывало царя с «народом Владимира», живущим в государстве польского короля. Но глубина и характер «родственных отношений» московского монарха с «народом руским» Речи Посполитой не оговаривались и не были предметом для обсуждения ни в Москве, ни в Киеве.

Несколько десятилетий назад Эдвард Кинан аргументировал свой тезис о взаимном непонимании и отчуждении потомков Киевской Руси, разделенных в Московии и Речи Посполитой, анализом их тогдашних культурных, политических и даже языковых практик [46]. Во многих отношениях его выводы справедливы, в т. ч. если обратиться к их исторической памяти. Кроме деклараций об общности веры и исторических начал обе Руси к середине XVII в. почти ничто не объединяло. Киевские «места памяти» – казалось бы, общее историческое наследие – не были близки московской аудитории в раннее Новое время (на общеевропейской шкале истории). И хотя апостол Андрей, креститель Руси князь Владимир, князья Борис и Глеб, Лавра с ее святыми были в Москве известны, они не стали предметом активного «коммеморативного бдения» в том же смысле, как и в Киеве. И если апостол Андрей в киевской трактовке символизировал единство Руси с Константинополем, то в Москве со времен Ивана Грозного настаивали на самостоятельном, независимом от Константинополя апостольском статусе ее Церкви [47]. То же касается и князя Владимира. Если в Степенной книге он – основа царской династии, то в Киеве он – патрон и основатель Церкви, отец народа [48]. Важное отличие состоит и в том, что ни апостол Андрей, ни князь Владимир, ни другие памятные места и события киевской истории не были «местами памяти» Московии. Московская Русь выстраивала свои идентичности на иных «местах памяти».

В 1654 г. произошли важные перемены. После Переяславской рады «православный Сион» / Киевская митрополия с «городами и землями» Войска Запорожского оказались в составе государства московского царя и московского патриархата. Церковные элиты Киевской митрополии предстали перед угрозой переподчинения Московской патриархии. Это означало утерю фактической автономии, которую Киевская Церковь имела в послушании константинопольскому патриарху. Это понимал и тогдашний митрополит С. Косов. Его пугала практика «перекрещивания» в Московии православных «белорусцев и литвинов» [49]. Как известно, само переподчинение растянулось почти на 30 лет [50]. За это время киевские иерархи пытались отстоять особый статус своей Церкви, апеллируя в т. ч. к киевским «местам памяти». Но изменился исторический контекст, и последние стали использовать для конструирования иных идентичностей. Символический потенциал киевских «мест памяти» был востребован в ином ключе.

В марте 1654 г. в Киеве возле Золотых ворот митрополит С. Косов встречал московского воеводу Федора Бутурлина «с товарищи» со словами: «исходим вам в стретение; и целует вас в лица моемь он, благочестивый Владимир, великий князь руский; целует вас святой апостол Андрей Первозванный, провозвестивый на сем месте велию просияти славу Божию... целуют вас, общему житию начальницы, преподобный Антоний и Феодосий печерстии и вси преподобнии... целуем и мы о Христе ваше благородие со всем освященным собором; целующе же любовне, взываем: внидите в дом Бога нашего и на седалище первейшее благочестия русаго» [51]. В этом риторическом хитросплетении проезд через Золотые ворота ассоциировался со входом в «седалище» истинной Церкви и традиции, ведущей свое начало от апостола Андрея

Первозванного и крестителя Руси святого князя Владимира Святославича. Так москвитов приобщали к лону истинной «церкви Владимира» [52].

Несколько месяцев спустя игумен киевского Михайловского монастыря Феодосий Васильевич в челобитной царю так представлялся от имени киевских иерархов: «мы бо аще и недостойные, но сынове есми истинного Сиона православной церкви, наипаче ж в богоспасаемом граде Киеве, от него ж, яко от Сиона закон изыде с просвещением и крещением всея російския земли», «сия святая гора Сионская в нашей Сионской земле богоспасаемого града Киева многими телесы и чудесы святых прославленна, многими обителями святыми и церквями, аще ныне и разоренными, украшенна, многим храбрством древних великих князей и нынешних православных сынов всему миру удивительна – и над симъ Сионом постави Бог царя, ваше царское величество» [53].

Эти датируемые 1654 г. выдержки из источников показывают, как киевская церковная элита манипулирует в это время своими «местами памяти». В отличие от 1620–1640-х гг. они конституируют уже не идентичность «православного народа русского», а исключительно Киевской митрополии, часть которой оказалась теперь в составе Московии, также считавшей себя наследницей Руси. Это были первые в новых политических реалиях попытки сохранить лицо своей Церкви – «детища Владимира и русского крещения» – и, тем самым, свои права и статус.

В 1674 г. в Лаврской типографии вышло в свет первое издание Синописа. Програмные установки его авторов как нельзя более точно отражает само (полное) название этого труда – «Синопис или Краткое собраніе от различных летописцев о начале славянороссійского народа и первоначальных князех Богоспасаемого града Кіева, о житіи святого благоверного великого князя кіевского и всея Россіи первейшого самодержца Владиміра, и о наследниках благочестивыя державы его россійскія, даже до пресветлого и благочестивого государя нашего царя и великого князя Алексія Міхайловича, всея Великія, и Малыя, и Бѣлыя Россіи самодержца» [54]. Речь в нем идет уже о едином «славянороссийском народе», преемственном народу Киевской Руси через его правящую династию и Православную Церковь, начала которых восходят к святому князю Владимиру. Концепция «словеноросского народа» («православноросского») идейно объединяла вокруг Киева всех подданных царя, будь то из Великой или Малой Руси. Апостол Андрей, князь Владимир, Киево-Печерская Лавра и др. были инструментализированы теперь как «места памяти» подданных московского царя, Империи. А Киев стал «местом воспоминаний» именно в имперском контексте. Этот эффект достигнут в Синописе благодаря специфике изложения материала: после описания правления князя Владимира каждая следующая глава посвящена правлению другого киевского князя, а центральными событиями этих правлений становятся новые храмы и монастыри [55]. Читателя Синописа фактически знакомят с древней княжеской и церковной столицей Руси и ее Лаврой, обоснованию особого статуса которой уделено здесь немало внимания [56].

Синопис утверждал новую идентичность. В отличие от 1620–1640-х гг. Киев Синописа объединял православных и Речи Посполитой, и Московии. А князь Владимир становился центральным символическим звеном в легитимации царской власти над Великой и Малой Русями. Алексея Михайловича Романова Синопис чествует как прямого наследника князя Владимира. Получалось, православные должны были теперь консолидироваться вокруг московского царя, но вокруг Киева как начала Руси. В одной из глав Синописа город назван «преславный, верховный и всего народа россейскаго головный градъ» [57] (эти эпитеты по отдельности повторяются в других главах). А последняя глава первого издания Синописа повествует о том, что 1 марта 1654 г. «б(о)г(о)сп(а)саемый прѣславный и первоначальный вся в Россіи ц(а)рственнѣй градъ Кіевъ [...] паки на первое бытіе возвращися, от дрѣвнѣго достоянія ц(а)рскаго, паки в достояніе ц(а)рское прійде». Последующее указание на то, что Алексей Михайлович вернул свое наследие «съ пребогатыми сокровищи, церквами святыми и обителями» [58], явно имеет подтекст: необходимо сохранить за Киевом и его Церковью особое место в Московском государстве. Так киевские элиты выражали свою лояльность царю, взамен ожидая

попечения «старины», преемственной от времен крестителя Руси. Иными словами, они рассчитывали, что Киевская митрополия сохранит свою автономию перед Московским патриархатом [59].

Какую же надрегиональную идентичность выстраивали в Киеве после 1654 г.? Этноконфессиональную или этнокультурную? [60] Характерной особенностью ее модификации второй половины XVII в. стало активное утверждение Киева как общего «места памяти» подданных московского царя. Эта идея Синописа (см. издания 1674, 1678, 1681 гг.) была выражена через метафору «гнездо православия», характерную для тогдашнего дискурса. Так, Лазарь Баранович в 1660–1670-е гг. неустанно молил царя не отдавать Киев «иноверным ляхам». В его пояснении читаем: «о Киеве добываем челом государю, дабы гнезда православия и престола княжения своего никому не уступал» [61]. А в поднесенных царю «Трубах словес проповедных» (1674) он использует другой символ: царь – это орел, стерегущий Киев (см. в тексте и гравюре на титульных листах издания).

Киев уже как «место памяти» Русского государства представлен в лаврском издании Требника 1681 г. На его титульном листе – Успенский собор Лавры, церковь св. Троицы и колокольни монастыря и все главные символы Киева – апостол Андрей, князя Владимир, Борис и Глеб, а также преподобные Антоний и Феодосий Печерские (*ил. 6*). Все тот же набор «мест памяти» свидетельствует о настойчивой политике киевских элит, пытавшихся сохранить особый статус своей иерархии, ссылаясь на ее глубокие исторические корни. Присутствие в этом ряду апостола Андрея подчеркивает послушание Киевской Церкви Константинопольскому патриарху, князя Владимира – собственное начало церковной традиции, а свв. Бориса и Глеба с лаврскими святыми и святынями – значение Киева как сакрального центра / «православного Сиона».

Важным компонентом политики памяти киевских церковных элит 1660–1680-х гг. стало благоустройство самих архитектурных памятников, связываемых с именами князя Владимира и апостола Андрея, – Трехсвятительской церкви и церкви Воздвижения Честного Креста [62]. Продолжали восстанавливать и Софийский собор, «матерь всех церквей русских» и дело рук сына князя Владимира [63].

После окончательного переподчинения Киевской митрополии Московскому патриархату в 1680-е гг. традиционные киевские «места памяти» утратили часть своего символического потенциала. Они перестали быть аргументом в пользу особого статуса Киевской митрополии, но остались свидетельством особого места Киева в Русском царстве, а затем Российской империи. Яркой иллюстрацией этого является гравюра из так называемых Тезисов Обидовского (1691) [64] (*ил. 7*). На ней за фигурами правящих Ивана и Петра Алексеевичей мы видим киевские склоны с древними святынями, над ними возносится двуглавый царский орел [65]: царская власть парит над «гнездом православия» и всего государства [66]. Но орел вылетает именно из Киева – своего «гнезда». В самом его сердце князь Владимир – оплот и начало правящей династии. Подобную интерпретацию «святого города» (но без орла) мы видим и на гравюрах Леонтия Тарасевича к Киево-Печерскому патерику (1702) [67]. Этот образ закрепится в XVIII в.

Важным этапом эволюции киевских «мест памяти» стала общая централизация петровского времени (в первую очередь, учреждение Синода и т. п.) и новое наполнение «рускости». В первые десятилетия XVIII в. ближайший соратник Петра I, ранее – профессор риторики и ректор Киевской Академии, Феофан Прокопович включал в историческую Русь в т. ч. все необозримые владения царя, среди прочих – Сибирь, Казань и др. [68] Уже 5 июля 1706 г. Прокопович встретил Петра I в Киеве проповедью о том, что «склоны Второго Иерусалима вместе с Софией и Лаврой поют осанну царю всея Руси» [69]. Киевские «места памяти» отныне стали встраивать в новую конструкцию – имперскую, а сам древний священный град осмысливать как «первую столицу» Империи.

Киевские «места памяти» имеют длинную историю. Поначалу они сыграли важную роль в манифестировании конфессиональной идентичности православных Речи Посполитой. Со второй половины XVII в. они стали базой для развития общей надрегиональной этнокультурной идентичности руси, которая опиралась прежде всего на православие. И лишь с XVIII в. эта идентичность начала обретать все более светский характер и новые коннотации. При этом, как ни парадоксально, киевские «места памяти» остались не востребованными «козацким народом» для самоидентификации. Его летописцы акцентировали свое внимание на иных, «хазарских», началах и рыцарских сословных корнях. Но ведь именно казацкие летописи были, на наш взгляд, основой для формирования раннемодерной украинской национальной идентичности. Киевские «места памяти» были востребованы модерным украинским нациогенезом позже, в XIX в. В общем, разные эпохи и исторические контексты обусловили разные интенции и интерпретации, равно как и разную инструментализацию киевских «мест памяти».

[1] В данной работе использованы материалы, собранные благодаря финансовой поддержке Фонда Герды Хенкель (Gerda Henkel Stiftung, проект AZ 23/SR/09 “Knowledge of the past and historical imagination in the Early Modern Time: the case of Ukrainian historical narratives of the 17 [th] century”).

[2] *Нора П.* Между памятью и историей. Проблематика мест памяти // Франция – память. СПб., 1999. С. 17–50.

[3] Понятие «идентичность» употребляется в статье для обозначения группы людей, объединенной вокруг неких общих представлений. В нашем случае их несколько – «православный народ русский» (прихожане Киевской митрополии Речи Посполитой), православные подданные московского царя / «славеноросский народ», потом – подданные Российской империи.

[4] Это понятие Алейда Ассман выводит из классического определения Цицерона, связывая «места памяти» с «памятными воспоминаниями», см.: *Assmann A.* Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München, 2011.

[5] Часослов. К., 1616. Л. 4 об. – 5 об.

[6] В византийской традиции апостола Андрея не считали основателем Константинопольской кафедры. Согласно возникшей в IX–X вв. легенде, он возвел на нее своего ученика Стахия, см., напр.: *Дворник Ф.* Идея апостольства в Византии и легенда об апостоле Андрее. СПб., 2007. С. 295–333.

[7] Советование сохранилось в составе Луцкого сборника 1620-х гг., впервые издано в Памятниках Киевской археографической комиссии (см. Т. 1). М. Грушевский полагает, что оно возникло в среде луцких братчиков в ответ на униатское “*Sowita vina*” как предложение разрешить основные вопросы православной церкви, см.: *Грушевський М.* Історія української літератури. Т. 6. К., 1995. С. 197–238. Ранее исследователи рассматривали Советование как свод постановлений собора 1621 г.

[8] Цит. по первой публикации текста: Памятники Киевской комиссии для разбора древних актов. Т. 1. Отд. 1. Изд. 1. К., 1846. С. 246–247.

[9] См. об этом сборнике, а также обстоятельный анализ проповеди: *Сінкевич Н.* «Никгда бовем апостолове надаремно не ходили»: кілька спостережень щодо культу апостола Андрія у Київській митрополії першої половини XVII ст. // Болховітінський щорічник 2010. К., 2011. С. 152–159.

[10] См. текст службы князю Владимиру с новгородской праздничной Минеи конца XIII в. в: *Славитский М.* Канонизация св. князя Владимира и службы ему по спискам XIII–XVII вв. // Странник. 1888. Т. 2. Май–август. № 7. С. 197–237.

[11] Анфологион. К., 1619. С. 1028–1035.

- [12] Інститут рукописи Национальної бібліотеки України ім. В. Вернадського. Ф. 30. Ед. хр. 109 (курс латиноязычний).
- [13] Как гласит Тератургима, *“tego Roku Pańskiego 1635 święte Reliquiae w Cerkwi Dzieśięćinney prawie iako Margaritę z popiołu, z rumow wygrzeblismy”* (Teratourgema lubo Cuda ktore były tak w samym świętoudotwornym monastyrу Pieczarskim Kiiowskim [...] Przez W. Oyca Athanasiusza Kalnofoyskiego, zakonnika tegoż S. Monastyra Pieczarskiego. Z drukarni Kiiowopieczarskiey Roku 1638), см.: Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts. Seventeenth-Century Writings on the Kievan Caves Monastery. Vol. IV. Cambridge, Mass.: HURI Press, 1987. P. 124.
- [14] Здесь наиболее четко прослеживается связь представителя этого рода с князем Владимиром: «побожный патрон» Церкви «волѣл святым продкам своим, равноапостолному князю Владимиру и мучеником Глѣбу и Борису, въ вѣрѣ православной послѣдовати, а нижели за коротко триваючим респектом тѣнем свѣта того ганити». См. об этом панегирике: Яковенко Н. М. Символ «Богохранимого града» у пам’ятках київського кола (1620–1640-і роки) // Яковенко Н. М. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. К., 2002. С. 318–319.
- [15] Цит. по: Тимов Хв. Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв. Всезбірка передмов до українських стародруків. К., 1924. С. 331 (№ 46).
- [16] Patericon albo Żywoty śś. Oyców Pieczarskich [...] Sylwestra Kossowa. W Kijowie roku 1635 // Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts. Seventeenth-Century Writings. Vol. IV.
- [17] Об этом фондуше, а также о генеалогической легенде Адама Киселя см. подробнее: Яковенко Н. Внесок геральдики у творення «території з історією», геральдичні легенди волинської, київської і брацлавської шляхти // Яковенко Н. Дзеркала ідентичності. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – початку XVIII століття. К., 2012. С. 301.
- [18] Оригинал записи на польском сохранился в фондах Национального Киево-Печерского историко-культурного заповедника (шифр: КПЛ–А–1363). См. краткое сообщение: Ченакал Н. Два документи з колекції Києво-Печерського заповідника, пов’язані з іменем митрополита Петра Могили // Могилянські читання. Матеріали щорічних наукових конференцій. 1996–1997 рр. К., 1998. С. 22–24.
- [19] Читатель Патерикона С. Косова мог получить информацию об основании и фундаторах Софийского собора, Михайловского Златоверхого и Выдубицкого монастырей, древнейших церквей Лавры и др.
- [20] Цит. по: Сінкевич Н. О. «Патерикон» Сильвестра Косова: переклад та дослідження пам’ятки. К., 2014. С. 241.
- [21] Здесь кратко изложена легенда о пророчестве апостола Андрея и водружении креста на горах киевских.
- [22] Анализ карты Кальнофойского и ее объектов см.: Люта Т. Ю. Сакральна топографія Києва за Афанасієм Кальнофойським // Київська старовина. 2005. № 5. С. 117–127; Попельницька О. О. План Києва 1638 р. як джерело з історичної топографії // Спеціальні історичні дисципліни: питання теорії та методики. Вип. 12. К., 2005. С. 328–342.
- [23] Цит. по: Тимов Хв. Матеріали для історії книжної справи на Україні. С. 62. Здесь дано еще одно определение – «народъ православный Россійскій».
- [24] Verificatia niewinności: Y omylnych po wszytkiey Litwie y Białey Rusi rozsianych, żywot y uczciwe snego Narodu Ruskiego o upad przyprawić zrzadzonych nowin, pod miłościwą Pańską y Oycowską nawyższej y pierwszej po Panu Bogu narodu tego zacnego zwierzchności, y brzegu wszelkiey sprawiedliwości obronę, poddane chrześcianskie uprzątnienie. Wilno, 1621; цит. по: Архив Юго-Западной России (далее – Архив ЮЗР). Ч. 1. Т. 7. К., 1883. С. 279–344.
- [25] Obrona Verificaciey, od obrazу Maiestatu Krola Iego Miłości czystey: honor y reputację ludzi zacnych, Duchownych y Swiectskich zachowuiącey, przez script “Sowita wina” nazwany... Wilno, 1621; цит. по (переизданию): Архив ЮЗР. Ч. 1. Т. 7. К., 1887. С. 392.

- [26] *Krevza L.* Obrona jedności cerkiewney abo dowody którymi się pokazuje iż Grecka Cerkiew z Łacinską ma być ziednoczona (1617 r.) // Русская историческая библиотека (далее – РИБ). Т. 4. Кн. 1. СПб., 1878. Стб. 161.
- [27] *Копыстенский З.* Палинодия // РИБ. Т. 4. Кн. 1. СПб., 1878. Стб. 774.
- [28] *Яковенко Н. М.* Символ «Богохранимого града» у пам'ятках київського кола. С. 314. Многие из святых, которых отдельно упоминает Копыстенский (см. стб. 849–855) и память о которых важна была для «пробуждения», действительно связаны с Киевом.
- [29] Цит. по: *Голубев С. Т.* Киевский митрополит Пётр Могила и его сподвижники (Опыт исторического исследования). Т. 1. К., 1883. Приложение. № 38. С. 263–264.
- [30] См. анализ текста предисловия в: *Пелешенко Ю. В.* «Похвала Єрусалиму» Захарії Копистенського в контексті церковно-політичної ситуації в Україні у 20–30-х рр. XVII ст. // Могилянські читання – 2001. Збірник наукових праць. К., 2001. С. 153–161.
- [31] О конфессионализации П. Могила см., напр.: *Brüning A.* Confessionalization in the Slavia Orthodoxa (Belorussia, Ukraine, Russia)? Potential and Limits of a Western Historiographical Concept // Religion and the Conceptual Boundary in Central and Eastern Europe / ed. by Th. Bremer. London: Palgrave, 2008. P. 66–96.
- [32] Цит. по: *Тимов Хв.* Матеріали для історії книжної справи на Україні. С. 315 (№ 44).
- [33] См. принципиальные замечания относительно «реставрации» П. Могила в: *Пугачева Н. Т.* Идейно-политический смысл реставрационной деятельности Петра Могила // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. К., 1987. С. 132–140; *Plokhly S.* The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine. Oxford, 2001. P. 242–246.
- [34] Петр Алеппский, правда, передает с ошибками информацию о крещении княгини Ольги и князя Владимира. См. фрагмент из его дневника: Сборник материалов для исторической топографии Киева и его окрестностей. К., 1874. С. 56–92.
- [35] Там же. С. 72–74.
- [36] Следует отметить, что подобную (конфессиональную) трактовку истории Руси предложил еще З. Копыстенский в своей Палинодии. Для обоснования самостоятельности Руской Церкви он рассказывает о ее святых и иерархах, а также о деяниях видных представителей «презацного народа русского» (прежде всего князей), т. е. паствы основанной князем Владимиром церкви.
- [37] О концепции многоэтапного крещения Руси см.: *Синкевич Н.* «Повесть о поэтапном крещении Руси»: возникновение, эволюция и интерпретация сюжета в православных сочинениях первой половины XVII в. // Православие Украины и Московской Руси в 15–17 вв.: общее и различное. М., 2012. С. 209–227.
- [38] Прежде всего, авторы «ввели в историю» имена церковных иерархов (митрополит Михаил и первые епископы), с которыми князь Владимир якобы крестил Русь, а также указания на место крещения князя, его сыновей и киевлян. Кроме того, Владимиру приписано строительство ряда церквей, чего нет в древнерусских летописях, см. подробнее: *Затилюк Я.* «Перепрочитання історії» хрещення Русі князем Володимиром в історичній культурі ранньомодерної України // Україна в Центрально-Східній Європі. Вип. 14. К.: Інститут історії України, 2014. С. 85–95.
- [39] Цит. по сохранившемуся экземпляру издания в: Российский государственный архив древних актов. Ф. 381. Д. 1767. Л. 532 об.
- [40] Эта идея впервые обоснована в: *Ševchenko I.* The Many Worlds of Peter Mohyla // Harvard Ukrainian Studies. Vol. 8. No. 1/2. The Kiev Mohyla Academy: Commemorating the 350th Anniversary of its Founding (1632) (June 1984). P. 9–44.
- [41] Здесь можно вспомнить панегирики 1633 г. «Евфонии веселобринячей» и «*Mnemosyny sławy*», предрекавших, что П. Могила будет «славы православия доказывать».
- [42] Цит. по: *Тимов Хв.* Матеріали для історії книжної справи. С. 178 (№ 27).
- [43] Там же. С. 214.

- [44] Харламович К. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Т. I. Казань, 1914. С. 20–24; Опарина Т. А. Украинское духовенство и Московский патриархат в середине XVII в.: контакты и конфликты (вопрос об отношении к киевскому благочестию в русских церковных кругах, circa 1651) // Православие Украины и Московской Руси в XV–XVII вв.: общее и различное / под ред. М. Дмитриева. М., 2012. С. 232–266.
- [45] Подробный анализ челобитных см.: Затилюк Я. Київські посольства XVII ст. з «мощами» князя Володимира до Москви // Україна в Центрально-Східній Європі. Вип. 15. К., 2015. С. 170–176.
- [46] Кінан Е. Сприйняття московитами інших східних слов'ян перед 1654 роком (Порядок денний для істориків) // Російські історичні міти. К., 2003. С. 38–65.
- [47] В подобном духе отвечал Поссевино еще Иван Грозный, а по версии Степенной книги 1560-х гг. – апостол «прообрази в Руси самодержавное царское скипетроправление», см.: Усачев А. С. Степенная книга и древнерусская книжность времен митрополита Макария. СПб., 2009. С. 526–527. Следует упомянуть, как историю хождения апостола Андрея на Русь понимает Арсений Суханов. В своем «Прении с греками» (1649) на аргумент о единстве с ними на основе принятия от них веры он ответил так: «мы крещение изначала приняли от апостола Андрея, а не от вас [...] будучи в Цареграде апостол Андрей потом к нам пошел Черным морем; и мы крещение в тож время прияли от апостола, как и вы, а не от вас греков», цит. по: Малышевский И. И. Сказание о посещении русской страны св. апостолом Андреем // Владимирский сборник. В память девятисотлетия крещения России. К., 1888. С. 41.
- [48] В то же время московские печатные тексты не добавляют ничего нового к устоявшемуся с XIII в. тексту литургического поминания князя.
- [49] Как доносил в Москву грек Иоан Тафлары, С. Косов прислал своих послов на Варшавский сейм, чтобы сообщить, что им (православной митрополии) «с московскими людьми быти в соединении невозможно, и они того николи не хотѣли, а се де Москва хотят их перекрещиват», цит. по: Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России (далее – Акты ЮЗР). Т. 10. СПб., 1878. Док. № 17. Стб. 773.
- [50] Подробнее см., напр.: Лурье В. М. Русское православие между Киевом и Москвой. Очерк истории русской православной традиции между XV и XX веками. М., 2010. С. 173–185.
- [51] Посольский отчет Ф. Бутурлина см.: Акты ЮЗР. Т. 10. СПб., 1878. Стб. 252.
- [52] Анализ речи С. Косова см.: Затилюк Я. В. Давньоруська історія на службі у київських церковних ієрархів середини – другої половини XVII століття: політична риторика і статус митрополії // Український історичний журнал. 2012. № 6. С. 40–44.
- [53] Акты ЮЗР. Т. X. СПб., 1878. Стб. 724–725.
- [54] Цит. по факсимильному переизданию Синописиса (1681), в котором указаны разночтения первых двух изданий (1674 и 1678 гг.): Sinopsis, Kiev 1681. Facsimile mit einer Einleitung. Cologne, 1983. S. 399.
- [55] Это объясняет тот факт, что Синописис долго воспринимали как «киевскую историю», см.: Самарин А. Ю. Распространение и читатель первых печатных книг по истории России (конец XVII – XVIII в.). М., 1998. Если не принимать во внимание треть книги, повествующей о Куликовской битве, то она почти исключительно рассказывает о киевских князьях и основанных ими церквях. Омелян Прицак назвал Синописис кратким изложением киевской истории с обоснованием идеи исключительности Киева, вторящей Повести временных лет, см.: Pritsak O. Kiev and All of Rus': The Fate of a Sacral Idea // Harvard Ukrainian Studies. Vol. X. № 3/4. December 1986. P. 279–301. Впрочем, составитель Синописиса ПВЛ не использовал.
- [56] Ханс Роте считает, что основной задачей Синописиса было обоснование особого статуса Лавры в Русском государстве, соответственно – необходимость сохранения ее привилегий, см.: Rothe H. Einleitung // Sinopsis, Kiev, 1681. S. 42–63.
- [57] Sinopsis, Kiev 1681. S. 160–161.

- [58] Синопис, или Краткое собрание от различных летописцев. К., 1674. Л. 122.
- [59] Это программа максимум лаврского архимандрита Иннокентия Гизеля, благословившего издание Синописа. О его сношениях с Москвой подробнее см.: *Козут З.* Вплив політики на Інокентія Гізеля та видання кийівського «Синопису»: нове осмислення // Інокентій Гізель. Вибрані твори. У 3 т., 4 кн. К.; Львів, 2010. С. 9–30.
- [60] *Дмитриев М. В.* Киево-Могилянская академия и этнизация исторической памяти восточных славян (Иннокентий Гизель и Феодосий Софонович) // Київська академія. 2006. № 2–3. С. 14–31.
- [61] Так преосвященный объяснял свои действия в письме к митрополиту Иосифу Тукальскому, см.: Письма преосвященного Лазаря Барановича. Изд. 2-е. Чернигов, 1865. № 57. С. 67–70.
- [62] Информацию о восстановлении этих церквей см.: *П. Л. [Павел Лебединцев]*. Исторические заметки о Киеве (Возобновление Киево-Софийского собора в конце 17 в., св. Василия и Екатерины) // Киевская старина. Т. X. Октябрь 1884. С. 227–254.
- [63] Софийский собор начал возрождать еще Мефодий Филимонович, см.: *Эйнгорн В. О.* Сношения малороссийского духовенства с московским правительством. С. 246–248.
- [64] Тезисы были подношением воспитанников Киево-Могилянской академии (детей казацкой старшины Лизогубова и племянника гетмана Ивана Обидовского). Об их посольстве в Москву и неоправдавшихся ожиданиях см.: *Мухин Н.* Киево-Братский училищный монастырь. К., 1893. С. 111–112.
- [65] Описание гравюры см.: *Ровинский Д. А.* Подробный словарь русских граверов XVI–XIX вв. Т. 3. СПб., 1888. С. 1523–1532.
- [66] Это впечатление усиливается еще и тем, что у подножия киевских гор изображены военные баталии и переговоры о судьбе Киева, см.: *Затилук Я. В.* «Спадкоємці», «власники» та «охоронці» киево-руської спадщини в уявленнях мешканців Гетьманщини другої половини XVII століття // Український історичний журнал. 2011. № 5. С. 40–41.
- [67] Искусствоведческий анализ гравюры см.: *Степовик Д. В.* Леонтій Тарасевич і українське мис-во бароко. К., 1986. С. 159. № 5.
- [68] *Plochy S.* The Two Russias of Teofan Prokopovyc // *Mazepa e il suo tempo. Storia, cultura, società / a cura di Giovanna Siedina.* Alessandria, 2004. P. 333–366.
- [69] Цит. по: *Шевченко І. В.* Багатоликий світ Петра Могили // *Шевченко І. В.* Україна між Сходом і Заходом: нариси з історії культури до початку XVIII ст. Львів, 2001. С. 195–196.

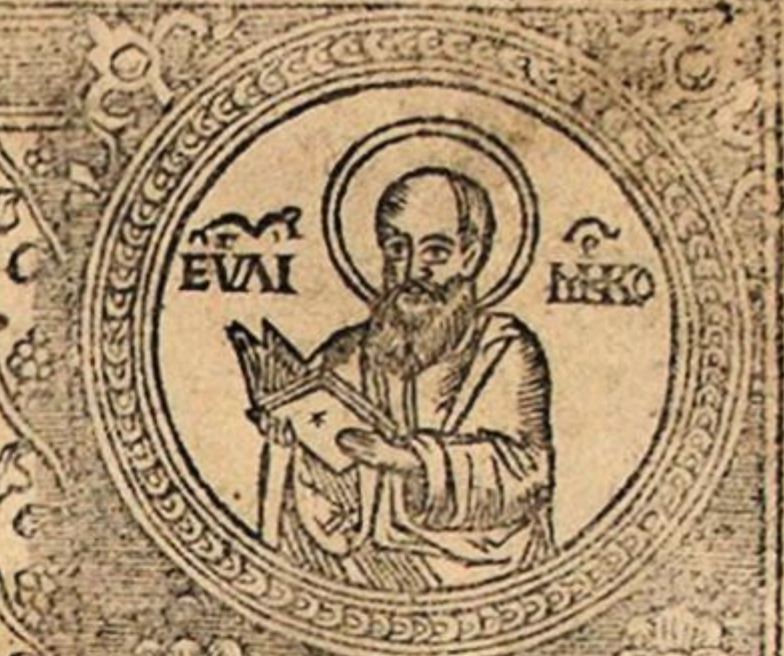


HA : 3.14%

РАД-
 ЛЕНЦЪ
 СЪ:

ДЛЕННЫ ТЫ НОВА, ИЗВЕДЕНА ВЪ ТРЕБЛЖЕНЕ. КСЛАТИЖЕ
 НОВЫН, БЕЛЫЙ ХЪ, БАСИЛЕ НАВНА, ВЪПІА: БЛВ СИН ГИ БИ Ш

ЛВНЦУ
УБ:



ΙΧΕΒΖΣΤΥΧΟΨΑΝΠΓΟ
ΙΩΑΝΝΑΖΛΑΣΛΟ

ΑΡΧΙΕΠΠΑ ΚΩΝ-
ΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΣΚΑΓΟ,

*Ex Bibliotheca Conventus Dobromilskij
 Ord. D. Basilij M. Doct. Eccl.*

ΒΕΣΕΔΥΝΑ ΔΕΑΝΙΑ
ΕΤΥΧΕ ΑΠΛΕ.

Β' ΚΙΝΟΒΙΝ, ΣΤΥΙΑ ΨΕΔΟΤΒΟΡΝΥΙΑ
ΚΙΒΕΚΙΑ ΠΕΤΕΡΚΙΑ ΛΑΒΡΥ, ΣΤΑΥΡΟΠΙΓΙΑ
 Αρχιεππα ΚΩΒΑΓΩ ΡΥΜΑ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΣ,
 Πατριάρχης Βουλγαρίας.

Β' ΑΓΓΟ, ΨΣΕΔΑΝΙΑ ΜΙΡΑ, ΖΡΛΒ.
ΑΨΒΠΑΡΑΓΕΝΙΑ ΓΑ ΙΕ ΧΑ, ΑΥΚΔ. 1624

ΣΑΥΑΠΕΤΡ

ΣΑΥΑΠΑΒΕ



ΠΕΨΕΡΑΣ ΑΝΤΕΣΑ

ΥΡΚΒ ΠΕΥΕΣ ΚΑ. Κ. ΨΣΠΕ. ΠΡ. ΒΥΑ

ΠΕΨΕΡΑΣ ΘΕΟΣΙΑ



Ил. 2. Титульный лист Бесед Иоанна Златоуста (Киев, 1624).



Ил. 3. Фрагмент карты Киева из Teraturgima lubo cuda, ktore byly tak w samym... Monasteyru... Kiiowskim A. Кальнофойского (Киев, 1638)



Д^а Любомирѣншаго К^уръ

АГАПѢТА ДІАКОНА,

Блаженнѣишемъ

и Благотѣишемъ

ЦАРЮ ЮУСТИНИАНУ:

Паче же всѣмъ Правению хо-
тащимъ на страстѣмъ царѣвобати.

ГЛАСИЗНЫ ПОУЧИТЕЛНЫ:
По Краегранесію Еллински Ислаженны.

Славѣнски же Прѣвѣе Напечатаны.

Въ Стои Великѣи Доброй

Дворѣ Печерской Кіевской

Таврописанъ стѣша Патриархи вселѣ:
Архип: Константинопольского Нова рѣм.

АГАПѢТА ДІАКОНА

БЛАДИМЕРЪ.

С. БОРИСЪ. М.

С. БОРИСЪ. М.

С. БОРИСЪ. М.

С. БОРИСЪ. М.

С. БОРИСЪ. М.

С. БОРИСЪ. М.

С. БОРИСЪ. М.

С. БОРИСЪ. М.

С. БОРИСЪ. М.

С. БОРИСЪ. М.

С. БОРИСЪ. М.

С. БОРИСЪ. М.

С. БОРИСЪ. М.

С. БОРИСЪ. М.

С. БОРИСЪ. М.

С. БОРИСЪ. М.

С. БОРИСЪ. М.

С. БОРИСЪ. М.

С. БОРИСЪ. М.

С. БОРИСЪ. М.

С. БОРИСЪ. М.

С. БОРИСЪ. М.

С. БОРИСЪ. М.

С. БОРИСЪ. М.

С. БОРИСЪ. М.

С. БОРИСЪ. М.

С. БОРИСЪ. М.

С. БОРИСЪ. М.

С. БОРИСЪ. М.

С. БОРИСЪ. М.

БѢЖИ. ОЛІА.

БѢЖИ. ОЛІА.

БѢЖИ. ОЛІА.

БѢЖИ. ОЛІА.

БѢЖИ. ОЛІА.

БѢЖИ. ОЛІА.

БѢЖИ. ОЛІА.

БѢЖИ. ОЛІА.

БѢЖИ. ОЛІА.

БѢЖИ. ОЛІА.

БѢЖИ. ОЛІА.

БѢЖИ. ОЛІА.

БѢЖИ. ОЛІА.

БѢЖИ. ОЛІА.

БѢЖИ. ОЛІА.

БѢЖИ. ОЛІА.

БѢЖИ. ОЛІА.

БѢЖИ. ОЛІА.

БѢЖИ. ОЛІА.

БѢЖИ. ОЛІА.

БѢЖИ. ОЛІА.

БѢЖИ. ОЛІА.

БѢЖИ. ОЛІА.

БѢЖИ. ОЛІА.

БѢЖИ. ОЛІА.

БѢЖИ. ОЛІА.

БѢЖИ. ОЛІА.

БѢЖИ. ОЛІА.

БѢЖИ. ОЛІА.

БѢЖИ. ОЛІА.

БѢЖИ. ОЛІА.



Ил. 4. Агапита, діакона... Царю Іоустініану главизны поучителны. Титульний лист (Київ, 1628).



Ил. 5. Парамифія, сиреч утѣшительныя молбы. Титульный лист (Київ, 1634). Рамка с изображениями киевских «мест памяти» скопирована с изданий Лавры 1620-х гг.



Ил. 6. Євхологионъ или Требникъ. Титульный лист (Киев, 1681).

[illegible][illegible]

А. М. Бовгиря

«Украина обоих берегов Днепра»: Гетманщина конца XVII – XVIII в. и дискурс единой отчизны

Самийло Величко – автор масштабного исторического произведения по истории Гетманщины, находясь в Правобережной Украине в составе военной экспедиции, так описывал свои впечатления от увиденного:

«проходя тогобочную иже от Корсуна и Бѣлой Церкви Малоросійскую Украину, потим на Волинь, в Княженіе Руское-ж до Льова, Замостя, Бродов и далѣй странствуя, видѣх многіе гради и замки безлюдніе и пустіе вали, негдись трудами людскими аки гори и холми висипаніе, и тилко звѣрем дивіим прибѣжищем и водвореніем сущіи. [...] Поглянувши паки, видѣх пространніе тогобочніе Україно-Малоросійскіе поля и розлегліе долини, лѣси и обширніе садове и красніе дубрави, рѣки, стави, ієзера запустѣліе, мхом тростіем и непотребною лядиною заросліе. И не всуе Поляки жалѣючи утрати Украины оная тогебочнея, раем свѣта Полского в своих унѣверсалах ея наричаху и провозглашаху; понеже оная, пред войною Хмельницкого, бысть аки вторая земля обѣтованная, медом и млеком кипящая. Видѣх же к тому, на розних там мѣстцах, много костей человѣческих, сухих и нагих, тилко небо покров себѣ имущих, и рекох во умѣ – кто суть сія. Тѣх всѣх, еже рѣх, пустих и мертвих насмотрѣвшись, поболѣх сердцем и душою, яко красная и всякими благами прежде изобиловавшая земля и отчизна наша Украиномалоросійская во область пустинѣ Богом оставленна и населници ея, славніе предки наши, безвѣстни явишася. Аще же и вопрошах о том многих людей старинних, почто бысть тако, из яких причин и чрез кого опустошися тая земля наша? То не единогласно отвѣщеваху ми, еден тако, а другій инако; и немошно мнѣ было совершенно з их не единогласних повѣстей информоватися, о паденіи и запустѣнніи оная тогобочніа отчизни нашея» [1].

Он записал это не ранее 1706 г. После периода полувековой истории, насыщенной событиями, получившими в историографии название Хмельниччина (1648–1657), а также гражданской войны (Руины) [2] наступила новая политическая реальность. Ее следствием стала ликвидация остатков казацкого самоуправления на Правобережье и его реинтеграция в состав Речи Посполитой. Традиция украинской государственности отныне была сосредоточена на Левобережье Днепра, где вплоть до конца XVIII в. существовали все ее атрибуты. Тем не менее противоположный берег Днепра продолжал оставаться частью единого «места памяти», аккумулировавшего в себе маркеры надрегionalной этнокультурной общности в пределах Гетманщины. Для казацкого летописца Правобережье все так же являлось «отчизной украиномалоросійской», «тогобочной отчизной», которую населяли некогда «предки наши». Это «место памяти» было связано в т. ч. с героикой войны, положившей начало украинской государственности, с местами битв, с городами, с мифом «земли обетованной», «медом и млеком кипящей». Но также с человеческими страданиями и мученичеством «малоросійского народа», сражавшегося за эту землю [3].

Главным «местом памяти» казацкой Украины оставалась «единая отчизна» [4]. С одной стороны, это категория политико-географическая, напоминающая об утраченной целостности государства Богдана Хмельницкого. С другой – в ней читается некий идеал, «золотой век» Украины, когда не было междоусобиц, а ее силы были консолидированы против внешнего врага, имея целью защитить «права и вольности» казацкие и веру православную.

Представление о единстве обоих берегов Днепра символизировало также единство «малоросійского козацкого народа», для которого политически разделенная Гетманщина была *своей* землей, общей землей. Его раскол, согласно авторам исторических нарративов

Гетманщины, а также многочисленным актовым документам той эпохи, имел трагические последствия для «отчизны», привел к упадку, запустению и братоубийству.

Следует отметить, что в системе территориальных представлений населения Гетманщины XVII–XVIII вв. существовали два уровня – идеальный и реальный. Согласно первому пределы своей земли приблизительно совпадали с территорией Киевской митрополии. Реальный же уровень был ограничен землями, на которые распространялась казачья юрисдикция [5].

Для авторов второй половины XVII – XVIII в. представления о единой Гетманщине как «месте памяти» скорее замыкались на территории автономии, закрепленной Зборовскими соглашениями 1649 г., т. е. на землях бывших Брацлавского, Подольского, Киевского и Черниговского воеводств, а также Запорожья. Обладание же иными землями – из наследия Рюриковичей – рассматривалось ими как идеальная перспектива.

Задачи данной статьи – проследить на основе нарративных и актовых источников Гетманщины второй половины XVII – XVIII в. возникновение и развитие представлений о единой Гетманщине как «месте памяти»; выяснить, какую коллективную идентичность оно утверждало и какие соподчиненные «места памяти» определяли его конфигурацию; проанализировать, как воспринималась утрата единства Гетманщины современниками Руины и более поздними авторами XVIII в., а также в чем они видели причины разобщения и кто в том повинен.

Утрата единства: причины и виновники

Причины раскола Гетманщины во второй половине XVII в. кроются, с одной стороны, в разногласиях среди ее военно-политической элиты – казацкого старшины, с другой – в заинтересованности соседних государств подчинить Гетманщину своему влиянию. Смерть Богдана Хмельницкого и отсутствие реального преемника на гетманскую булаву способствовали зарождению всех этих конфликтов и спровоцировали борьбу за власть среди его соратников. Избрание гетманом 16-летнего Юрия Хмельницкого и установление фактического регентства, а потом гетманства Ивана Выговского еще более усугубили ситуацию. Часть старшины во главе с полтавским полковником Мартыном Пушкарем, видевшим себя преемником Богдана Хмельницкого, подняла в 1658 г. восстание против Выговского. И несмотря на то что оно было подавлено, с этого времени противостояние в Гетманщине обрело характер перманентного противостояния в основном по линии «восток – запад» / «левый берег – правый берег». Дальнейшие события еще более углубили этот раздел. В 1659 г. Юрий Хмельницкий был повторно избран гетманом. Через год он разорвал союз с Москвой, подписав Слободищенский трактат с Речью Посполитой. В ответ на это царское правительство поддержало на контролируемом им Левобережье избрание на гетманство Якима Сомка. В 1663 г. после отречения Юрия Хмельницкого гетманом на Правобережье стал Павел Тетеря. На левом же берегу гетманская булава досталась Ивану Брюховецкому. Андрусовское перемирие 1667 г. между Польшей и Московским царством закрепило раздел Гетманщины: Левобережье Днепра осталось под московским протекторатом, Правобережье номинально вернулось под власть Речи Посполитой. В 1668 г. правобережному гетману Петру Дорошенко удалось на короткий период стать гетманом «обоих берегов Днепра», однако годом позже в силу обстоятельств он был вынужден покинуть Левобережье, передав власть своему наказному гетману Демьяну Многогрешному. Наступление московских войск, отсутствие военной помощи из Чигирина, капитулянтская позиция старшины – все это способствовало принятию Многогрешным московского протектората. В 1672 г. его преемником стал Иван Самойлович, которому после отказа Петра Дорошенко от гетманской булавы вновь на некоторое время удалось объединить государство. Дальнейшие события, военная, социальная и политическая ситуация на обоих берегах Днепра, а также заключение Вечного мира между Московским царством и Речью Посполитой (1686) окончательно закрепили раздел Гетманщины [6].

Смерть Богдана Хмельницкого для современников, а также авторов казацких исторических нарративов стала вехой – с нее начался период междоусобиц, прямым следствием которых была утрата единства государства, созданного Б. Хмельницким [7]. По мнению С. Величко, «Беда» и «Нужда» – ранее они терзали Польшу, но та справилась с ними / оправилась от последствий Потопа – перешли теперь в Украину: «тылко на Украину з Полци оніє двѣ сестри, Нендза и Беда, присовокупивши себѣ подобних свойствениц, привендровали и загостили; а губителными лѣкворами своими напоили народ наш Козако-Рускій, истинній, простодушній и правосердечній» [8].

Причины утраты единства и раздел единой Гетманщины представлялись как неизбежное наказание за грехи. «Откуда разделение царств и домов падение?» – вопрошает автор Летописи Грабянки. Отвечая на свой вопрос, он обращается к новозаветной традиции: «от похотей бывают брани, от браней разделяются царства и запустевают, глаголет апостол». Далее следует сюжет о разделении «царства Владимира» на «двенадцать княжеств», речь идет о междоусобицах, приведших в конечном итоге к разорению в результате монгольского нашествия, а затем к подчинению юго-западной Руси литовцам и полякам. Указанный фрагмент в начале главы «Како подпаде Малая Росія лядскому игу» предваряет тему раздела Малороссии и ее внутренних конфликтов. Подобные сюжеты мы встретим также в Летописи Величко и Кратком описании Малороссии [9].

Помимо метафорических образов «Беды» и «Нужды», ответственных за упадок и разобщение Гетманщины, авторы казацких летописей называют и конкретных виновников этого. Причем их интерпретация отличается от интерпретации современников. Они изображают раскол Гетманщины как общую трагедию единого народа, ответственность за которую несут обе противоборствующие стороны – «отчизны разорители» – от гетмана Ивана Выговского до гетмана Ивана Брюховецкого: «Тут зрѣте сины Малоросійскіи нещастье матки вашей и крайнюю погибель отчизни вашей: егда бо горделивіи и високодумніи тогдасніи козацкіи властолюбци и междоусобніи ратники, а отчизни вашей разорители и вас самих нещадніи губители, Виговскій и Пушкар Полтавскій исчезнуша, по них засѣ Хмелниченко и Сомко преїдоша; тогда третіи тим подобніи Гетмани и губители ваши, Тетера и Бруховецкій, народишася» [10], – писал С. Величко. Их безответственное правление, личные амбиции, отказ от компромисса / поиска согласия – «незгода» – привели к тому, что «приходило нам пустую и мертвую Малую Росію, матку нашу, полними слез оглядати очима...» [11].

В утрате единства, по мнению канцеляриста, повинны гетманы обеих сторон Днепра. Процесс разделения, по его мнению, начался с правления Ивана Выговского, преемника Б. Хмельницкого. Наравне со своим оппонентом Мартыном Пушкарем он способствовал «раздвоению Речи Посполитой Украинской» [12]. При них начался «внутреннего междоусобия и кровопролития великого огонь» [13]. Особый трагизм начавшейся гражданской войны усугублялся незавершенной войной с Речью Посполитой, «когда еще ни Украина от Поляков, а ни Поляки от Украины могли в домах своих, милой з покровними своими компаніи ужити, или сладким сном уснути, а ни вождельнного покою певними быти» [14].

Эту разорительную эстафету приняли от них гетманы обоих противоборствующих лагерей. Автор «Летописца Дворецких» также причиной всех бед считал личные амбиции отдельных гетманов, т. к. именно они ответственны за упадок Гетманщины и братоубийственную войну: «за лакомством многих и частых гетманов, що сами хотят быти властителями всей Україні» [15].

Таким образом, в нарративной казацкой традиции главная причина утраты единства – действия казацкой старшины. Хотя по природе своей и призванию должны были быть «зичливыми щиро отчизны нашей строителями и опекунами», они вместо этого, руководствуясь своими прихотями, действовали «безсовестно з немалым отчизне ущербом и народа свого християнского погублением». Вследствие этого «едина матка наша Малая Росія по обох сторонах Днепра тогда бывшая... пришла в раздрание и раздвоение», заключает С. Величко [16].

Современники же Руины во многом возлагали вину за нее и за раскол Гетманщины на внешних врагов. Иногда это деперсонифицированный, абстрактный «неприятель» / противник украинского единства. «Не радовались ли и не смеялись ли наши окрестные враги, когда мы кровь свою проливали...?» [17] – писал левобережный гетман Иван Брюховецкий в письме к новгородскому сотнику. Один из соратников его правобережного оппонента Петра Дорошенко наказной гетман Яков Лизогуб, обращаясь к жителям левобережного города Лубны, противопоставляет «народу нашему украинскому» «чужестранные народы», которые и обвиняет в бедах «отчизны». Сам Петр Дорошенко причину внутреннего конфликта, приведшего к расколу Гетманщины, также объяснял внешним фактором: «Ненавидящий добра душевны неприятель ищет якобы меж православными христианами любовь брацкую незгодю засмутити» [18]. И эти внешние враги были вполне конкретными – Московское царство и Польша, заключившие в 1667 г. Андрусовское соглашение, которое определяло раздел Украины по Днепру. Согласно Дорошенко, эти «две протекции» – Москва и Варшава, «которые в Украину нашу бедную пришли», – повинны в расколе [19]. Того же мнения придерживался и Иван Брюховецкий, в 1668 г. поднявший в Левобережной Гетманщине восстание против московских гарнизонов: Москва и Польша «постановили и присягою подтвердили Украйну отчизну нашу милую разоряти, пустошити». Из другого его документа следовало, что ранее враждовавшие между собой Москва и Варшава объединились ради общей цели: «Москали с нами хитро поступают, с ляхами помирять, с обеих рук, се есть московское и ляцкое, нас войско запорожское и весь народ христианский украинский выгубляти и Украйну-отчизну нашу до основания разорити постановили» [20]. Дабы оправдать выступление против московских воевод, Брюховецкий объявлял Москву не только инициатором раздела Гетманщины, но и вероотступницей, обвиняя в отходе от православия: «Сами приняли унию и ересь латинскую. Москва не руским, латинским письмом писати начала» [21].

В уже упомянутом выше письме к лубенчанам наказной гетман Яков Лизогуб также рассматривает Московское царство как главного виновника деления Гетманщины: оно «разоренья нам желает, чтоб одни одного резали». Он призывает соотечественников не уповать на чью-либо чужую протекцию, добиваясь восстановления единства: «а по-нашему плохому рассуждению пусть царь московский и король полский будут себе здоровы, а вам с нами меж собою для чего разнитса? Паче когда они монархами будучи, о успокоению государств своих договариваются меж собою, належит и нам не разнясь и единокупно всем о укреплении своих вольностей и успокоению своей отчизны Украины радется» [22].

Свое видение причин утраты единства Гетманщины в письме к правобережному гетману Петру Дорошенко изложил в 1667 г. киево-печерский архимандрит Иннокентий Гизель. Залог этого единства он видел во власти «росийских князей», при которых «народ русский верно работал, а между собой никаких раздоров не имел». После того как они лишились этой власти, начались раздробленность, упадок, завоевание земель русских чужаками. А надежда на возрождение появилась с протекцией московских царей – правопреемников князей древних русских. Фактически отказавшись от этой протекции после смерти Богдана Хмельницкого, «наш украинский народ вновь заченши между собою брань и несоюз» [23].

Определение причин, приведших к утрате единства Гетманщины, в текстах казацких летописей сводилось в целом к двум основным факторам – амбициям «своих» и проискам «чужих». Иными словами, речь шла об отсутствии согласия среди казацкой элиты, чем и воспользовался внешний противник. Угроза «малороссийскому казацкому народу», для которого единая Гетманщина – главное «место памяти», – воспринималась как угроза коллективному «мы».

«Заднепрье» – территория конфронтации

Внутренняя нестабильность Гетманщины – «незгоды» – как одна из причин ее раскола способствовала оформлению негативного образа «Заднепрья», который инструментализировали по обе стороны Днепра. Изначально этот топоним был лишен политических коннотаций, его

использовали в основном как название территории противоположного берега Днепра. Именно так он представлен в документах времен Б. Хмельницкого. В них отсутствуют какие-либо негативные коннотации в этой связи. Тогда вообще не было необходимости в политико-географических категориях, семантика которых выражала бы единство государства. Это единство воспринималось как данность. Однако через полвека в исторических нарративах начала XVIII в. такого рода разделительные маркеры становятся актуальными. Например, в Летописи Величко уже часто встречаются такие определения, как «Хмелницкій Гетман Войска Запорожского и всея Малоросійскія по обоих сторонах Днѣпра сущая Украины» [24]. Их целью было подчеркнуть факт единства отчизны в «золотой век» при Б. Хмельницком. Он контрастировал с наступившими междоусобицами. (А для поляков «Заднепрье» того времени – это Левобережье, собственно, часть Речи Посполитой, находящаяся в тылу врага [25].)

Акценты смещаются в текстах и документах времен Руины. Впервые в политическом смысле другой берег Днепра интерпретирован в универсале Ивана Выговского от 1658 г. В нем говорится о необходимости похода на «Заднепрье», дабы усмирить «бунтовщиков и своевольцев» [26]. В том же году в письме к царю гетман охарактеризовал волнения «за Днепром» как «домовую сваволю» [27]. То есть правобережные гетманы связывали утрату единства Гетманщины не с чем иным, как с бунтом и сепаратизмом Левобережья.

Каждая из сторон представляла свой набор аргументов, доказывающих правоту и обоснованность ее претензий на управление вверенной ей территорией, претендуя при этом на суверенную власть над обоими берегами Днепра.

Так, согласно цитируемому автором Летописи Величко документу, Петр Дорошенко, оспаривая свое право на власть в Гетманщине в целом, прибегал к историческим аргументам. Он считал себя правопреемником Богдана Хмельницкого: «Не з моего якого легкомислія того желалем, але з поведенія славного блаженної пам'яті антецессора моего, Богдана Хмелницкого, того порядку научилемся, и зичилем жеби, як за его гетманства, так и тепер за моего уряду, абы было единого стадо и один пастир». Притом «тогочасних гетманов» он обвинял в том, что те попрали «старое право Козацкое и порадоку Україно-Малоросійській», устоявшиеся не только при Богдане Хмельницком, но уже при Петре Сагайдачном и «иных древнѣйших Гетманах Козацких», ведь это они, его левобережные оппоненты, «многому междоусобствію и кровопролитію начальниками явились» [28]. В цитируемом в Летописи Величко письме к запорожцам от 1676 г. Дорошенко указывал на преемственность политики левобережных гетманов от Мартына Пушкаря до Ивана Самойловича – этих «заколотников и амбициантов тогочасних» [29]. Эти рассуждения о преемственности власти от Хмельницкого и его предшественников позволяли Петру Дорошенко определять собственный статус как «старожитный регимент», «стародревний сан гетманства», «стародревнее правление» [30].

У левобережных правителей были иные основания апеллировать к единству государства. В основе их политического кредо лежал концепт монарха-протектора, верховную власть которого Гетманщина добровольно признала на основе общей с ним (православной) веры, а также династической преемственности власти Рюриковичей. Ведь предки царя были русскими князьями, некогда владевшими этими землями [31]. Отсюда и встречающееся в документах определение Левобережья как «государской малоросійской страны», «сией пресветлого величества стороны» [32], «малоросійской отчины Его Царского Величества, преддверии до Великоросіи» [33]. В таком понимании именно правобережные гетманы выглядели нарушителями единства, поскольку «наследие Богдана» – единая Гетманщина – имеет смысл только под протекторатом православного московского царя, а не польского короля или какого-либо иного монарха.

Чтобы доказать обоснованность собственных претензий на объединение Гетманщины под своим началом, оппоненты – каждая из сторон – трудились над созданием негативного образа «Заднепрья» и правителей «того берега». Так, левобережный гетман Иван Брюховецкий клеймил Петра Дорошенко как «бусурманского гетмана» из-за его проосманской внешней политики [34].

А предположительный автор «Летописца Дворецких» Василий Дворецкий, киевский полковник и соратник Ивана Брюховецкого, характеризовал Ивана Выговского как «лядского духа гетмана» [35]. Яким Сомко и Мартын Пушкарь – левобережные лидеры – воспринимали Выговского как «ляха» и узурпатора. Он же в свою очередь считал их изменниками и бунтовщиками. Подобного рода хулы иногда распространялись и на простых обывателей противоположного берега. Так, Юрий Хмельницкий в 1660 г. в инструкции своим послам к польскому королю подчеркивал, что жители Правобережья более привержены вольностям, нежели «заднепряне», где «чинятся козни московские» [36]. Его преемник гетман Павел Тетеря также был не лучшего мнения о жителях «тогочной Украины». Он не доверял им, заявляя, что, притворившись друзьями, они могут напасть заедино с царем, «упрямство которого заразило заднепрцев» [37]. Он обвинял левобережных украинцев в «чинимых пагубах отчизне матке нашей» [38].

А левобережные гетманы основной акцент в оценке жителей другого берега Днепра делали на верности православию и царю. А посему обвиняли тех в отходе от истинной веры, измене своему монарху, а также идеалам, за которые боролся Богдан Хмельницкий, объявляли их «полскими людьми» [39] и приверженцами унии. Иван Брюховецкий, обращаясь к «заднепрским изменникам», взывал к их православию: «руское имя на себе носите, русью будучи, уклоняетесь к иноверию» [40]. В ответ с правого берега Днепра звучали упреки в предательстве «прав и вольностей», в добровольной склонности к «московскому рабству» [41].

«Заднепрье» в глазах левобережных лидеров – «враждебный берег». Оттуда пробираются «лазутчики» [42], «изменичьи города» [43], «чигиринская сторона». Там «чигиринская Украина», населенная «изменниками-черкасами», «лукавыми людьми тамосторонними», «заднепрскими изменниками» [44]. Полтавский полковник Григорий Витязенко в письме к гетману Ивану Брюховецкому жаловался на «злых и мерских чигринцов, яко псов украдающихся», имея в виду не жителей Чигирина, но всех правобережных [45]. Им он противопоставлял «сегосторонних жителей», «малоросиян».

Формирование негативного – с обеих сторон – образа «Заднепрья» имело под собой, скорее, полемическую подоплеку. Оно не вело, хотя предпосылки к тому были, к появлению на территории Гетманщины разнящихся устойчивых надрегиональных этнокультурных идентичностей. «Жители того берега» (в разных вариациях) – всего лишь ситуативный конструкт. Все равно речь шла, так или иначе, об исторически единых народе и его земле. А копившийся между ними негатив и все противоречия являлись только результатом разного видения путей и альтернатив восстановления былого единства. Каждый из оппонентов – гетманы Левобережной и Правобережной Гетманщины, а также их сторонники – выдвигал собственные аргументы, обосновывавшие его претензии на власть на своей территории, а также на верховенство по обе стороны Днепра в рамках единого государства. Без этого власть любого гетмана утрачивала львиную долю своей легитимности.

Дискурс воссоединения

Конфронтация между жителями Гетманщины обоих берегов Днепра отнюдь не исключала их общего стремления воссоединиться, восстановить ранее существовавшее – во времена Богдана Хмельницкого – единство. Оно было их главным «местом памяти», их «золотым веком». Чтобы «всі у едной купі зоставали и на том порядку были, як старий Хмелницкий учинил был», как писал автор «Летописца Дворецких». На возобновление «прежней любви» [46] выражал надежду и гетман Дорошенко, дабы «народ обеих сторон Днепра *по-старому* (курсив здесь и далее мой. – А. Б.) совокупился» [47]. В другом его документе звучит тот же тезис: «Обдаровал Господь Бог нашу упадающую Украину и соединились *к первой згоде* и любовного соединения брацкого обе стороны Днепра под стародавний регимент гетманства нашего» [48]. Та же риторика прослеживается и в левобережных текстах. Иван Брюховецкий в одном из своих универсалов подчеркивает важность возрождения былого единства: «Похотели со своей братиею *давнюю*

любовь, от которой мы за неприятельскою войною разлучены были, *обновити* и в братерский союз *вновь* прийти» [49]. Преемник Ивана Брюховецкого гетман Демьян Многогрешный рассчитывал, что Украина вскоре объединится и придет «*изнову* к своему существу» [50] или «*в первое* свое достояние» [51].

Другой основополагающей составляющей этого дискурса была тема согласия и примирения как основы достижения общеукраинского единства. В текстах современников его необходимость, с одной стороны, была предопределена исторически на основе самого прецедента ранее единого государства, с другой – преодоление междоусобицы рассматривалось как главное условие самого существования обеих частей Гетманщины и впредь. «Без той стороны мы не существуем как Войско Запорожское, равно как и та сторона без нас» [52], – писал Юрий Хмельницкий Станиславу Беневскому. Того же мнения был и Петр Дорошенко в письме к брацлавскому полковнику: «...что естли бы сия страна (храни Боже) последним чрез междоусобную недружбу имела быти довершена изменением, тогда за кем та сторона может, как ныне еще за нами употреблять безопаство» [53]. Наиболее драматично образ разъединенной Украины представлен в стихотворении из сборника «Аполонова лютня» черниговского архиепископа Лазаря Барановича. В нем автор обращается к Богу с мольбой о даровании Украине согласия и воссоединения, из-за отсутствия которого та тяжело болеет и погибает, а с нею страдает и гибнет ее народ – «русины» [54].

Еще один важный компонент этого дискурса – представления о едином украинском народе, политически разделенном в силу обстоятельств. Это сообщество мыслилось в категориях единой Гетманщины – «отчизны»; единого государства, которое еще не оформилось и за которое еще предстояло побороться. Гетманщина обоих берегов Днепра предстает в текстах как «Украина – отчизна всех нас», «вся Украина обопольных народов», «Украина – отчизна наша», «мать-отчизна» и др. Это общее в представлениях украинцев пространство населяет единая надрегиональная этнокультурная (как мы бы ее сегодня охарактеризовали) идентичность – «козацкий малоросийский народ». Историко-географическое пространство и населяющий его народ взаимосвязаны. Без единства народа, без прекращения междоусобиц и братоубийства не могла возобновиться целостность отчизны, которая, в свою очередь, выступала гарантом мира и согласия между теми, кто проживал в ее пределах. В текстах Гетманщины второй половины XVII в. понятие «народ» также часто коррелируется с политически разделенной территорией. Отсюда – народ «заднепрский», «тогосторонний», «тогобочный». Стараясь подчеркнуть эту разделенность, но при этом и взаимосвязь народа и занимаемых им земель, их авторы употребляли дефиниции «обопольные заднепрские народы» [55], «малоросийская земля обопольных заднепрских народов» [56] или «народ украинский по обоим сторонам Днепра» [57]. В договорных статьях 1692 г. между Крымским ханством и гетманом Петриком Иваненко встречается также необычная для того времени формулировка, выражающая неразрывную связь народа и его политической организации: «государство малоросийского народа» [58].

Территория не являлась единственным маркером, обозначавшим общность украинского народа. В документах Руины можно часто встретить определение «единый христианский народ» применительно к сообществу, проживавшему в Гетманщине по обоим берегам Днепра. Так, в уже упомянутом письме Петра Дорошенко к брацлавскому полковнику гетман особо акцентирует на нем внимание: «Желали есмы христианским сердцем, чтоб как сей стороны так и той, всякое безопаство тихомирного жития и целости общаго добра меж нашими обоими христианского народу странами как лучше укреплялось» [59]. В его же инструкции послам к польскому королю мы находим такой конструктор – «русский православный украинский народ» [60]. Об «украинском христианском народе, по том и по сем боку Днепра обретаемом», писал также в своем универсале 1668 г. и гетман-самозванец Петр Суховий [61].

Во многих текстах той эпохи лейтмотивом звучит родство «обопольных народов» на основе их общего происхождения: «единокровные братья», «заднепрские братья» [62]. В универсалах

гетманов-оппонентов Ивана Брюховецкого и Петра Дорошенко общность веры и происхождения украинцев явствует из формул «единоверная и единоутробная братия единой святой восточной церкви», «единого славного народа российского племени» [63], «росийский раздвоенный народ» [64]. Вопрос единства народа связан здесь и с понятием «отчизна». Например, в своем универсале Петр Суховий взывает к единству всей Украины, считает себя неотъемлемой частью «отчизны» и населяющего ее народа: «Отчего яко милую свою в ней же родихся, отчизну и вас всих единого плоду будучи» [65].

«Места памяти» единой Гетманщины

Саму Гетманщину утверждали и другие «места памяти». И в первую очередь – места славных сражений, города-резиденции гетманов, сами гетманы, символы их власти и государственности.

Авторы казацких летописей, написанных на рубеже XVII–XVIII вв., имели цель легитимировать государство Богдана Хмельницкого. Собственно, и названия некоторых казацких нарративов – «История презельной брани» (Летопись Грабянки), «Сказание о войне козацкой с поляками» (Летопись Величко) – свидетельствуют о конкретных ярких сюжетах, закрепившихся в исторической памяти Малороссии. Места основных сражений казаков – Пилявци, Корсунь, Збараж, Берестечко, Батог и др. – служили вехами / опорными пунктами, вокруг которых велось историческое повествование. Например, в Летописи Грабянки каждая из этих битв – важный эпизод *своей* истории, ему посвящено отдельное «сказание» с обязательной констатацией его предпосылок, причин, повода, развития, последствий. Летопись Грабянки включает в себя, например, «Сказание о первой брани козацкой на Желтой Воде», «Сказание о войне Берестецкой» и др.

Авторы казацких летописей постоянно апеллировали к одним и тем же «местам памяти». Например, к Пилявцам, Корсуню и Зборову (см., например, Летопись Грабянки), где казаки проявили особый героизм. А Берестечко, под которым они потерпели запоминающееся поражение, стало символом испытаний и одновременно стимулом для консолидации: «многоплодная зродила против ляхов козацкая матка, аки би и не было Берестечка» [66]. А анонимный автор даже приводит в 1693 г. аналогии с античностью: у него Хмельницкий – «русский Леонид» или Ганнибал, он пишет о «Збаражском Иллионе... Корсунских Фермопилах... Каннах Пилявецких» и др. [67]

Основными источниками казацких летописей были польские тексты XVI–XVII вв. В частности, значительная часть Летописи Грабянки, а также Летописи Величко там, где дано описание событий Хмельниччины, являются по сути компиляцией сочинения Самуила Твардовского “*Wojna Domowa*”. Казацкие авторы даже не изменили сюжетной канвы и содержательного наполнения текста. Как, в частности, писал С. Величко, «сенс Твардовского в нѣкоторих мѣсцех перемѣнялем, гисторіи еднак и дѣйствія военного истности не перемѣнилием» [68]. Но изменили оценочные характеристики и суждения, а также акценты. То, что для Твардовского было символом поражения и позора, для казацкого автора – «местом памяти», связанным с триумфом и гордостью, и наоборот. Впрочем, были и такие исторические нарративы, авторы которых старались вовсе не вспоминать событий, не добавлявших славы в казацкий пантеон. Речь идет, например, о некоторых стихотворных компиляциях середины XVIII в., подготовленных на основе Летописи Грабянки [69]. Их авторы умалчивали, опускали любые сведения о неудачах казацкого войска, оставляя в исторической памяти украинцев лишь ряд сплошных побед и триумфов.

Важным «местом памяти» в текстах XVII–XVIII вв. был Чигирин – гетманская резиденция. Он символизировал «золотой век» Гетманщины, руководимой Богданом Хмельницким, период государственного единства. Приведем в этой связи цитату из фольклора: «...ти, Чигирине, місто українне, не меншую славу Тепер в собі маєш, коли оглядаєш в руках булаву Зацного Богдана, мудрого гетьмана, доброго молодця, Хмельницького чигиринського давнього запорозця» [70]. По

убеждению авторов казацких нарративов, история Чигирина аккумулировала в себе ряд центральных событий, предопределивших кардинальный поворот в истории Украины. Например, именно чигиринский подстароста Даниил Чаплинский совершил набег на Суботов, родовое имение Хмельницких, что стало поводом для масштабной войны в Гетманщине. Также в Чигирине Богдан Хмельницкий совершил кражу у полковника реестровых казаков Ивана Барабаша королевской грамоты, даровавшей казакам права и привилегии, а также санкционировавшей их выступление против шляхты и магнатов. Здесь же умер основатель государства Богдан Хмельницкий: «Богдан Хмельницкій впаде в недуг, и нѣколикое в нем преживши время, а недокончивши махины военной з Поляками розчатою, dokonчил в Чигринѣ многотруднаго и многопечалнаго житія своего, зоставивши махину войны своим наслѣдникам, Гетманам Козацким, а Украинѣ всей по себѣ осиротѣлой немалій жаль» (см. Летопись Величко) [71]. Чигирин был резиденцией киевского митрополита Иосифа Нелюбовича-Тукальского, который здесь же и умер (при осаде города турками, согласно Летописи Величко, его «нетленно сущее» тело было чудесным образом вынесено из захваченного города [72]). Чигирин – это еще и символ украинской государственности, «старовечное столичное мисто Украинское и Гетманов Козарских» [73], «столица славних старовечных и боевых вождей и гетманов» [74]. Во многих документах второй половины XVII в. Чигирин именуется «столицей» / «стольным градом» [75]. Таким же статусом город был наделен и в более поздних нарративах XVIII в.

Возвращаясь к теме противостояния между двумя берегами Днепра, следует отметить, что и здесь Чигирин выступал важным «местом памяти», претендовавшим на особую роль в деле восстановления единства Гетманщины. Среди основных аргументов правобережных гетманов и их сторонников было владение Чигирином – «предковечной столицей козацкой». В Чигирине избирали гетмана. Это служило подтверждением его правомочности и давало ему основания утверждать высокий статус своей власти, основанный на «стародревнем регименте», «стародревнем гетманском сани» [76], а также ее преемственности непосредственно от основателя государства Богдана Хмельницкого (его столицей и резиденцией являлся Чигирин, в окрестностях Чигирина покоились останки Б. Хмельницкого). Другие гетманы, избранные не в Чигирине, слыли самозванцами и узурпаторами. В этом контексте интересен контраргумент левобережного гетмана Ивана Самойловича, направленный против Петра Дорошенко: «...а в Переяславе не токмо я, но и Юрий Хмельницкий и Выговский был там подтвержден, но и сам [Богдан] Хмельницкий покойный, будучи гетманом, договаривался с Царским Величеством о задержании целости отчизны нашей. Яко пред часы за давних времен и нынешних царства разные скипетра и державы многие на иншие места переносились, так и тут все за часами переменяется. Хотя б в Стародубе то сталося, то добре, токмо бы целость была Украины» [77]. Для Самойловича легитимность власти зависит не от места избрания гетмана или местонахождения его резиденции, но от целостности «отчизны» и санкции московского царя на ее поддержание. В этом контексте более значим для Самойловича не Чигирин, а Переяслав как символ союза с московским монархом.

Впоследствии, по версии Величко, Самойлович отомстил Чигирину, фактически позволив туркам взять город после длительной осады. В письме запорожцев к Самойловичу, цитируемом Величко, левобережный гетман прямо назван «погубителем Чигирина», а его неприязнь к городу объяснена его конфликтом с правобережным гетманом Петром Дорошенко: «...бо як там мѣла быти ку Чигирину Ваша пріязнь, где древняя ку нему-ж злоба вящшую имѣла силу; и ежели прежде на Дорошенка и Чигрин» [78].

Вместе с Чигирином компонентом нового мифа становится Суботов – владения Богдана Хмельницкого, доставшиеся ему от отца Михаила Хмельницкого, который в свою очередь получил их в дар от польского короля в награду за воинскую доблесть. Суботов – символ верности Хмельницкого и казаков королю и Речи Посполитой. Разорение хутора символизировало предательство поляков, презрение ими заслуг Богдана Хмельницкого перед

«отчизной», что вынудило казаков начать войну за свои права: «Чаплинскій одобрал от мене слободку мою Суботовку, моим старанем осаженную на кгрунтах за мои многіи праці и труди, в военных окказіях против непріятеля бѣсурмана, з ущербом здоровья и пролитом кровѣ, для общого добра корони Полской отправованіи» [79]. Суботов – место погребения Богдана Хмельницкого и его старшего сына Тимоша. «Могила Богдана» была осквернена Стефаном Чарнецким в 1664 г., который в ходе военного рейда внутрь Гетманщины захватил и разрушил Суботов, раскопал могилы Богдана Хмельницкого и его сына и выбросил их останки. В результате этого Чарнецкий стал в глазах казацких авторов осквернителем одного из главных «мест памяти» Гетманщины.

И для авторов исторических нарративов Гетманщины XVIII в. (к тому времени ограниченной восемью полками Левобережья Днепра), и для современников событий второй половины XVII в. государство, охватывающее оба берега Днепра времен Богдана Хмельницкого, продолжало оставаться общим и главным «местом памяти». Оно символизировало единство государства и свою землю. В основном с ним были связаны представления о едином украинском народе и его «местах памяти» как в раннее Новое время, так и в последующие периоды украинской истории. Утрата единства государственности рассматривалась как конец «золотого века», отступление от идеалов гетманства Б. Хмельницкого. Причины последующего раздела и междоусобиц XVII–XVIII вв. современники и потомки трактовали по-разному. Различия в подходах обусловили складывание по обе стороны Днепра конфронтационного образа «другого» – жителя «Заднепрья». Гетманы обоих берегов Днепра видели в своих визави антагонистов. В полемической риторике они прибегали к разного рода аргументам, включая конфессиональные. Символической границей раскола выступал сам Днепр, что, как мы видим, нашло свое отражение даже в семантике категорий противостояния. Дискурс конфронтации по умолчанию предполагал и дискурс воссоединения. Точкой отсчета для обоих был «золотой век» Гетманщины времен правления Богдана Хмельницкого. А главной помехой единству обоих берегов Днепра выступал внешний фактор, будь то поляки или москвиты. Он препятствовал воссоединению единого «украинского / малороссийского / братского» народа на его собственной территории. Украинский народ и его исконные земли воспринимались в Гетманщине в неразрывном единстве. Для украинцев как надрегиональной этнокультурной общности единое государство выступало основополагающим «местом памяти».

Гетманщину исторически конституировали ее собственные «места памяти», связанные преимущественно с событиями, относящимися ко времени становления казацкого государства и символизирующими его единство и героическое прошлое. Ставшие основой национального мифа, они оппонировали *чужим* историческим нарративам, нередко в своих построениях основываясь на них и отталкиваясь от них.

[1] Летопись событий в Юго-Западной России в XVII в. Тв. I–IV / сост. С. Величко. Т. I. К., 1848. С. 4–5.

[2] См. подробнее о происхождении и бытовании этого термина в историографии: *Чухліб Т.* «Руїна» як історичний та історіографічний термін: проблеми різночитання // Вісник Київського Національного університету ім. Тараса Шевченка. Історія. Вип. 3. К., 2013. С. 55–60.

[3] Кроме Летописи Величко тема «земли обетованной» присутствует также в одном из эпизодов краткой редакции Летописи Грабянки, где территория Гетманщины представлена «дарованной Богом» малороссийскому народу в награду и утешение за его страдания: «От бач, каждый русине и Украины матки твоей сыне, як Бог тебе любе. Из под лядской неволи освободиша, дал тебе полскую землю в користь яко жидам землю ханаанскую, которой уже обобравши ужитков

начатки, даждь славу Богу, а далее при помощи Божей поступай», см.: Літопис Г. Граб'янки. Літописець короткий / упоряд. В. Мойсеєнко. Житомир, 2005. С. 79.

- [4] О понятии «отчизна» в интеллектуальной традиции XVII–XVIII вв. см.: *Sysyn E. F. Fatherland in Early Eighteenth-century Ukrainian Political Culture // Mazepa and his time. History, culture, society. Alessandria, 2004. P. 39–53; Когут З. Від Гадяча до Андрусова: осмислення отчизни в українській політичній культурі. // Гадяцька унія 1658 року. К., 2008. С. 228–239; Таирова-Яковлева Т. «Отчизна» в представлениях украинской политической элиты середины XVII – начала XVIII в. // Вестник СПбГУ. Сер. 2. 2010. Вып. 4. С. 66–70; Багро С. О. Вітчизна Григорія Грабянки: міркування про поширення поняття козацької вітчизни в Гетьманщині у кінці XVII – першій половині XVIII ст. // Сіверщина в історії України. 2013. Вип. 6. С. 188–191; он же. Уявляючи козацьку вітчизну: територіальний аспект поняття (друга половина XVII – початок XVIII ст.) // Наукові записки НаУКМА. Історичні науки. 2015. Т. 169. С. 4–9.*
- [5] Когут З. Кордони України: територіальні візії козаків від гетьмана Б. Хмельницького до гетьмана І. Самойловича // Український історичний журнал. 2011. № 3. С. 50–73; Таирова-Яковлева Т. Представления о границах Украинского Гетманства у казацкой старшины середины XVII века // Canadian-American Slavic Studies. 2015. No. 49. P. 300–304; Бовгуля А. Представления о «своей» земле в исторических нарративах Гетманщины второй половины XVII–XVIII в. // Нарративы руси конца XV – середины XVIII в.: в поисках своей истории (=Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени. Кн. 2) / отв. сост., отв. ред. серии А. В. Доронин. М. 2018.
- [6] События гражданской войны (Руины) в Гетманщине во второй половине XVII в. основательно освещены в работах: Таирова-Яковлева Т. Гетьманщина у другій половині 50-х років XVII століття. Причини і початок Руїни. К., 1998; она же. Руїна Гетьманщини: від Переяславської ради-2 до Андрусівської угоди (1659–1667 рр.). К., 2004; Горобець В. «Волимо царя східного...». Український Гетьманат та російська династія до і після Переяслава. К., 2007.
- [7] Наиболее полно об атрибутах государственности Гетманщины второй половины XVII – XVIII в. см.: Український гетьманат. Нариси історії національного державотворення XVII–XVIII ст. У 2 кн. К., 2018.
- [8] Летопись событий в Юго-Западной России в XVII в. Т. II. К., 1851. С. 7–8.
- [9] Летопись гадячского полковника Григория Грабянки. К., 1854. С. 17–18; Летопись событий в Юго-Западной России в XVII в. Т. I. С. 19–22; Короткий опис Малоросії (1340–1776). К., 2012. С. 30.
- [10] Летопись событий в Юго-Западной России в XVII в. Т. II. С. 38.
- [11] Там же. С. 468.
- [12] Там же. Т. II. С. 8.
- [13] Там же. Т. I. С. 328.
- [14] Там же. С. 327–328.
- [15] Мыцык Ю. «Летописец» Дворецких – памятник украинского летописания XVII в. // Летописи и хроники 1984. М., 1984. С. 234.
- [16] Летопись событий в Юго-Западной России в XVII в. Т. II. С. 19.
- [17] Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. В 15 т. СПб., 1861–1892. Т. 7. СПб., 1872. С. 41.
- [18] Універсали українських гетьманів від Івана Виговського до Івана Самойловича (1657–1687). К.; Львів, 2004. С. 424.
- [19] Мицик Ю. «З документації Петра Дорошенка» // На пошану 80-річчя професора Теодора Мацьківа. Науковий збірник. К., 1999. С. 85–87.
- [20] Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. Т. 7. С. 40.
- [21] Там же. С. 61.
- [22] Там же. Т. 9. СПб., 1877. С. 183.
- [23] Там же. Т. 6. С. 229.

- [24] Летопись событий в Юго-Западной России в XVII в. Т. I. С. 80.
- [25] Памятники, изданные Киевской комиссией для разбора древних актов. Т. I. Ч. 2. К., 1898. С. 209–214.
- [26] Універсали українських гетьманів від Івана Виговського до Івана Самойловича (1657–1687). С. 89.
- [27] Источники малороссийской истории, собранные Д. Н. Бантыш-Каменским. Ч. I. М., 1858. С. 92.
- [28] Летопись событий в Юго-Западной России в XVII в. Т. II. С. 302–303.
- [29] Там же. С. 390–391.
- [30] Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. Т. 12. СПб., 1882. С. 121, 442.
- [31] Письмо И. Брюховецкого к царю (1665): «Полща дедичное панство себе над Малой Росией почитает, а Малая Росия крестом святым от святого предка вашего Царского Величества Владимира просветилась, а не от королей полских» (Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. Т. 5. СПб., 1867. С. 243).
- [32] Універсали українських гетьманів від Івана Виговського до Івана Самойловича (1657–1687). С. 619.
- [33] Там же. С. 330.
- [34] В ответ на эти обвинения Дорошенко апеллировал к историческим аргументам из времен Древней Руси: «еще до владения войскового», как обозначил ее сам гетман, когда «наши князи русіи в своем притеснении против неприятелей татар силы употребляли»; а также к недавнему прошлому – временам Богдана Хмельницкого, который вынужден был обратиться к «поганым татарам токмо по нужде, когда християне ляхи главным врагом стали», см.: Універсали українських гетьманів від Івана Виговського до Івана Самойловича (1657–1687). С. 120.
- [35] *Мыцык Ю.* «Летописец» Дворецких – памятник украинского летописания XVII в. С. 230–231.
- [36] Універсали українських гетьманів від Івана Виговського до Івана Самойловича (1657–1687). С. 172.
- [37] Там же. С. 223.
- [38] Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. Т. 5. СПб., 1867. С. 187–188.
- [39] Там же. Т. 6. С. 121. См. также: Письмо полтавского полковника Григория Витязенка – гетману И. Брюховецкому (Там же. Т. 6. С. 54).
- [40] Універсали українських гетьманів від Івана Виговського до Івана Самойловича (1657–1687). С. 302.
- [41] Там же. С. 243.
- [42] Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. Т. 4. СПб., 1863. С. 96.
- [43] Там же. Т. 6. СПб., 1869. С. 131.
- [44] Універсали українських гетьманів від Івана Виговського до Івана Самойловича (1657–1687). С. 264.
- [45] Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. Т. 6. С. 53.
- [46] Там же. Т. 8. СПб., 1873. С. 188.
- [47] Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. Т. 7. С. 142.
- [48] Там же. Т. 8. С. 6.
- [49] Універсали українських гетьманів від Івана Виговського до Івана Самойловича (1657–1687). С. 353–354
- [50] Там же. С. 484.
- [51] Там же. С. 462.
- [52] Памятники, изданные Киевской комиссией для разбора древних актов. Т. III. К., 1852. С. 426.
- [53] Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. Т. 12. С. 227.
- [54] *Баранович Л.* Суспільно політичні вірші 70–80-хх рр. XVII ст. // Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9 т. Т. 3. Кн. 2. К., 2001. С. 397.

- [55] Письмо И. Гизеля, киевопечерского архимандрита – Дорошенко, от 1667 г., см.: Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. Т. 6. С. 250.
- [56] Там же. С. 249.
- [57] Універсали Богдана Хмельницького. 1648–1657. К., 1998. С. 251.
- [58] Статті вічного миру із яснорозумним його милістю ханом і з усією державою кримською видільного київського та чернігівського князівства і всього запорозького городового війська і народу малоросійського // Ювілейний збірник на пошану академіка Дмитра Івановича Багалія. К., 1927. С. 744.
- [59] Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. Т. 12. С. 227.
- [60] Універсали українських гетьманів від Івана Виговського до Івана Самойловича (1657–1687). С. 388.
- [61] Летопись событий в Юго-Западной России в XVII в. Т. II. С. 86.
- [62] Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. Т. 7. С. 60.
- [63] Універсали українських гетьманів від Івана Виговського до Івана Самойловича (1657–1687). С. 309.
- [64] Там же. С. 120.
- [65] Летопись событий в Юго-Западной России в XVII в. Т. II. С. 86.
- [66] Летопись гадячского полковника Григорія Грабянки. С. 106.
- [67] К истории Киево-Могилянской академии. Панегирики и стихи Б. Хмельницькому, И. Подкове и арх. Лазарю Барановичу // Чтения в историческом обществе Нестора-летописца. Кн. 14. К., 1900. С. 11–16.
- [68] Летопись событий в Юго-Западной России в XVII в. Т. I. С. 6.
- [69] Научно-исследовательский отдел рукописей Российской Государственной библиотеки. Ф. 299. № 552. Л. 197–198 об. (*Плиска М. «Сказаніе о Малой Росіи и бедствіях ее бывших»* // Інститут рукопису Національної бібліотеки України. Ф. VIII. № 216/199 («Героїчні вірши о славных действиях запорожцев»)).
- [70] *Возняк М. Українські пісні й польські вірші з «Літописця» Єрлича* // Записки Наукового товариства ім. Т. Шевченка. 1931. Т. 151 (*miscellanea*). С. 195–205.
- [71] Летопись событий в Юго-Западной России в XVII в. Т. I. С. 88.
- [72] Там же. Т. II. С. 466.
- [73] Там же. Т. I. С. 455.
- [74] Там же. Т. II. С. 393.
- [75] Універсали українських гетьманів від Івана Виговського до Івана Самойловича (1657–1687). С. 185.
- [76] Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. Т. 12. С. 443.
- [77] Там же. Т. 12. С. 594.
- [78] Летопись событий в Юго-Западной России в XVII в. Т. II. С. 467–472.
- [79] Летопись событий в Юго-Западной России в XVII в. Т. I. С. 41.

Т. Г. Таурова

«Малая Росия» и «Украина» в историческом дискурсе Украинского гетманства конца XVII – первой четверти XVIII в.

Начать разговор об историческом дискурсе Украинского гетманства конца XVII – первой четверти XVIII в. следует с нескольких общих, но очень важных положений. Прежде всего следует отметить, что исследователи имеют дело, по сути, с совершенно разными, создававшимися зачастую с противоположными целями, источниками. С одной стороны, на территории Украинского гетманства составляли официальные тексты, которые мы назовем «политическими», с другой – тексты «для внутреннего пользования». В первом случае мы имеем

дело с доктриной, сформулированной для неких политических целей и не отражавшей взглядов элиты Гетманщины. Во втором речь идет о текстах, свидетельствовавших о подлинных настроениях в обществе. Официальные тексты были далеки от реальных взглядов, как и их терминология.

Кроме того, следует иметь в виду, что одни и те же термины могли в разных обществах использовать и даже понимать совершенно по-разному. Пример тому – «Малая Росия». Для украинской элиты это церковный термин применительно к территории православной киевской митрополии. Московская элита второй трети XVII – XVIII в. под «Малой Росией» понимала Украинское гетманство, точнее ту его часть, которая входила в состав Московского государства (в середине XVII в. это Украина обоих берегов, в начале XVIII в. – только Левобережье).

Наконец, немаловажно, но часто упускается из виду то обстоятельство, что поиск терминологии и исторических концепций со стороны различных авторов всегда отражал конкретные условия и зачастую довлел над автором. Яркий пример тому – Синописис (издан впервые в 1674 г.), задуманный и созданный, когда над Киевом и Киево-Печерской Лаврой нависла реальная угроза возврата их под власть Речи Посполитой по условиям Андрусовского перемирия.

Поиск термина, который бы отражал представление об этнокультурной идентичности жителей Украины, велся среди украинских писателей и полемистов еще со времен Речи Посполитой. Одним из них был «Роксолания» в противовес неоднозначному «Русь» (*"Ruthenia"*), который применялся в латиноязычных текстах (правда, в отношении Московского государства в них всегда использовали термин *"Moscovia"*). Именно он встречается в XVI в., например, у Станислава Ожеховского (Роксолания, сарматы-роксоланы) [1]. А Себастьян Кленович в 1584 г. написал поэму «Роксолания», посвященную войту Львова; в ней говорится о Киевщине, Галиции, Волыни и Подолии. Захария Копыстенский тоже писал: «правоверну Росию» населяет «народ роксоланский или народ российский».

На рубеже XVI–XVII вв. среди украинских авторов был популярен также сарматский миф. Причем украинское сарматское рыцарство включало в себя как казаков, так и шляхту [2].

Термин «Украина», доминировавший в польскоязычной литературе и украинских текстах XVI–XVII вв., сохранился и после присоединения Украины к Московскому государству в 1654 г. Правда, тогда в титулатуре российского царя появилась «Малая Росия». Это создает терминологическую путаницу. Дело в том, что, как мы видели, этот церковный термин в понимании просвещенной части украинского общества обозначал территорию, подвластную Киевскому митрополиту. Впервые титул «царя Великой и Малой Росии» в отношении Алексея Михайловича использовал Б. Хмельницкий в письме от 8 января 1654 г. (н. ст.) [3]. В Москве это охотно приняли и уже через месяц стали включать в официальные документы. Сделано это было с подачи находившихся тогда в Москве ученых киевских старцев Феодосия Василевича, Арсения Сатановского и Епифания Славинецкого [4], к советам которых прислушивался патриарх Никон. Однако в то время в Москве доминировала другая концепция, согласно которой Украина / Малая Русь состояла «из двух давних княжеств со столицами в Киеве и Чернигове» [5]. Царское окружение не хотело принимать украинскую трактовку термина «Малая Росия» исключительно как церковного. Как следствие в титулатуре царя появилось неожиданное «князь черниговский и киевский».

Так, получив официальный – хотя и расплывчатый в своем наполнении – статус, термин «Малая Росия» стал доминировать в официальных московских документах.

На фоне начавшейся в конце 1650-х гг. Руины – гражданской войны, де-факто и де-юре повлекшей за собой раскол Гетманства, – возникла необходимость переосмысления терминов, и, соответственно, поиска такого, который бы отражал единство идентичности населения «обоих берегов» Днепра. Притом чем больше проблем было у Украинского гетманства, тем активнее велся такой поиск. В этом смысле противопоставление себя польскому или московскому

историческим нарративам, т. е. «другому», являлось основой выработки *своего* нарождавшегося на ту пору национального нарратива.

В любопытнейшем документе «о границах града Киева и Киевского и Черниговского и Брянского», составленном в генеральной канцелярии Войска Запорожского в 1684 г., как синонимы звучали «роксоляне», «русь», «славяне» и «сарматы» [6]. Таким образом, в домазепинский период украинской истории единый термин еще не сформировался. Но уже через несколько десятилетий те же канцеляристы, а теперь авторы казацких хроник, определились с терминологией.

На протяжении XVII в. в ходе казацких восстаний и формирования украинской государственности в форме гетманства складывается собственная идентичность, имеющая четкие представления о *своих* границах и *своей* истории. Религиозный мотив (борьба за восстановление православной церкви) и политический (отстаивание «казацких вольностей», т. е. права на самоуправление собственными землями) становятся двигателями этого процесса. Представление об «отчизне Украинском гетманстве» приходит на смену представлению об «отчизне Речи Посполитой». Со временем приходит осознание необходимости противопоставления себя другим государственным образованиям, например Московскому государству.

На рубеже XVIII в. термин «Малая Россия» если и встречается в текстах, то с обязательной привязкой к Украине. Самоназвание «Украина» не только сохраняется, но ему теперь придается особое значение. Притом в конце XVII – начале XVIII в. уже не существовало единой Гетманщины, а Украина была юридически поделена между Россией и Речью Посполитой. «Украина» (или «Украина казацкая») обретает в этот период значение «места памяти».

Исследователей не должна вводить в заблуждение нарождавшаяся при Мазепе официальная концепция «Малороссийской отчизны», нашедшая широкое отражение в документах гетманской канцелярии. В своих универсалах начала XVIII в. Мазепа постоянно подчеркивал, что заботится об «отчизне нашей малороссийской» [7]. И даже перейдя на шведскую сторону и пытаясь объяснить этот свой поступок, Мазепа в своем знаменитом универсале к И. Скоропадскому от 30 октября 1708 г. также апеллировал к ней, «отчизне нашей Малороссийской» [8]. Тогда же он отправил универсалы и в города к казацкой старшине, заверяя, «что не для приватной своей пользы, но для общего добра всей отчизны и Войска Запорожского принял протекцию короля шведского» [9]. Несмотря на официальный характер этих документов в них видна попытка противопоставить «отчизну Малороссийскую» «великой России», в подчинении которой она в тот момент находилась.

При этом в неофициальных документах – например, в своей знаменитой «Думе» – Мазепа писал об Украине [10]. Вообще, в народных казацких думах речь идет единственно об «Украине» / «Гетманщине», а не о «Малой России».

Видимо, так было и в «простой мове». Так, Мазепа в разговоре с дьяком Б. Михайловым (как следует из статейного списка) в марте 1701 г. употреблял понятия «Малороссийский край» и «Украина» как синонимы [11]. А если верить Ф. Орлику, то Мазепа говорил ему про «отчизну бедную Украину» и «народ Малороссийский» [12]. В быту этноним «Украина» был настолько общепринят, что в начале петровского правления получил широкое распространение в т. ч. среди российской элиты. Например, мы найдем его в переписке Ф. А. Головина («если он от Украйны удалитца» [13]) и А. А. Матвеева («пройтить до Украйны» «иметь из Украйны») [14]. Да и у самого Петра I, который упоминает наряду с Малороссийским краем [15] и «Украину» тоже: «к Украйне»; «итить в Украину свою»; «итить на Украину» [16]. Жителей Украины Петр называет «черкасами» [17].

Украинский исторический дискурс эпохи Гетманщины / Украинского гетманства представлен прежде всего казацкими хрониками. Большинство из них достаточно поздние – скажем, времен Руины или гетманства Мазепы. Не будучи официальными документами, они могут дать больше

информации о том, какие самоназвания были близки образованной украинской элите в тот период – в период интенсивного осмысления собственной идентичности.

В казацком историческом нарративе доминирует «Украина». Связано это, на наш взгляд, с попытками просвещенной части казацкого общества подчеркнуть единство всей «прежней» Гетманщины, в т. ч. Правобережья. Трагедия раздела по Днепру была актуальна для поздней Руины, а особенно для мазепинского и постмазепинского периодов, когда раздел был уже оформлен «Вечным миром» и Прутским соглашением. Последняя попытка присоединить Правобережную Украину к Гетманству, предпринятая Мазепой в 1704–1705 гг., и сдача этой территории Петром I в 1712 г. стала тогда для многих настоящей трагедией. Авторы казацкого нарратива того времени, с одной стороны, стремились подчеркнуть обособленность «козако-русского народа», и отсюда идея его хазарского происхождения (Величко, Грабянко), а с другой – настаивали на единстве разделенных территорий. В этом смысле «Малая Росия», включенная в титулатуру московского царя, вступала в противоречие с казацким нарративом, так как обозначала исключительно Левобережную Украину.

Летопись Самовидца, автором которой был нежинский сотник Роман Ракушка Романовский, оперирует исключительно термином «Украина». Мы не найдем в ней «Малой Росии»; правда, в ней упомянута «Білая Русь». Притом «Украина» звучит в разных контекстах: «чего не звикла была Україна терпіти»; присяга царю «по усей Україні», «жебы Україна зоставати міла в тихости»; «Україна уся зостала за королем полским» [18]. Согласно Самовидцу, Украина простирается от Любара до Черкасс и включает в себя также Брацлавщину [19]. Левобережье и Правобережье заменены у него на «на том боку Дніпра» (Правобережье) и «на сем боку Дніпра» (Левобережье). Говорит он и про «Заднипря», т. е. Левобережье [20]. И даже использует прилагательное: «українським огласили гетьманом» [21].

Летопись Дворецких, написанная, согласно последним исследованиям, киевским полковником В. Дворецким в 1670-е гг. [22], также широко задействует термин «Украина»: «з усею Україною по обоих сторонах Днепра»; «по всей Украині» [23]. При чем отделяет Украину от Московского государства: «стали [...] заедно з Москвою вся Україна» [24]. Использует Дворецкий и термин «Заднепрье». На примере его летописи можно проследить, как в украинском историческом нарративе термин «Малая Росия» трансформируется из церковного в политико-географический. Под ним теперь стали понимать ту область, которая подчинена русскому царю. Только в отношении событий конца 1660-х гг. в летописи говорится, что воевода «в Малой Росії жителем незносные кривды и выдырства чинили». В данном случае этот термин используется с целью подчеркнуть, что речь идет не обо всей Украине, но только о территории, входящей в Московское государство.

«Хазарская теория». Постепенно в историческом нарративе Гетманщины нарастает все более острое противопоставление «козако-русского народа» – польскому «сарматскому» и «великорусскому».

Впервые идея «хазарского происхождения» украинских казаков была озвучена еще Яном Щасным-Гербудтом в 1613 г. в «Размышлении про народ руський» [25]. Востребована она была долго. В этой связи можно вспомнить «героические стихи» «Иоанн» (1784), в которых все еще фигурируют «казаки-хозары» [26].

Хазарский миф развил гетман-эмигрант Филипп Орлик. В «преамбуле» к своей знаменитой «Конституции» 1710 г. Орлик постулировал происхождение казацкого народа от хазар, отождествляя их с населением Киевской Руси: «вѣру святую православную восточного исповѣдания [...] народ валечный козацкій за владѣние еще каганов козарских в столицѣ апостольской Константинопольской просвѣщенный зостал» [27].

Хазарский миф представлен и в поздней казацкой летописи (первой четверти XVIII в.) Григория Грабянко [28].

В историографии ошибочно считалось, что другой известный казацкий летописец Самойло Величко к этому мифу не обращался. Однако хотя он и начал свою летопись с событий гетманства Петра Сагайдачного, а предысторию Украины не освещал, термин «козары» по отношению к украинским казакам использовал (см. «мужественные и богатырские Козары», «единая Малая Росія старовѣчная истая Козарская отчизна» и др.) [29]

Летопись Величко наиболее ярко отражает поиски в казацкой среде единого историко-географического термина, который бы утверждал ее идентичность. Выпускник Киево-Могилянской академии, войсковой канцелярист, сторонник казацкой государственности и «мазепинец» [30], Величко развивает понятие «Отчизна»: «Отчизна украиномалоросійская», «отчизна наша Малая Украина Малоросійская», «Отчизна казакоруская» [31], с болью и сожалением отмечая, что «отчизна ихъ Малая Росія роздѣлися» [32]. Собственно, идея летописи у него рождается под впечатлением от похода на Правобережье в 1705 г., в котором он принял личное участие и был поражен опустошениями в некогда процветавшем крае. Величко начинает свою работу еще до трагических событий 1708 г., а затем, вернувшись из плена, продолжает ее вплоть до 1725 г.

Величко использовал хазарский миф, но одновременно обращался к сарматскому, рассказывая о «волном шляхетском Савроматійском Козакоруском» народе. В его летописи часто звучат производные от «Украины»: «козаки украинские», «юнаковъ украинскихъ», «товариствомъ Украинскимъ», «давнихъ Украинскихъ и Козацкихъ правъ и волностей», «державцы украинские». Он пишет о народе «Украинскомъ Малоросійскомъ» и «Украино-Малоросійскимъ», «городахъ и селахъ Украинскихъ Малоросійскихъ».

Термины «Украина» и «украинский» неотъемлемы в барочной программе Величко. Это видно и из того, какие источники и как он использует, как komponует их в своем кодексе. Например, в «Устном слове Владислава Барабаша»: «всему нашему войску Запорожскому и цалому народу Украинскому». Величко зовет подняться «за плачущихъ и бѣдствующихъ отъ пановъ Поляковъ людей нашихъ Украинскихъ». Он слышит «отъ Поляковъ плачь и стенаніе, отцевъ и матерей, браттѣ и сестрѣ Вашихъ и нашихъ Украино-Малоросійскихъ, по обоихъ сторонахъ рѣки Днепра житіе свое имущихъ». И скорбит по «разораемой и погибающей Украинѣ и синомъ ея».

Для Величко Украина – «по обоихъ сторонахъ рѣки Днѣпра»; «розослалъ оніе по всей тогобочной Украинѣ, отъ Чигрина почавши; а на сю Днѣпра сторону». Описывая переговоры гетмана Остряницы с Крымом, он говорит: «ижъ всю Украину поддамо». Или в другом месте: «акъ они уже Украину дѣлили: одному Переяславль, другому Кієвъ, третьему Волинь». То есть речь идет и о Левобережной (Переяславль), и о Правобережной (Волинь) Украине.

Однако у Величко встречается и переходный термин «Украина малоросійская»: «отчизна наша Украиномалоросійская»; «начальствовали въ Украинѣ малоросійской надъ козаками реестровими, комисарѣ лядскіе и полковники»; «проходя тогобочную иже отъ Корсуна и Бѣлой Церкви Малоросійскую Украину, потимъ на Волинь, въ Княженіе Руское-жъ до Лвова, Замостя, Бродовъ». Он сокрушается об опустошении Правобережья: «пространніе тогобочніе Украино-Малоросійскіе поля и розлегліе долини, лѣси и обширніе садове и красніе дубрави, рѣки, стави, ієзера запусѣліе, мхомъ тростіємъ и непотребною лядиною заросліе».

Окончательную формулу мы найдем в начальной части Летописи Величко. Она была написана 1725 г., т. е. уже по завершении работы над основным текстом [33]. Там он говорит об «Украинѣ, власной предковѣчной отчизнѣ Нашой». Эту формулу он заимствует из письма гетмана Петра Сагайдачного к польскому королю Сигизмунду III.

Идеи казацкой старшины, нашедшие свое отражение в казацкой летописной традиции, ярко подтверждают изобразительные и художественные произведения того времени. Так, на гравюре И. Щирского «Всенародное торжество» (1708) Украина представлена в виде одетой в порфиру

коронованной девы, которая просит покровительства у митрополита киевского Иосифа Краковского [34].

В целом интенсивное осмысление наполнения термина «Украина» именно в этот период неудивительно. Украинское барокко, достигшее своего расцвета в правление гетмана Мазепы, способствовало активным поискам этносоциальной самоидентификации украинской элиты, формированию ее менталитета. Это отразилось и в историческом дискурсе Украинского гетманства. К самоназванию «Украина» – центральному во всем дискурсе – обращаются многие авторы. Здесь следует упомянуть и неизвестного автора казацко-украинской пьесы «Милость Божия» (1728), написанной в ознаменование восстановления гетманского правления. Главная героиня пьесы – Украина, а среди действующих лиц – «діти українські» [35].

Таким образом, в историческом дискурсе Украинского гетманства конца XVII – первой четверти XVIII в. центральное место занимал сам термин «Украина». Он свидетельствовал о стремлении казацкой элиты к объединению Гетманства и присоединению к нему Правобережья. «Малая Росия» звучала только в официальных текстах, да и то применительно к Левобережью или же в сочетании «украиномалоросийский».

[1] Яковенко Н. Дзеркала ідентичності. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – початку XVIII століття. К., 2012. С. 14–15.

[2] Лескинен М. В. Мифы и образы сарматизма. Истоки национальной идеологии Речи Посполитой. М., 2002. С. 144.

[3] Воссоединение Украины с Россией. Т. III. № 225. М., 1953. С. 516.

[4] Харлампович К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Т. I. Казань, 1914. С. 120–121.

[5] Плохій С. Наливайкові віра: Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. К., 2005. С. 346.

[6] РГАДА. Ф. 229. Опись 1. № 90. Л. 14–15.

[7] Архив СПбИИ РАН. Ф. 63. Карт. 16. № 167.

[8] Источники малороссийской истории, собранные Д. Бантыш-Каменским и изданные О. Бодянским. Кн. 2. М., 1858. С. 173.

[9] Письмо Орлика – Стефану Яворскому // Субтельний О. Мазепинці. Український сеператизм на початку XVII ст. К., 1994. С. 181.

[10] Источники малороссийской истории. Ч. 2. С. 110.

[11] Там же. С. 31.

[12] Письмо Орлика. С. 169–170.

[13] Письма и бумаги императора Петра Великого. Т. VIII. В 2 вып. Вып. 2. М., 1951. С. 821.

[14] Там же. С. 839.

[15] Там же. Вып. 1. М., 1951. С. 21.

[16] Там же. С. 44, 70, 72, 36.

[17] Там же. С. 36.

[18] Літопис Самовидця / підг. Я. І. Дзиря. К., 1971. С. 46, 67, 75, 83.

[19] Там же. С. 92.

[20] Там же. С. 84.

[21] Там же. С. 87.

[22] Мыцык Ю. А. «Літописец» Дворецких – памятник украинского летописания XVII в. Летописи и хроники. М., 1984. С. 219–234; Флоря Б. Н. О формировании идеологии украинской элиты во второй половине XVII в. // *Studia Slavica et Balcanica*. 2014. № 1. С. 163–170.

[23] Мыцык Ю. А. «Літописец» Дворецких. С. 228–229.

[24] Там же. С. 229.

- [25] Z dziejów Ukrainy. Księga pamiątkowa ku czci Włodzimierza Antonowicza, Paulina Święckiego i Tadeusza Ryłskiego / wydana staraniem dr. J. Jurkiewicza, Fr. Wolskiej, Ludw. Siedleckiego i Wacława Lipińskiego. K., 1912. S. 92–96.
- [26] Українська література XVIII ст. Поетичні твори, драматичні твори, прозові твори. К., 1983. С. 76.
- [27] *Орлик Пилип*. Конституція, маніфести та літературна спадщина. Вибрані твори / В. Яременко (кер. проекту), М. Трофимук (упоряд. і прим.), В. Шевчук (упоряд. і прим.). К., 2006. С. 77.
- [28] Hryhorij Hrabjanka's The Great War of Bohdan Xmel'nyčkyj / ed. I. Lutsenko. [Cambridge (Mass.)]: Ukrainian research Institute of Harvard University, 1990. P. 301–306.
- [29] *Величко С.* Летопись событий в Юго-Западной России в XVII в. Т. 2. К., 1851. С. 83, 348.
- [30] *Таурова-Яковлева Т. Г.* К биографии автора казацкой летописи Самойла Величко // *Studia Slavica et Balcanica*. 2016. № 2. С. 76–88.
- [31] *Величко С.* Летопись событий в Юго-Западной России в XVII в. Т. I. К., 1848. С. 54; Т. 2. К., 1851. С. 541, 238.
- [32] Там же. Т. 2. С. 332.
- [33] Подробнее об этом см.: *Таурова-Яковлева Т. Г.* К вопросу о структуре и источниковой базе летописи Самойло Величко // *Славяноведение*. 2019. № 2. С. 11–24.
- [34] *Степовик Д.* Українська гравюра бароко. К., 2013. С. 21.
- [35] Українська література XVIII ст. С. 312, 317.

Л. Б. Сукина

Борьба с иноземными завоевателями как «место памяти» Московской Руси в иконописи XVII в.

В тяжелые периоды своей истории государства и народы начинают особенно остро нуждаться в опоре на свое славное прошлое, «заверенное» в событиях, зафиксированное в текстах, формализованное в публичных церемониях, «запомненное» в артефактах, изображениях, памятниках, мемориальных постройках [1]. В основе памяти о прошлом Московской Руси XVII в., если воспользоваться терминологией О. Г. Эксле и других немецких медиевистов, были *memoria* (литургическая и профанная память об умерших предках) и *fama* (слава рода) [2]. Она соединялась с тем, что Я. Ассман назвал «культурной памятью» и определил как «форму передачи и актуализации смысла культуры», управляющего поведением и восприятием общества в его специфических интеракционных рамках и подлежащего запоминанию и повторению из поколения в поколение [3]. Эта *memoria* и культурная память базировались не на генетических связях, а на групповой самоидентификации – осознании людьми принадлежности к определенному сообществу, объединенному взаимными обязательствами, общим родом деятельности, представлениями о долге, обыденным и возвышенным целеполаганием [4].

В начале XVII в. Московская Русь получила травмирующий опыт Смуты, которую в книжности первой половины этого столетия часто преподносили также как нашествие на православную русскую землю иноверных «польских и литовских людей» и перешедших к врагу «русских изменников» [5]. Последующие десятилетия страна почти непрерывно воевала с Польшей, Швецией, Турцией. В этих войнах на стороне ее противников нередко участвовало Крымское ханство, традиционно ассоциировавшееся в массовом сознании с многовековой азиатской угрозой. В этих условиях противостояние внешнему врагу было для населения Московской Руси одной из консолидирующих идей, что, в свою очередь, формировало интерес к событиям военного прошлого, актуализировало их в коллективной памяти.

Визуализация «мест памяти» о громких победах и горьких поражениях известна ранней европейской (и не только) культуре (вспомним, например, знаменитый гобелен из Байё со сценами начала завоевания Англии и битвы при Гастингсе). Однако устойчивая традиция

увековечения своей героической истории в назидание современникам и потомкам стала формироваться в XV в. Сначала во Флоренции, постоянно отстаивавшей свою самостоятельность, политические и экономические интересы в военных конфликтах (вспомним три картины «Битва при Сан Романо» Паоло Уччелло, несохранившиеся фрески в палаццо Веккио «Битва при Ангиари» Леонардо да Винчи и «Битва при Кашине» Микеланджело и др.). А к XVII в. запечатлевать сражения, штурмы крепостей и другие военные события «на память» в картинах, гравюрах, скульптурных барельефах было в Европе уже привычным делом.

Но в православной культуре Московской Руси XVII в. опыт европейского ренессансного и барочного светского искусства еще не мог быть воспринят и использован в полной мере. Конфессиональная доминанта по-прежнему определяла формы интерпретации и мемориализации прошлого. До начала реформ Петра I продолжала действовать утвержденная Стоглавым собором 1551 г. норма, согласно которой главным видом изобразительного искусства оставалась иконопись, ориентированная на воспроизводство образцовых произведений «пресловущих» византийских и русских изографов прошлых веков [6]. Светская и церковная власть, как и сами иконописцы, были ограничены в своих возможностях рамками религиозной иконографии, в которой желания и фантазия заказчиков и авторов сдерживались необходимостью не отступать от религиозных канонов.

Собственный опыт визуализации прошлого был на Руси невелик. Его распространению способствовало именно решение Стоглавого собора, одобрявшее изображения не только святых, но и обычных людей «всяких чинов» в сценах евангельской и церковной истории, в частности «неверных» и инородцев «ото всѣх язык» [7]. Исторические сюжеты, в т. ч. батальные сцены, обычно включали в XVI–XVII вв. в циклы книжных миниатюр [8]. Наибольший интерес в этом отношении представляет Лицевой летописный свод с его более чем 10-ю тысячами иллюстраций, посвященных русской истории [9]. Но повествовательный характер художественного языка и множество «суетных» деталей миниатюр Лицевого свода препятствовали перенесению этих композиций на иконы.

Вероятно, как попытку увековечения «места памяти», связанного с венчанием на царство Ивана IV и походами на Казань, можно рассматривать иконы середины – второй половины XVI в. «Благословенно воинство небесного царя» (Церковь воинствующая). Однако их сюжет до сих пор представляет загадку для исследователей [10]. Использованию в дальнейшем их иконографии как образцовой препятствовал аллегорический характер композиции, вступавший в противоречие с постепенной, но неуклонной рационализацией восприятия событий прошлого в Московской Руси XVII в. [11]

В XV–XVII вв. получил популярность иконописный сюжет «Чудо от иконы Богоматери Знамение», в основе которого лежало историческое событие XII в. – осада Новгорода войском под предводительством суздальского князя Мстислава Андреевича, сына Андрея Боголюбского. Первоначально сведения о чудесном спасении Новгорода от разорения суздальцами, предположительно, сохранялись в устной памяти новгородцев. В середине XIV в. было написано «Слово о знамении Святой Богородицы». В XV в. описание этого события вошло в русские летописи. В 1430-е гг. Пахомием Логофетом были составлены «Воспоминание о знамении», «Служба знамению» и «Слово похвальное знамению». В XVI в. «Слово о знамении» вошло в Степенную книгу и Лицевой летописный свод (Лаптевский том). В XVII в. в нескольких новых редакциях «Слово» было широко распространено в Новгородской земле [12]. Это чудо стало «местом памяти» новгородцев в период их борьбы с Москвой, наследницей Суздальской Руси, за политическую самостоятельность.

Все ранние и наиболее известные иконы, написанные на сюжет «Слова», связаны своим происхождением с Новгородом [13]. Изображения на них, как правило, делятся на три регистра. Вверху представлены сцены молитвы новгородцев перед иконой Богородицы возле церкви Спаса Преображения на Ильине улице и перенесения ее «на острог», к защитникам города. В среднем

регистре изображены переговоры враждующих сторон перед сражением и обстрел суздальскими конниками иконы, стоящей на прясле городской стены. В нижней части – победа новгородцев над суздальцами. Несмотря на актуальный для XVI–XVII вв. мотив Богородичного заступничества эта иконография не получила распространения и развития за пределами Новгородской земли, так как явно была связана с конструированием почти исключительно регионального «места памяти» [14].

По целому ряду причин само по себе любое историческое событие не могло стать в Московской Руси центральным сюжетом иконы, создание которой было бы связано с увековечением памяти о прошлом в той его трактовке, которая бы вызывала общую заинтересованность власти и населения. Но распространение в XV–XVII вв. так называемых житийных икон, в которых сакральное изображение на среднике иконной доски окружала своего рода рама, поделенная на прямоугольные клейма с повествовательными композициями, давало возможность для мемориализации эпизодов, важных не только для прославления святых, но и для формирования общего исторического сознания православного люда. В XVII в. этот тип изображений сюжетно обогатился за счет появления Богородичных икон с «чудесами» и «историей образа». Такие иконы, согласно информации храмовых описей, помещались в нижнем, местном, ряду иконостаса, в отдельных киотах у стен и столпов храма. В силу этого они были доступны для обозрения и композиции клейм постепенно становились все более подробными, а их нравоучительная функция усиливалась.

Уже во времена Ивана Грозного получили распространение житийные изображения святых воинов – Георгия Победоносца, Федора Стратилата и Димитрия Солунского. Эти святые были не только тезоименными членам царской семьи (брату и сыновьям Ивана IV), но и воплощали в своих образах идеал христианского воина, храброго в бою и твердого в вере. Святых воинов – покровителей членов княжеских родов – часто изображали на иконах еще домонгольского времени, но только в Московской Руси иератические образы святых воинов на средниках дополнились клеймами с рассказами об их деяниях, среди которых не последнее место занимали сюжеты сражений со змеем-дьяволом и язычниками.

В XVII в. после Смуты, с началом сближения с Западной Европой, в установках власти и населения происходит рационализация образов противника и воинского подвига. Росту «исторического» самосознания в дальнейшем способствовали присоединение земель западной и юго-западной руси и последовавший за этим интенсивный культурный трансфер идей и знаний.

В литературе и публицистике, и тем более в иконописи XVII столетия, образ врага по-прежнему рассматривался сквозь призму православной веры. Но теперь это были не символические изображения воплощенного зла, безбожные «агаряне», «неверные» и некие представители «иных языков», а персонажи, наделенные конкретными этноконфессиональными характеристиками: «латыняне» немцы, литва и шведы, язычники и магометане-азиаты.

Военные события XVII в. подробно описаны в литературе того времени, начиная с «Псковской летописной повести о Смутном времени» и «Сказания Авраамия Палицына об осаде Троице-Сергиева монастыря» и заканчивая «Повестью об Азовском осадном сидении Донских казаков». Но в отличие от уже упоминавшегося взятия Казани в 1552 г. они не нашли своего воплощения в изобразительном искусстве, что называется, по свежим следам, так как не были еще вполне осмыслены в ракурсе благочестия.

В иконописи первых десятилетий XVII в. актуализируются сюжеты военной истории Руси преимущественно периода монгольского нашествия. Эти события были к тому времени уже адаптированы, встроены в агиографические памятники в виде «новых» чудес древнерусских праведников и якобы недавно выявленных преданий и фрагментов летописных рассказов. Это позволяло, как отмечал еще В. О. Ключевский, «изобразить деятельность святого в связи с другими историческими явлениями его времени» [15].

Сюжетами из русской батальной истории XIII в. спустя 400 лет дополняли традиционные житийные циклы на иконах прославленных подвижников православной веры. Они призваны были воскресить и сохранить память о том далеком времени, когда Русь, согласно сконструированной в книжности XVII в. «исторической» концепции, оказалась между двумя враждебными ей силами – монголами и латинским Западом. Такие дополнения были особенно распространены в иконописи Поволжья, города которого – Ярославль, Кострома, Нижний Новгород и др. – были захвачены самыми драматическими событиями Смуты, а их население оказалось в ситуации, близкой к той, что сопровождала татарские набеги почти 400-летней давности. Поволжье активно участвовало в восстановлении русской государственности, а местные служилые и торговые люди поддерживали укрепление царской власти при первых Романовых.

Иконопись поволжских городов успешно развивала «повествовательное» направление в искусстве. Житийные иконы ярославских и костромских писем отличались большим количеством клейм, которые нередко располагались в два ряда вокруг средника с изображением святого. Иконописцы демонстрировали высочайший уровень «мелочной работы», размещая в каждом клейме сложные многофигурные композиции, в т. ч. на «исторические» сюжеты.

К этой иконописной традиции принадлежат иконы «Александр Невский в житии» из московского Покровского собора [16], в клеймах которой мы обнаружим сцены Ледового побоища на Чудском озере, а также «Князя Василий и Константин в житии» со сценой «битвы на Туговой горе» (или со сценой «взятия Ярославля татарами в 1238 г.») [17]. Иконы датируются, соответственно, началом и первой половиной XVII в. Несмотря на свое последующее местонахождение в Москве, икона «Александр Невский», скорее всего, также была писана в Ярославле. С. И. Масленицын усматривал ее несомненную стилистическую близость с уже упомянутой иконой «Князя Василий и Константин», которая имела большое значение для дальнейшего развития ярославской школы иконописи [18].

Иконография житийной иконы Александра Невского ориентирована на вторую, более пространную, древнерусскую редакцию его жития, известную по списку конца XV в. (*ил. 1*). В ее состав кроме традиционного владимирского текста XIII в. включено новгородское «Сказание о князе Александре», помещенное в Новгородской Софийской летописи 1448 г. под 1240–1243, 1251 и 1262 гг. [19] Именно во второй редакции кроме описания Невской битвы, аналогичного владимирскому варианту жития князя, приводится и рассказ о Ледовом побоище. В нем победа Александра Невского над крестоносцами, называвшими себя «божьими рыцарями», возведена в ранг библейского подвига во имя торжества истинной веры: «И бились месяца апреля 5, в день похвалы Святой Богородице. И здесь же прославил Бог Александра перед всеми полками, как Иисуса Навина у Иерихона» [20]. Псковские священнослужители, встречая войско князя возле стен города, возносили ему хвалу, опять же апеллируя к ветхозаветной истории: «Помог Ты, Господи, кроткому Давиду победить иноплеменников и верному князю нашему силою креста освободить город Плесков от иноязычных, от иноплеменных, рукою Александровою» [21].

Вторая редакция жития Александра Невского легла в основу третьей и четвертой редакций, написанных в середине XVI в. по поручению митрополита Макария. А они, в свою очередь, были использованы архиепископом вологодским Ионой Думиным, составившим в 1591 г. для первого русского патриарха Иова пятую, самую обширную из всех известных, редакцию жития князя [22]. О том, что в ней сознательно сделан упор на благочестивых моментах жизни и подвигах князя, свидетельствует включение в нее богословского рассуждения «Об исповедании веры святого и благоверного великого князя Александра Невского», в котором перечислены основные правила православного благочестия и которое заканчивается словами: «Мы придерживаемся честно поучений святых апостолов и святых вселенских и поместных соборов отцов и честно храним жития прочих святых отцов. Это и есть наша вера. А кто не так верует и не поклоняется образам

святых, и не почитает написанных нами первообразных и честных икон, как это делают преокаянные латиняне, мы проклинаяем!» [23]

Вероятно, с созданием и распространением этой последней, новой, редакции и связано написание житийной иконы, как предполагает Ю. К. Бегунов [24]. В ее клеймах сюжеты с новейшими чудесами святого, прославление которых и послужило одним из поводов для очередного редактирования жития (например, чудо во время битвы при Молодях 1572 г.). Иконописец не ограничился древнерусским преданием. Одним из центральных эпизодов житийной части иконы он сделал Ледовое побоище, изображенное во втором сверху ряду клейм, так как, согласно тексту второй редакции жития, после него «стало славиться имя Александрово по всем странам» [25]. При всей важности этого сюжета для понимания не только иконы, но и новой трактовки жития в целом, сама битва представлена здесь в соответствии с ранней иконописной традицией в обобщенном виде, без излишней детализации сцен. Впрочем, так же обобщенно даны и сцены, связанные с покровительством князя русскому воинству во время Куликовской битвы и сражения при Молодях.

Помещенная в пространство Покровского (Василия Блаженного) собора, на московском торгу, возле Кремля, икона утверждала Ледовое побоище как «место памяти» руси, отстаивавшей при великих князьях Владимирских, основавших московскую династию Рюриковичей, православную веру в противостоянии «латинянам» – тевтонским рыцарям.

Икону Александра Невского, написанную предположительно в царствование Бориса Годунова, можно рассматривать как переходное явление русской иконописи с «историческими» сюжетами. Условная и символическая трактовка изображаемых в ее клеймах событий вызывает ассоциации с композиционными решениями подобных сцен в иконах второй половины XVI в. со святыми воинами-великомучениками. Общая идея иконы – этактистское почитание святого правителя, подкрепляемое воспоминанием о его чудесных подвигах, совершенных как при жизни, так и после смерти. Но насыщенность ее сюжетами, связанными с многовековой и совсем недавней военной историей руси заставляет видеть в ней прообраз того подхода к мемориализации прошлого, который сформируется после Смуты.

Икона «Князья Василий и Константин в житии» была написана для главного Успенского собора города Ярославля в конце 1640-х гг. (ил. 2). Ее создание, возможно, было связано с общерусской канонизацией этих святых, которая, согласно Е. Е. Голубинскому, произошла где-то в промежутке между Макариевскими соборами и учреждением Синода [26]. Местное почитание князей Василия и Константина Всеволодовичей началось после обнаружения их мощей при восстановлении Успенского собора после пожара 1501 г. Их житие составил некий монах Пахомий по благословению ярославского архиепископа Кирилла в княжение великого московского князя Василия III. Вопреки летописным известиям Пахомий в своем житийном рассказе утверждал, что братья Всеволодовичи погибли вместе с другими местными князьями при взятии Ярославля войском хана Батыя 3 июля 1238 г. (по летописным данным, во время штурма города погиб Всеволод Константинович Ярославский – отец Василия и Константина, Василий же умер своей смертью в 1249 г., а судьба Константина неизвестна) [27]. Такая искусственная героизация образов князей, превращавшая их из рядовых представителей ярославской княжеской династии в защитников русского православного града от «иноплеменных поганых» татар, была созвучна своему времени, когда происходила общерусская канонизация других князей и воинов, погибших в боях с татарами или от их руки – великого князя владимирского Юрия Всеволодовича, Василько Константиновича Ростовского, Меркурия Смоленского [28].

Батальная сцена, как и на иконе Александра Невского, представлена в верхней части иконной доски, так как этот эпизод тоже является ключевым в понимании смысла подвига и прославления святых Василия и Константина. Но в отличие от обобщенной трактовки Чудской битвы события, разворачивавшиеся в июле 1238 г. под стенами осажденного Ярославля, представлены со всей

возможной «исторической» точностью. Вероятно, это было связано и с тем, что в данном случае иконописец изображал не далекое и неизвестное Чудское озеро, находившееся в чужой земле, а хорошо знакомый ему, заказчикам и другим ярославцам, которые должны были молиться на этот образ, город. В правой части композиции он поместил вражеский стан, где в красном парадном шатре восседает сам хан Батый с венцом на голове, а в левой – стены Ярославля с открытыми воротами, в которые вносят тела убитых в бою князей Василия и Константина. В центре клейма ожесточенное сражение, жертвами которого только что стали ярославские князья. Внутри стен города виднеется кровля и купол Успенского собора, в котором суждено упокоиться совершившим свой последний воинский подвиг святым. В «летописи», сопровождающей клеймо, иконописец констатирует: «В лето 1238 взят бысть славный великий град Ярославль и тут побиены быша вси князи наша». Таким образом, икона увековечивает в данном случае не победу, а жертвенный подвиг святых князей, не пожалевших живота своего во имя защиты родного «славного великого града». В этом она в какой-то степени созвучна и упоминавшемуся выше житийному образу Александра Невского, в нижних клеймах которого также рассказывается о жертвенности князя в его последнюю поездку в Орду ради спасения православной земли русской.

Икона князей Василия и Константина была для жителей Ярославля середины XVII в. «местом памяти» о Батыевом нашествии, когда, как и в недавнюю Смуту, «иноплеменным» воинством были разорены многие города Средней Руси. В то же время ее сюжеты, рассказывающие о героизме «наших» (ярославских) князей, защите «славного великого града» Ярославля и его соборной церкви Успения Богородицы формировали региональную историческую идентичность. Икона вместе с мощами Василия и Константина и другими атрибутами их святости составляла комплекс почитания небесных покровителей и защитников города.

После окончательного преодоления последствий Смуты и укрепления власти государей из рода Романовых события полувековой давности сакрализуют. Они начинают соседствовать на иконах с историческими эпизодами периода монгольского завоевания Руси. Серединой – второй половиной XVII в. датируется знаменитая ярославская икона «Сергий Радонежский в житии», в нижнем поле которой изображена Куликовская битва [29]. По обилию исторических сюжетов икона, написанная для придела Сергия Радонежского Троицкой церкви Власьевского прихода Ярославля, выделяется даже среди других икон Ярославской школы этого времени. Считается, что писавший ее мастер ориентировался на новую редакцию жития Сергия, составленную келарем Троице-Сергиевой лавры Симоном Азарьиным и изданную в Москве в 1646 г. [30] Житие было подготовлено к печати по воле царя Алексея Михайловича на основе известных редакций Епифания Премудрого и Пахомия Логофета с исправлением стиля речи в сторону его «осовременивания». Симон Азарьин добавил к житию ряд собственных описаний чудес святого, совершенных тем посмертно в XV–XVII вв. В издании 1646 г. некоторые из этих добавлений опущены как не вполне достоверные во время редактирования текста в типографии. Но в 1653 г. Азарьин восстановил первоначальный вид своего сказания и добавил к нему обширное предисловие о значении Троице-Сергиева монастыря и его основателя в истории России и о новых, посмертных, чудесах Сергия Радонежского. Доказывая их, Симон уверял, что некоторым был сам свидетелем, а другие заимствовал из летописей и сказания Авраамия Палицына об осаде Троицкого монастыря [31]. Вероятно, память о подвиге святого, о котором Азарьин рассказал в своем предисловии, были близки и тому ярославцу, который писал икону Сергия на житийный сюжет.

Необычность иконографии образа «Сергий Радонежский в житии» состоит, в частности, в том, что на среднике иконы преподобный Сергий представлен не на нейтральном фоне, как было принято изображать святых. Позади него – сложный холмистый пейзаж, где на отрогах иконописных «горок» представлены сцены из русской истории «московского периода» (конца XV – начала XVII в.). Среди них преобладают сюжеты «боевого прошлого» предыдущей царской династии (Рюриковичей-Калитовичей): «Осада города Опочки» (1477), «Присоединение горных

черемис и постройка города Свияжска» (1551), «Взятие Казани» (1552), «Осада Троице-Сергиева монастыря и Москвы поляками» (1611–1612) (ил. 3). Все это настолько противоречит традиции, что свое время И. П. Болотцева высказала предположение, будто эти клейма на темы русской истории в среднике могли быть написаны значительно позднее самой фигуры святого, а пустой фон первоначально закрывал металлический оклад [32]. Но С. И. Масленицын, также детально изучавший ярославскую иконопись, напротив, считал, что мелкие композиции фона средника были задуманы сразу, о чем свидетельствует разметка границ средней части иконы, площадь которой, в противном случае, оказалась бы слишком велика для одиночной фигуры преподобного Сергия [33]. Текст распространенной и особенно популярной в середине XVII в. азарьинской редакции жития Сергия Радонежского, содержащий все перечисленные выше исторические эпизоды, на наш взгляд, также является аргументом в пользу версии С. И. Масленицына.

Во второй половине XVII в. (вероятно, в 1680-е гг.) икона была надставлена снизу большой доской, на которой уже другой мастер написал многофигурную композицию на сюжет «Сказания о Мамаевом побоище» – основного произведения Куликовского цикла. И. П. Болотцева предполагала, что состав житийных сюжетов был расширен этой исторической сценой в связи с 300-летием сражения войск Дмитрия Донского с ратью хана Мамаю [34]. Вместе с тем икона хорошо вписывается и в контекст складывавшейся в то время традиции прославления славных побед русского воинства над татарами и другими иноземцами.

С образом Сергия Радонежского события битвы на Куликовом поле связаны житийным рассказом «О победе над Мамаем и о монастыре на Дубенке». Именно в этом тексте редакции жития Сергия, составленной еще Епифанием Премудрым, говорится о благословении преподобным князя Дмитрия Донского перед его походом на татар и о том, что во время сражения святой, «яко прозорливый имѣя даръ, вѣдѣше, яко близ всябываемаа. [...] на молитвѣ съ братиею к богу предстоа о бывшей побѣдѣ на поганыхъ» [35]. Еще в самом начале битвы Сергей Радонежский предсказал монастырской братии «победу и храбрость» великого князя, а по ходу боя называл по именам убитых из русского войска и совершал службу на помин их души. В благодарность за благословение и молитвы святой получил от князя богатый вклад в монастырь и средства на основание новой Успенской обители на острове реки Дубенки к северо-западу от Троицкой лавры.

«Сказание о Мамаевом побоище» – самая подробная повесть о Куликовской битве. В ней содержится значительно больше сведений, чем в летописях и житии Сергия. Но в иконописном рассказе о событии сюжет Сказания еще дополнен изображением того, как из разных городов Руси, среди которых выделяются Ростов, Ярославль и расположенное неподалеку от него село Курба (некогда центр небольшого удельного княжества), собираются в Москву воины. Кульминацией битвы у иконописца становится бой Пересвета с Челубеем. Завершается композиция традиционной для жанра житийной иконы сценой погребения погибших в сражении воинов и бегством и гибелью в крымской Кафе хана Мамаю, который в тексте сказания представлен не только как реальный исторический персонаж, но и как «еллинъ сый вѣроу, идоложрецъ и иконоборецъ, злый христьянский укоритель», предводительствующий «безбожными половци и агаряны», поднявшийся из восточной страны попушением божьим и подстрекательством дьявольским [36]. Победа над ним – торжество всех православных. Ею Господь возвысил христианский род, а «поганыхъ» унизил и посрамил за их дикость, как в древние времена помог Гedeону справиться с мидианянами, а Моисею – с египтянами [37]. Таким образом, Сказание вписывает Куликовскую битву в славный ряд побед христианства над язычеством, заслуживающих своего воплощения в иконописи. И побед Руси!

Еще одна примечательная сюжетная группа иконы Сергия Радонежского посвящена Смутному времени. В нижней части средника иконы, слева показана осада Троице-Сергиева монастыря. Из-под края монашеской мантии Сергия виден большой фрагмент монастырской стены, перекрытой двускатной кровлей, с двумя мощными шатровыми башнями. С внешней стороны у подножия

стены – широкий ров или овраг, наполненный водой. Вероятно, изображение этой же части крепостной стены можно видеть и в правой доле известной иконы XVI в. с планом Троице-Сергиева монастыря (собрание Сергиево-Посадского музея-заповедника). Внутри монастырских стен одноглавый храм необычной архитектуры. Его можно определить как Духовскую церковь, верх которой построен «иже под колоколы», и именно большие проемы звонничной площадки видны здесь, справа от храма, ближе к башне монашеские кельи. В монастырском дворе, как мы видим на иконе, монашеская братия во главе с архимандритом Иоасафом и, вероятно, келарем Авраамием Палицыным встречает освободителей во главе с воеводой Григорием Волуевым или самим Михаилом Скопиным-Шуйским. Внутри монастыря, на фоне белой стены храма выделяются фигуры святых покровителей обители – преподобных Сергия и Никона Радонежских. Согласно «Сказанию Авраамия Палицына», они обороняли Троицу от осаждавших ее поляков и казаков вместе с реальными защитниками обители. В трудную минуту, когда, казалось, у оборонявшихся уже не оставалось никакой надежды на спасение, преподобный Сергий явился одному из них, дабы укрепить дух защитников, вселить в них уверенность в победе. Авраамий Палицын рассказывал, что священноиноки Геннадий, Гурий и Киприан, а также многие другие монахи и миряне видели, как Сергий Радонежский ходил по монастырю и будил братию, призывая ее на молитву, обещая спасение. Потом те же иноки, придя по зову святого в храм, нашли его там молящимся вместе со святителем Серапионом Новгородским [38]. К Сергию и Никону взывали, на них уповали, и святые оправдывали ожидания, являя очередное чудо. На иконе Сергий и Никон благословляют воинов М. Скопина-Шуйского, пришедших освободить Троице-Сергиев монастырь от осады. Вновь, как и во время самых напряженных дней осады, преподобные старцы «ходят по монастырю», на сей раз разделяя с его защитниками радость победы. В верхней части композиции момент сражения скопинцев с отрядом поляков и их бегства перед лицом православного воинства.

Сцена снятия осады с Троице-Сергиева монастыря перекликается со сценой освобождения Московского Кремля от поляков. Изображение Кремля более узнаваемо по сравнению с изображением Троице-Сергиевой обители. Здесь много характерных архитектурных примет московской твердыни: стены с зубцами в виде ласточкиных хвостов, кремлевские соборы, колокольня Ивана Великого. На кремлевской стене, как и на стене монастырской, видны фигуры Сергия и Никона Радонежских. Сюжет об «участии» Сергия Радонежского в освобождении Москвы связан также с литературной деятельностью Симона Азарьина. Среди новейших чудес Сергия в азарьинской редакции его жития и среди деяний архимандрита Троице-Сергиева монастыря Дионисия, келейником которого в течение шести лет был Симон [39], есть рассказы о явлении Сергия Козьме Минину. «Суммарно» эта история изложена несколько позднее в «Житиях русских святых» Дмитрия Ростовского [40]. Архимандрит Дионисий и келарь Авраамий Палицын, в версии Азарьина и Дмитрия Ростовского, возглавили движение по объединению всех, кто радел о спасении Русского государства. Одна из их грамот, призывающих к защите земли русской и православной веры, попала и в Нижний Новгород к Козьме Минину. Но это дело показалось благочестивому, однако нерешительному, нижегородцу слишком опасным и несоразмерным его скромным возможностям. Святому Сергию пришлось трижды явиться «в сонном видении» Минину и даже наслать на него болезнь за сомнения, чтобы сподвигнуть на собирание ополчения в помощь Москве. О явлениях Сергия Радонежского защитникам Москвы накануне ее освобождения от поляков упоминается и в других агиографических текстах. В агиографической традиции XVII в. Сергий Радонежский вкупе с Троице-Сергиевым монастырем виделись заступниками Русского государства, спасенного в т. ч. молитвами троицких угодников.

По сути, сцены снятия осады с Троице-Сергиева монастыря и Московского Кремля можно рассматривать как парные композиции или даже как две части одной композиции, разделенные фигурой Сергия Радонежского. Она занимает почти половину средника иконной доски. До присоединения в 1680-х гг. к нижней части иконы большой доски с изображением сюжетов

«Сказания о Мамаевом побоище» именно эта сцена играла ведущую роль в ее иконографической программе. Иконописец расположил ее так, чтобы было удобно рассматривать. Она в первую очередь обращала на себя внимание зрителя.

Для торговой верхушки Ярославля, к которой принадлежал предполагаемый заказчик иконы Иван Силантьев, освобождение Троице-Сергиева монастыря, а затем и Москвы от поляков, несомненно, было важнейшим «местом памяти». Ярославское купечество, как и нижегородское, вложило значительные средства в снаряжение второго ополчения. В Ярославле был сборный пункт воинства Минина и Пожарского, а после избрания на царство Михаила Романова город некоторое время играл роль фактической столицы Русского государства. После окончания Смуты Ярославль переживал бурный экономический подъем, и представители торговых верхов одного из крупнейших и богатейших городов страны не упускали случая подчеркнуть политическую роль своей социальной группы и напомнить о ее заслугах перед новой царской династией.

Другие иконы ярославской школы, включающие в себя сюжеты, связанные со Смутным временем, нам, однако, неизвестны. Трудно судить, было ли обращение к этой иконографии мастера иконы «Сергий Радонежский в житии» исключительным случаем или отражало некую тенденцию, существовавшую в искусстве Ярославля этого времени, так как из богатого иконописного наследия XVII в. сохранилось далеко не все.

Но даже единичные дошедшие до нас произведения позволяют сделать некоторые обобщающие выводы. Ярославские иконописцы и их заказчики стремились вписать прошлое своего города в общую историю Русского государства и русского народа, запечатлеть героическое и деятельное участие ярославцев в важнейших событиях прошлого – от Батыева нашествия на Русь до освобождения Москвы ополчением Минина и Пожарского. Эти события были для них и их земляков «местами памяти», формирующими одновременно региональную и общерусскую идентичность.

Как мы уже отмечали, одним из самых распространенных иконографических образов в искусстве XVII в. был образ Богоматери «с чудесами» или «историей образа». Исторические сюжеты нередко присутствовали в иконографии Владимирской, Федоровской, Толгской, Тихвинской Богородицы.

Богоматерь Владимирская – палладиум Владимиро-Суздальской Руси – была прославлена как покровительница Русского государства и московской династии. Икона, написанная в Византии, попала на Русь в XII в. и находилась в женском Богородичном монастыре Вышгорода под Киевом. В 1155 г. князь Андрей Боголюбский привез ее во Владимиро-Суздальскую Русь [41]. Главный период ее почитания пришелся на время расцвета Великого Московского княжества, когда икона была перевезена из Владимира в Москву [42]. В XVII в. ее культ распространился по всем русским землям и обрел разные формы [43]. Характерной особенностью ее прославления в этот период стало создание иконописцами многочисленных списков иконы по заказам правящей династии и частных лиц разных сословий. Исследовательница традиций почитания образа Богоматери Владимирской в XVI–XVII вв. Л. А. Щенникова считает, что в XVII в. эта древняя икона воспринималась не только и не столько как чудотворная и живой образ Царицы Небесной, как это было в более раннее время, но и в качестве символа православного Русского государства, сохраняемого покровительством Богоматери со времен Владимирской Руси [44].

В XVII в., вероятно, в Оружейной палате была разработана иконография образа Богоматери с чудесами в клеймах. Одним из лучших ее образцов считается «Богоматерь Владимирская с чудесами» рубежа XVII–XVIII вв., приписываемая Кириллу Уланову, из Никольского монастыря в Переславле-Залесском [45]. В клеймах иконы, сюжетно соответствующих «Сказанию о чудесах иконы Богоматери Владимирской», известному по списку XVI в., представлен ее длинный исторический путь из Константинополя в Москву и чудеса об обороне Владимирского княжества и Русского государства, в т. ч. от орд Тамерлана. Именно для защиты от него икона в 1395 г. и была перенесена из Владимира в Москву (ил. 4).

В XVII в. был актуализирован и получил общерусское распространение культ иконы Федоровской Богородицы («обретенной» костромским князем Василием Ярославичем в лесной чаще во время охоты и находившейся в храме Федора Стратилата в Костроме) [46]. Почитавшийся, согласно преданию, с XIII в. образ стал патрональной иконой нового царствующего дома Романовых. Им инокиня Марфа благословила своего сына Михаила Федоровича на царство. Иконе было установлено дополнительное празднование – 14 марта – в память о событиях 1613 г. В период царствования Михаила Федоровича она была поновлена и щедро украшена [47]. Конечно, икона Богоматери Федоровской не вытеснила прославленную Богоматерь Владимирскую, почитание которой было связано со становлением и укреплением власти князей Владимирских, от которых вели свою родословную представители старой царской династии Рюриковичей-Калитовичей. Но, думается, подчеркнутое почитание домом Романовых Богоматери Федоровской было вызвано желанием иметь собственный родовой палладиум. Древняя икона Богородицы, находившаяся в Костроме и принадлежавшая к тому же типу («Елеуса»), что и Богоматерь Владимирская, пришлась очень кстати, чтобы преподнести согласие Михаила Романова занять царский трон как благословение свыше.

Существовало ли ранее XVII в. литературное Сказание об иконе и ее чудесах, неизвестно. Самый ранний из дошедших до нашего времени текст Сказания О. А. Рыжова датирует 1640–1650-ми гг. Она также полагает, что более обширное по сравнению со Сказанием Слово об иконе Богоматери Федоровской, получившее широкую известность в XVIII в., было написано не позднее 1670 г. [48]

Появление Сказания и Слова, которые прославляли древние и новые чудеса иконы и описывали ее роль в спасении Русского государства в Смутное время, повлекли переосмысление ее иконографии. Созданные в 1680-е гг. знаменитым костромским иконописцем Гурием Никитиным образцы иконографического извода Богоматери Федоровской с окружающими средним клеймами чудес распространились в кругу ярославских и костромских иконников [49]. В состав сюжетов был введен и рассказ о победе костромского войска над татарами благодаря чудотворной иконе Федоровской Богоматери. В. Г. Брюсова указывала, что этот сюжет был включен и в цикл чудес Федоровской Богоматери первоначальной росписи Успенского собора Костромы, а позже, во второй четверти XVIII в., повторен в стенописи шатровой часовни в деревне Некрасово (Святое) близ костромского Ипатьевского монастыря, поставленной, по преданию, на месте сражения уже в XVII в. (ил. 5) [50].

Это чудо Богородицы Федоровской времен одного из набегов монголов на Кострому, в 1270-е гг., – наиболее прославленное из всех ее чудес. Оно подробно описано в Сказании, откуда иконописец, вероятно, и заимствовал сюжетную канву своих композиций. Рассказ о чуде представлен в шести клеймах. Отправляясь со своей «малой дружиной» на неравный бой с вражеским войском, костромской князь Василий Ярославич «вспомнил» своего «сродника» Андрея Боголюбского, бравшего с собой в таких случаях чудотворную икону Владимирской Богоматери. И Василий Ярославич решил взять на рать костромскую Федоровскую икону. Икона оправдала его упования. Когда отряд монголов уже собирался атаковать костромскую дружину, икона просияла лучами ярче солнечных и горячее огненных. Враг был ослеплен, напуган и обращен в бегство. Воинам князя Василия даже удалось освободить русских пленников, захваченных татарами в других княжествах. Оригинальная особенность этого сюжета состоит в том, что победа была одержана не костромской ратью под покровительством Богородицы, а самой Богородицей, вернее ее иконой, при посильном участии княжеских воинов.

Чудеса другой известной богородичной иконы – Богоматери Тихвинской 1680 г. из калужской церкви Смоленской Богоматери – связаны с историей Тихвинского монастыря [51]. Среди них – «новейшее чудо», явленное иконой во время долгой осады Тихвинской обители шведами в 1613–1614 гг. (ил. 6). В. Г. Брюсова приписывала ее создание неким неизвестным московским и тихвинским мастерам [52]. Но ее атрибуция требует дополнительного прояснения.

Из вкладной записи на обороте иконы следует, что она является списком с чудотворной иконы Тихвинского Богородичного монастыря. Изготовлен он был по заказу архимандрита того же монастыря Варсонофия и вложен им «по обещанию» в калужскую церковь Богоматери Одигитрии на Песках [53]. С какими обстоятельствами было связано «обещание» архимандрита, неизвестно.

«Протограф» иконы из Калуги принадлежал к числу наиболее чтимых богородичных образов. Именно с ним были связаны события, изображенные в нижнем ряду клейм рассматриваемой иконы. Тихвинский монастырь, в котором находилась чудотворная, в Смутное время пережил драму, сходную с той, что выпала на долю Троице-Сергиевой обители. В 1613 г. шведский отряд под предводительством Якоба Делагарди овладел Новгородом, но потерпел неудачу под Тихвином. После этого началась тяжелая для защитников Тихвинского монастыря осада. В его стенах укрылись не только монахи и воины, но и многие окрестные жители.

Неизвестный изограф, работавший над калужским списком, более подробно, чем мастер житийного образа Сергия, рассказал о разных стадиях обороны монастырских стен, не ограничившись торжественно-победной сценой избавления от неприятеля. В клеймах зафиксированы все основные «чудесные» эпизоды: «осада монастыря», «схватка русских со шведами у монастырских стен», «священники, хотящие унести икону от шведской опасности, не могут сдвинуть ее с места», «безвоинственная победа русских защитников обители». В первом клейме «осадного цикла» представлена отчаянная молитва затворившихся в монастыре монахов и мирян перед чудотворной иконой Тихвинской Богородицы, в то время как из ближайшего к обители леса наступает шведское войско с развевающимися над строем грозно торчащих копий флагами. Во втором клейме изображена жестокая сеча возле монастырских стен. В третьем – неожиданное бегство шведов, пораженных неведомым неисчислимым воинством, посланным на них Богородицей. Эта сцена прописана подчеркнуто реалистично: отступающие в беспорядке и давящие друг друга шведы, брошенные ими пушки, еще недавно грозно нацеленные на монастырь, и др. Но никакого чудесного войска, отгонявшего отряд Делагарди от монастырских стен, нет. Этот эпизод представлен так, как он виделся самим защитникам обители. О небесном воинстве, повергшем неприятеля в бегство, они узнали позднее от плененных врагов.

После чудесной победы над шведами в Тихвинский монастырь прибыли русские послы, чтобы подготовить мирный договор. Для них был сделан список с чудотворного образа, который они взяли с собой на переговоры в Столбово. Икона служила им порукой, перед ее ликом, согласно Сказанию, договор и был подписан. До 1678 г. в память об этом событии на рождественской неделе чудотворную Тихвинскую икону ежегодно привозили в Москву [54].

Завершение осады Тихвинского монастыря было сопряжено в сознании современников и ближайших потомков с освобождением Новгорода от иноверцев-шведов и заключением Столбовского мира, так же как снятие осады с Троице-Сергиева монастыря – с освобождением Москвы от поляков-«римлян» и утверждением власти православного царя. Вероятно, поэтому оба эти события оказались увековечены в иконописи. На всех иконах оборона русских городов и монастырей от «иноверных» врагов представлена не как героический подвиг их защитников, а как акт небесного покровительства оплоту православной веры со стороны Богородицы или святых.

В мемориализации эпизодов борьбы руси с иноземными завоевателями в клеймах богородичных икон явно выражены конфессиональные и этатистские элементы. Владимирскую, Федоровскую, Тихвинскую иконы чтили при царском дворе и в первую очередь в тех регионах, где была явлена милость Божьей Матери в виде помощи в преодолении врага. Но повсеместное почитание Богородицы как заступницы и покровительницы всей Московской Руси придавало чудесам этих прославленных образов также надрегиональный характер, содействовало формированию основанной на общей исторической памяти идентичности населения страны.

Традиция визуализации победы над иноземцами и иноверцами в иконе была продолжена и в петровское время. В этом отношении любопытна икона Богоматери Азовской начала XVIII в. из собрания Государственного исторического музея (ил. 7), на которой изображены Богородица, Георгий Победоносец и русские святые, помогающие царю Петру Алексеевичу и его воинству не защитить свое, но захватить турецкую крепость Азов в 1696 г. [55] Изображение Петра на ней имеет почти портретное сходство.

Анализ исторических сюжетов в русской иконописи XVII в. показывает, что борьба с иноземными завоевателями стала в ней «местом памяти» для широких слоев православного городского населения Московской Руси. Мемориализации подверглись эпизоды нашествий Батия, Мамай, Тамерлана, Ахмата в XIII–XV вв. и менее значительных монгольских и татарских набегов на Русь, противостояния иноверцам-«латинянам» в лице тевтонских рыцарей, сражений с войсками Казанского и Крымского ханств в XVI в., событий Смутного времени. Так в сознании населения выстраивались исторические связи между Московской Русью XVII в., Русским государством Рюриковичей XV–XVI вв. и Владимиро-Суздальской Русью. Актуализация памяти в первую очередь о боевых событиях прошлого была обусловлена реалиями настоящего – военными конфликтами Московской Руси с Польшей, Швецией и Турцией. Этому способствовало также появление и распространение новых редакций сказаний о русских святых и Богородичных иконах, включавших в себя известные чудеса, имевшие отношение к военной истории России.

Возможность использования в иконописи сюжетов исторического характера предоставлял тип житийной иконы, в которой сакральное значение имел преимущественно средник, а окружавшие его клейма – назидательную функцию. Оказываясь в пространстве большого городского или монастырского храма, такая икона транслировала при этом большому количеству людей, «мы-группе», заложенные в ней сакральные и исторические смыслы, формируя в массовой памяти о прошлом устойчивые образы и представления – опору для оформляющейся новой надрегиональной идентичности руси.

-
- [1] *Les Lieux de Mémoire* / ed. P. Nora. T. 1–7. P., 1984–1992; *Assman J. Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München, 1992; *Эксле О. Г. Культурная память под воздействием историзма* // *Одиссей–2001*. М., 2001. С. 176–198; *Армог Ф. Время и история* // «*Анналы*» на рубеже веков: антология. М., 2002. С. 147–168; *Ретина Л. Л. Образы прошлого в памяти и в истории* // *Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени*. М., 2003. С. 9–18; и др.
- [2] См.: *Эксле О. Г. Аристократия, memoria и культурная память (на примере мемориальной капеллы Фуггеров в Аугсбурге)* // *Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени*. С. 38–39; *Арнаутова Ю. Е. Memoria: «Тотальный социальный феномен» и объект исследования* // Там же. С. 19–37.
- [3] *Assman J. Das kulturelle Gedächtnis*. S. 71.
- [4] *Assman J. Das kulturelle Gedächtnis*. S. 20–21.
- [5] См., напр.: *Сказание Авраамия Палицына об осаде Троице-Сергиева монастыря* // *Памятники литературы Древней Руси (далее – ПЛДР). Конец XVI – начало XVII веков*. М., 1987. С. 164.
- [6] *Стоглав. Текст. Словоуказатель*. М.; СПб., 2015. С. 113–114, 116.
- [7] Там же. С. 116.
- [8] *Арциховский А. В. Древнерусские миниатюры как исторический источник*. М., 1944.
- [9] *Подобедова О. И. Миниатюры русских исторических рукописей. К истории русского лицевого летописания*. М., 1965; *Морозов В. В. Лицевой свод в контексте отечественного летописания XVI века*. М., 2005. С. 169–251.

- [10] *Самойлова Т. В.* «Благословенно воинство небесного царя...» (Церковь воинствующая) // Сказание о граде Свияжске. [Каталог выставки]. Государственная Третьяковская галерея. М., 2018. С. 28. Там же см. основную библиографию вопроса.
- [11] См.: *Богданов А. П.* От летописания к исследованию: Русские историки последней четверти XVII века. М., 1995.
- [12] *Дмитриев Л. А.* Слово о битве Новгородцев с суздальцами // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Вторая половина XIV – XVI в. Ч. 2: Л–Я. Л., 1989. С. 347–351.
- [13] *Смирнова Э. С., Лаурина В. К., Гордиенко Э. А.* Живопись Великого Новгорода. XV век. М., 1982. С. 83–86, 98–101, 150–154, 217–220, 229–230, 423.
- [14] Этот сюжет начинает встречаться только в конце XVII в. среди многочисленных клейм богородичных икон ярославской и костромской школ, см., напр.: *Масленицын С. И.* Писал Семен Спиридонов. М., 1980. С. 89, 101. К тому времени опция региональной автономии в Русском государстве окончательно утратила актуальность.
- [15] *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник // *он же.* Православие в России. М., 2000. С. 214.
- [16] *Бегунов Ю. К.* Житие Александра Невского в станковой живописи начала XVII в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1966. Т. XII. С. 311–326.
- [17] *Масленицын С. И.* Ярославская иконопись. М., 1983. Табл. 42. Л. Л. Полушкиной в докладе на Тихомировских чтениях (Ярославль, 2003) удалось, прибегнув к широкому кругу источников, убедительно доказать, что на иконе изображено именно взятие Ярославля монголами в 1238 г., а не сражение на Туговой горе, как утверждали предыдущие исследователи.
- [18] *Масленицын С. И.* Ярославская иконопись. С. 41. Прим. 20.
- [19] *Бегунов Ю. К.* Александр Невский. М., 2003. С. 200–210. Редакция жития опубликована Ю. К. Бегуновым в переложении на современный русский язык.
- [20] Там же. С. 206.
- [21] Там же.
- [22] *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. С. 195.
- [23] *Бегунов Ю. К.* Александр Невский. С. 212.
- [24] *Бегунов Ю. К.* Житие Александра Невского в станковой живописи начала XVII в. С. 314–317.
- [25] *Бегунов Ю. К.* Александр Невский. С. 207.
- [26] *Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в русской церкви. М., 1988 (Репринт издания 1903 г.). С. 141.
- [27] *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. С. 113–114.
- [28] *Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в русской церкви. С. 140–141.
- [29] *Масленицын С. И.* Ярославская иконопись. М., 1983. Табл. 46. Об иконе писали также: *Филатов В. В.* Изображение «Сказания о Мамаевом побоище» на иконе XVII в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1960. Т. XVI. С. 397–408; *он же.* Икона с изображением сюжетов из истории Русского государства // ТОДРЛ. М.; Л., 1966. Т. XXII. С. 277–293; *Болотцева И. П.* «Сказание о Мамаевом побоище» на иконе «Сергий Радонежский с житием» XVII века // Куликовская битва в литературе и искусстве. М., 1980. С. 120–128.
- [30] *Филатов В. В.* Изображение «Сказания о Мамаевом побоище» на иконе XVII в. С. 397–408; *он же.* Икона с изображением сюжетов из истории Русского государства. С. 277–293.
- [31] *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. С. 215.
- [32] *Болотцева И. П.* «Сказание о Мамаевом побоище» на иконе «Сергий Радонежский с житием» XVII века. С. 122.
- [33] *Масленицын С. И.* Ярославская иконопись. С. 41. Прим. 22.
- [34] *Болотцева И. П.* Мастер «Куликовской битвы» // Памятники Отечества. М., 1980. Вып. I (I). С. 96–98.
- [35] Житие Сергия Радонежского // ПЛДР. XIV – середина XV в. М., 1981. С. 388.

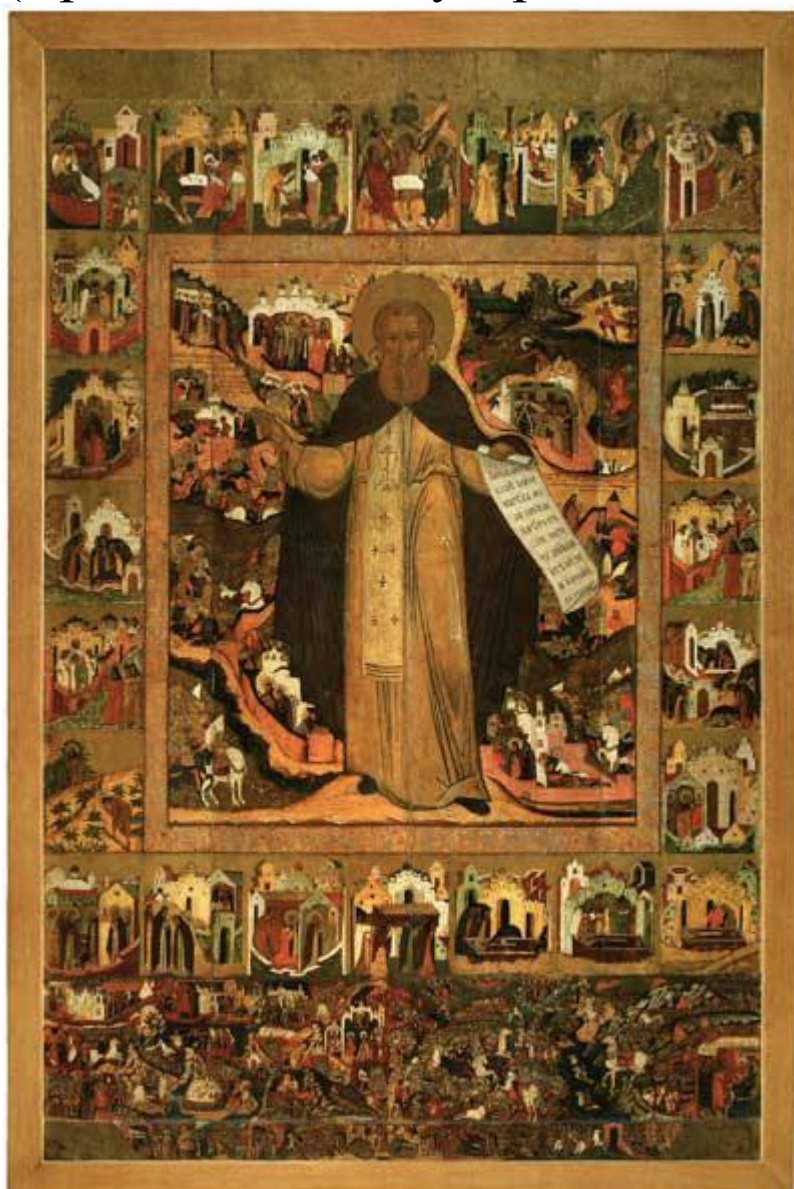
- [36] Сказание о Мамаевом побоище // Воинские повести Древней Руси. Л., 1985. С. 203–204.
- [37] Там же. С. 203.
- [38] ПЛДР. Конец XVI – начало XVII вв. М., 1987. С. 204–205.
- [39] *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. С. 214–216.
- [40] *Преп. Димитрий Ростовский.* Святые русского православия. М., 2005. С. 251–252.
- [41] *Вахрина В. И., Щенникова Л. А.* Владимирская икона Божией Матери // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. IX. С. 8.
- [42] *Щенникова Л. А.* Прославление чудотворной Владимирской иконы Богоматери в XVI веке: сказания и чтимые списки // История и культура Ростовской земли. 1997. Ростов, 1998. С. 96–103.
- [43] *Щенникова Л. А.* Прославление чудотворной Владимирской иконы Богоматери в XVII столетии // История и культура Ростовской земли. 1998. Ростов, 1999. С. 82.
- [44] Там же.
- [45] 1000-летие русской художественной культуры: [Каталог выставки]. М., 1988. Табл. 173.
- [46] *Масленицын С. И.* Икона «Богоматери Федоровской» 1239 г. // Памятники культуры: Новые открытия. Письменности, искусство, археология. 1976. М., 1977. С. 155–166.
- [47] Сказание о явлении и чудесах Федоровской иконы Богоматери // Вестник археологии и истории, издаваемый Императорским археологическим институтом. СПб., 1909. Вып. XIX. С. 187–260.
- [48] *Рыжова О. А.* Чудеса Федоровской иконы Богоматери по литературным и изобразительным источникам XVII–XIX вв. // Краеведческие записки. Кострома, 2003. Вып. VI. С. 170.
- [49] *Брюсова В. Г.* Русская живопись XVII века. М., 1984. С. 90–91. Табл. 82, 83.
- [50] Там же. С. 90–91.
- [51] ЦМИАР. КП 756. Воспроизведение см.: *Салтыков А. А.* Музей древнерусского искусства имени Андрея Рублева. Л., 1989. Табл. 180. Описание воспроизведений. С. 251.
- [52] *Брюсова В. Г.* Русская живопись 17 века. Табл. 69.
- [53] *Салтыков А. А.* Музей древнерусского искусства имени Андрея Рублева. С. 251.
- [54] *Снеессорева С.* Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных ее икон. Ярославль, 1994. С. 187.
- [55] *Брюсова В. Г.* Русская живопись XVII века. Табл. 39.



Ил. 1. Александр Невский с житием. Икона, кон. XVI – нач. XVII в. (Государственный исторический музей, Москва).



Ил. 2. Свв. князя Василий и Константин Ярославские с житием.
Икона, клейма, 1640-е гг.; средник, нач. XVIII в.
(Ярославский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник).



Ил. 3. Сергей Радонежский с житием. Икона, сер. – 2-я пол. XVII в. (Ярославский художественный музей).



Ил. 4. Богоматерь Владимирская с чудесами. Автор – Кирилл Уланов (?). Икона, кон. XVII в. (Переславль-Залесский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник).



Ил. 5. Богоматерь Федоровская со Сказанием. Икона, 1680-е гг. (Костромской государственной историко-архитектурный и художественный музей-заповедник).



Ил. 6. Богоматерь Тихвинская с чудесами. Икона, 1680-е гг. (Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублева, Москва).



Ил. 7. Богоматерь Азовская. Икона, нач. XVIII в. (Государственный исторический музей, Москва).

«Царствующий град Московский» как «место памяти» в России XVI–XVII вв.

Понятие «место памяти» – одно из ключевых в исторических исследованиях *memory studies* (изучение исторической памяти) [1]. Его ввел в научный оборот французский историк Пьер Нора, редактор и один из авторов знаменитого многотомного издания “*Les lieux de mémoire*” (1984–1992). Оно быстро стало расхожим и было усвоено в разных историографиях.

В русскую историографию это понятие тоже вошло (во многом благодаря русскому переводу отдельных статей из этого коллективного издания [2]), однако к самой русской истории пока почти не применяется. Едва ли не единственное исключение – сборник работ французских, швейцарских и российских ученых под редакцией Жоржа Нива [3]. Как было сказано в русской рецензии, этот сборник показал, что «“места памяти” есть не только у французов» [4]. Это понятие оказалось вполне «рабочим» и вне французской историографии, и статьи, собранные в книге Ж. Нива, могут служить опровержением критики, считающей идеи Нора и его сотрудников «парижским проектом» французских интеллектуалов, пригодным лишь во Франции [5].

Вместе с тем, разумеется, сборник Нива не мог «закрыть тему» хотя бы потому, что ориентирован не на русского, а на французского читателя, и носит больше описательный (популярный, если смотреть глазами русского читателя) характер, чем аналитический. Кроме того, выбор «мест памяти» в этой книге, ориентированный на некие узловые темы и явления русской культуры и общественной мысли XIX–XX вв., довольно произволен и далеко не исчерпывающ (что, впрочем, вполне понятно уже из-за того, что это лишь первый том из задуманного трехтомного издания). В основном для описания выбраны объекты собственно географические, причем здесь переосмыслено даже само понятие: Ж. Нива пишет не о *lieu*, а о *sites de mémoire* [6]. Это, конечно, само по себе показательно – как свидетельство некоторой критики и отхода от первоначальных идей Нора (см. далее).

В настоящей статье речь пойдет о явлении, в сборнике Ж. Нива не учтенном и не упомянутом, – символическом образе Москвы, который сегодня явлен, прежде всего, в юбилейных празднованиях Дня города и который, на мой взгляд, можно назвать «местом памяти» русской (российской) культуры / идентичности [7]. При этом меня будет интересовать ранняя история или предыстория этого образа в допетровское время, особенно в XVII в., которая отражала определенные этапы развития русской исторической памяти.

Некоторые пояснения нужны по поводу того, что понимается под «местами памяти» и как это понятие используется в данной статье. Дело в том, что сам П. Нора изначально допустил некоторую непоследовательность или даже противоречивость в формулировке своей концепции. В редакторском введении к одному из томов “*Les lieux de mémoire*” Нора определил «место памяти» как «всякое значимое единство материального или идеального порядка, которое воля людей или работа времени превратили в символический элемент наследия памяти некоторой общности» [8]. Однако хотя в этом, ставшем уже классическим, определении Нора имеет в виду вообще «некоторую общность», фактически и он сам, и другие авторы этого издания пишут только о национальной «общности», т. е. увязывают французские «места памяти» со становлением современной французской гражданской нации. История Франции, по мнению Нора, демонстрирует, как «нация и память оказались неразрывно связанными между собой» и составили некое единство «нация-память» [9]. «Места памяти – это наш момент национальной истории» [10], – заявляет Нора в другом месте.

Для Нора связь «мест памяти» с гражданской нацией важна постольку, поскольку он исходит из различия двух видов общественной памяти – традиционной и современной. В этом различии Нора следовал другому известному французскому историку – Морису Хальбваксу, который

отделял «коллективную память» как спонтанную, естественную и эксклюзивную от «исторической памяти» как саморефлектирующей, манипулятивной и инклюзивной. «Историческая память», творимая, главным образом, профессиональными историками и соответствующая современному рационализированному и охваченному массовыми коммуникациями обществу, отрывает прошлое от локальной, даже домашней, преемственности, поддерживаемой личными человеческими связями. Согласно логике Хальбвакса-Нора, индустриальное общество замещает живую коллективную *память* искусственной *историей*, создающей некую квази-память: на место *milieux de mémoire*, дышащих теплотой традиции, приходит холодный блеск *lieux de mémoire* [11].

Различие двух видов памяти понятно, но тогда встает вопрос, каким моментом надо датировать их смену. Простой ответ подразумевал бы: концом XVIII в., когда в горниле Великой Французской революции родилась французская гражданская нация. Однако, как выяснилось в исследовании конкретных «мест памяти» Франции, ряд из них сформировался и существовал в том или ином виде гораздо раньше [12]. Это обстоятельство заставило Нора представить смену двух видов памяти как длительный процесс, понимая, соответственно, и процесс формирования нации «растянутым» на несколько веков и относя его начало к позднему Средневековью. Он выделяет несколько периодов формирования национальной (исторической, современной) памяти с соответствующими «типами»: королевская память (фактически династическая, на этапе феодальной монархии XV–XVI вв.), память-государство (абсолютная монархия XVII–XVIII вв.), память-нация (революционная эпоха конца XVIII–XIX в.), память-гражданин (Республика конца XIX–XX в.). На современном этапе, по мнению Нора, речь идет об образовании памяти-наследия, преодолевающей национализм в смысле шовинизма [13]. При этом о судьбе традиционной «коллективной» памяти, которая, выходит, лишь постепенно вытеснялась «национальной» памятью (и должна была, видимо, находиться в каком-то взаимодействии или конфликте с последней), по сути, ничего в издании не говорилось.

Этот разрыв в рассуждениях Нора между изначальным определением общего характера, имеющим в виду «некоторую общность», и реальной нацеленностью именно на современные исторические символику и мифологию, конструирующие национальную идентичность французов, не остался незамеченным. Критики указывали на то, что разные коллективы / общности (совсем не обязательно совпадающие с нациями) могли иметь разные «места памяти». Неправильно было бы противопоставлять память и историю (историческую память) как исключаящие друг друга типы историко-коммеморативного сознания: как было показано специальными исследованиями, оба типа могли сосуществовать, причем в весьма древние эпохи. Например, медиевисты знают немало средневековых текстов и нацеленных на рациональное познание прошлого, и открытых влияниям и интерпретациям, конструктивных и манипулятивных, подобных современным историческим нарративам [14]. Историки доиндустриальных обществ, имея дело с другими проблемами (изобретение письменности, канон и ритуал как гаранты преемственности и др.), прибегают, скорее, к более общим понятиям — «культурная память» [15] и «социальная память» [16], подразумевая «национальную память» лишь одним из ее видов.

На мой взгляд, эта критика не беспочвенна. И она заставляет обратиться к базовому определению «мест памяти», данному самим же Нора, не настаивая на непременно их связи с модерным национальным сознанием. Некие «материально-идеальные» символические объекты, которые служили определенной коллективной идентичности, можно найти в разных обществах, обладавших достаточно развитой письменной исторической традицией. И не всякий раз, когда обнаруживается такой объект, можно вести речь о нации. Другое дело, что все-таки «места памяти» современных наций ярче выделяются и их значение для утверждения и подтверждения коллективной идентичности особенно велико. Нора и сотрудники его издания, несомненно, правы в том, что эти «места памяти» обладают особой эрзац-функцией: они заменяют

свойственное традиционным обществам религиозное обоснование важнейших структурных элементов коллективной памяти. В условиях «расколдованного мира» нация становится идеальной ценностью *per se*, и память о ее прошлом, тщательно фиксируемом творцами национального дискурса, заменяет (или стремится к тому, чтобы заменить) память, ориентированную на малые коллективы и иррациональные ценности [17].

В этом смысле проект «Места памяти» вполне соответствует тем ставшим уже классическими исследованиям современных наций и национализмов, которые выделяют в последних два основополагающих принципа – секуляризованное сознание («индустриальная высокая культура», по выражению Э. Геллнера) и гражданское (политическое) участие всех членов нации (в идеале равноправных) [18]. Современные нации обладают своей специфической внерелигиозной «мифомоторикой» [19], построенной, как правило, на сочетании политических и этнических идентичностей, и «места памяти» надо понимать как один из ее механизмов, отвечающих за осмысление прошлого. Через призму «мест памяти» Нора и его сотрудники показали, как в отсутствие сакральных ценностей прошлое становится важнейшим фактором интеграции и вокруг него создается идеальное символически-ритуализованное (квази-сакрализованное) пространство – некие узлы, или сгустки, национальной мифологии.

Таким образом, современные исследования заставляют оценивать идеи П. Нора и его коллег с некоторым «остранением», но позволяют использовать его центральное понятие – «места памяти». Это понятие можно применять к разным историко-коммеморативным системам, обладающим развитой символикой, в т. ч. и домодерным. Однако исходить следует из того, что наибольшее значение «места памяти» получают именно в рамках современного национального сознания.

* * *

Москвичи уже привыкли к празднику, который с недавних пор ежегодно проводят в городе в начале сентября. Праздник называется «День города», нечто вроде Дня рождения Москвы. Он стал известным и обрел общегосударственный масштаб благодаря участию первых лиц государства, освещению в средствах массовой информации, приглашению иностранных гостей, массовым «народным гуляниям», впечатляющим бюджетным затратам, национальному размаху. Юбилей 865-летия и 870-летия Москвы в 2012 и 2017 гг. были организованы особенно широко и громко.

У праздника есть своя история. Впервые его отмечали в 1847 г., когда московская общественность, ведомая «славянофилами», предложила отметить 700 лет с первого упоминания Москвы в исторических источниках (1147). Сразу после войны, в 1947 г., отпраздновали 800-летие Москвы с большой помпезностью на всесоюзном уровне. Потом о юбилее вспомнили в 1987 г. и затем стали его отмечать все чаще, покуда, наконец, уже в 2000-е годы это празднование не превратилось в ежегодный День города [20].

В текстах, имеющих отношение к истории праздника, легко заметить *народно-патриотическое настроение*, выраженное в той или иной форме и в той или иной степени. Оно фиксируется уже в тот момент, когда появилась сама идея такого праздника. В 1846–1847 гг. были написаны разного рода тексты – и научные, и литературные, и публицистические, – проникнутые этим настроением.

Один из важнейших текстов этого ряда – статья К. С. Аксакова «Семисотлетие Москвы», вышедшая в 1846 г. в газете «Московские ведомости» и прямо поставившая вопрос об исторической роли древней столицы. Само слово «национальный» писатель в ней не употреблял, но фактически именно так можно понять то значение, которое он приписывал Москве, приводя ряд примеров из русской истории. Он писал: «Ясно для нас и для всех истинно русских вечное значение Москвы. Она жива, и жива к ней любовь русского народа, и будет вечно живо и то и другое; бытие ее неразлучно с бытием Руси... Любовь к Москве есть любовь к Русской земле,

потому что Москва имеет в себе не местное, а общее значение и единство всей земли Русской. Да здравствует Москва!» [21]

Вместе с тем Аксаков был далеко не первый, кто возглашал здравицы Москве и, в сущности, выражал идеи и настроения, витавшие в воздухе [22]. «Московская тема» звучала и в литературных произведениях. В классическом виде она была сформулирована А. С. Пушкиным в «Евгении Онегине». Вот отрывок, ставший уже хрестоматийным и знакомым многим со школьной скамьи: поэт описывает приближение семейства Лариных к Москве (глава 7, строфа 36):

«Но вот уж близко. Перед ними
Уж белокаменной Москвы
Как жар, крестами золотыми
Горят старинные главы.
Ах, братцы! как я был доволен,
Когда церковей и колоколен,
Садов, чертогов полукруг
Открылся предо мною вдруг!
Как часто в горестной разлуке,
В моей блуждающей судьбе,
Москва, я думал о тебе!
Москва... как много в этом звуке
Для сердца русского слилось!
Как много в нем отозвалось!»

Последние строки выглядели в черновой рукописи несколько иначе:

«Москва! как много в этом звуке
Для сердца русского слилось!..
Как сильно в нем отозвалось!
В изгнанье, в горести, в разлуке,
Москва! как я любил тебя,
Святая родина моя!» [23]

В этом тексте очень точно передана сущность явления, обозначенного П. Нора как «место памяти»: сочетание материального и идеального, отсылающее к воспоминанию об общем прошлом и служащее укреплению коллективной идентичности в настоящем. В данном случае материальным объектом выступает городское пространство Москвы, а прошлым, общим для «сердец русских», — история города: в первых строках строфы на нее намекают эпитет «белокаменная», относящийся к древним зданиям из известняка, и упоминание «старинных» куполов, а ниже, в следующих строфах, поэт вспоминает Наполеона и московский пожар 1812 г.

Характерным образом автор подает описание «места памяти» в эмоционально насыщенном контексте: речь идет не только об общем достоянии, но и о чем-то очень близком и важном лично для него. Затрагивается нечто интимное и душевное. Можно даже говорить и о духовно-религиозном переживании, потому что в черновом варианте поэт не побоялся определить Москву как «святую родину». В окончательном варианте, правда, Пушкин отказался от этого сакрального контекста, но особое, возвышенное отношение к прошлому Родины чувствуется в подтексте. Этот поэтический текст служит прекрасной иллюстрацией к тезису о квази-сакрализации национальных ценностей в современном «расколдованном мире» [24].

Неслучайно, конечно, отрывок о Москве из «Евгения Онегина» еще при советской власти вошел в школьную программу и остается там и сегодня. Именно его «национальное» содержание, причем выраженное в изящной литературной форме (без излишнего нажима и прямолинейности), сообщает ему актуальность. На таких текстах основывается «гражданское воспитание», как говорят учителя средней школы, которым, как известно из специальных исследований, в современных нациях суждена особо важная миссия передачи и воспроизводства национального сознания [25].

«Московская тема» сопровождалась и историческими разысканиями, специально сконцентрированными на истории Москвы, и описаниями московских «достопримечательностей», отвечавшими запросам власти и публики. Обычно в этой связи указывают на работу Н. М. Карамзина «Записка о московских достопамятностях» (1817). Но стоит напомнить, что такого рода труды стали появляться еще в XVIII в.: не кто-нибудь, а императрица Екатерина II и сама писала о Москве, и заказала исследование по ее истории [26], в 1780–1790-е гг. вышли первые путеводители по Москве и т. д. [27] Перу известного историка М. М. Щербатова принадлежит любопытный памфлет об историческом значении Москвы от 1787 г., где он прямо связывает «старость» «древнейшего града» с «нравственными добродетелями и блаженством России» [28]. В начале XIX в., с одной стороны, исторические события – прежде всего, захват Москвы Наполеоном, – а с другой стороны, развитие романтизма и «славянофильской» мысли дали мощный импульс изучению и осмыслению истории древней столицы как национального достояния.

Итак, к середине XIX в. родились идеи и дискурс, осмыслявшие значение Москвы в русской истории и конструировавшие ее символический образ. Эти значение и образ, очевидно, служили этнокультурной идентичности. Идентичность, разумеется, менялась особенно заметно в советское время, когда образ Москвы наполнился новым содержанием как столицы нового государства. Однако народно-патриотическая «закваска» этого содержания была тем фундаментом, который обеспечивал преемственность: пушкинские строки вошли в советские школьные программы, а советские песни о Москве исполняют и сегодня, и они сохраняют свою популярность [29].

Именно в советское время изначальные идеи «славянофилов» обросли ритуальной практикой, прежде всего, как и предлагал К. С. Аксаков, в виде празднований московского Дня города. Что представляет собой эта практика и как в ней выражается изначально заложенный в идее праздника народно-патриотический пафос, хорошо видно в современных текстах и действиях, озвученных или осуществленных во время недавних празднований. Можно было бы привести здесь много примеров (и цитат из высказываний официальных лиц, и описаний Дней города в СМИ, и т. д.), но, на мой взгляд, достаточно и одного, весьма показательного: таким пафосом наполнена речь Президента России В. В. Путина, которую благодаря современным цифровым технологиям можно не только прочесть, но и увидеть в видеозаписи, помещенной на официальном кремлевском сайте [30].

Речь была произнесена 1 сентября 2012 г. во время торжественной церемонии официального открытия Дня города, состоявшейся на Красной площади. И в самой речи, и в церемонии ясно и вполне сознательно обозначен общенародный характер праздника, а не локальный (как можно было бы ожидать). Москва выступает не как отдельная городская община, отмечающая вехи собственной (местной) истории, а как столица государства, символизирующая историю всего этого государства. Вот несколько ключевых цитат из этой поздравительной речи: «Москва всегда была и остается символом нашей государственности, экономическим, политическим, духовным центром нашей Родины. В разные исторические эпохи она объединяла вокруг себя всю страну, сплачивала людей разных сословий и званий, национальностей и вероисповеданий, укрепляла державную мощь нашего Отечества. И во все времена наши предки обустривали и берегли Москву как сердце Отечества... Так было и в 1612 году, когда ополченцы под руководством

Дмитрия Пожарского и Кузьмы Минина сражались здесь, вот здесь, на этом месте, у стен древнего Московского Кремля. Так было и в 1812 году на Бородинском поле, когда солдаты проявили невиданную силу духа, защищая Москву и всю Россию. И, конечно, мы всегда будем помнить подвиги героев Великой Отечественной войны...

Великая история великого народа в памятниках столицы, в ее музеях, древних храмах, улицах и проспектах. Это бесценное достояние всей России... Москва по праву гордится не только своим культурным и историческим наследием... Столица России – это город, устремленный в будущее...»

Родина, Отечество, единство народа и государства, общее достояние и наследие – вот дискурс, в который авторы этого текста (вероятно, спич-райтеры Администрации Президента Российской Федерации) встраивают празднование очередного юбилея Москвы (не так важно, сознательно или неосознанно). Главный крепящий элемент этого дискурса – осознание выдающегося прошлого, которое спланирует нацию как коллектив граждан: «великая история великого народа» [31]. Город Москва – символ национальной истории. Смысл праздника, который хорошо передает этот текст, озвученный первым лицом государства, – удостовериться на конкретном видимом и осязаемом примере (город, его площади, здания и т. д.), что эта история жива (здесь и сейчас, в присутствующих на празднике гражданах России) и «устремлена в будущее».

Таким образом, на мой взгляд, если, следуя Пьеру Нора, подразумевать под «местом памяти» некий факт (событие, документ, памятник, географическое пространство и т. д.), выполняющий символическую коммеморативную функцию объединения нации, то Москву, представленную в антураже сегодняшнего Дня города, вполне можно определить как «место памяти» российской нации. Столица – одновременно и в виде материальных объектов городского ландшафта, и как идеальное понятие – предстает одним из узловых символов, вокруг которого выстраивается (конструируется) национальная история в условиях десакрализованного социально-культурного пространства. Прошлое города осмысливается как общее достояние, и оно служит для укрепления и интеграции коллектива в настоящем.

Зафиксировав это специфическое функционирование образа Москвы как «места памяти» в русском (российском) национальном дискурсе в середине XIX – начале XXI в., логично задаться вопросом о его происхождении: было ли какое-либо особое отношение к Москве в русской общественной мысли ранее XIX в.? Ниже приводятся данные, которые склоняют к утвердительному ответу на этот вопрос: символический образ Москвы сложился гораздо раньше, он распознается уже в источниках XVI–XVII вв. Предвосхищая изложение этих данных, оговорюсь только, что даже если этот образ определять как «место памяти», нет никакой необходимости настаивать на его связи именно с национальной идентичностью. Как указано выше, «места памяти» (если трактовать это понятие в русле изначального определения Нора) могли быть элементами разных видов историко-коммеморативного сознания и укреплять вне- или до-национальные этнокультурные и социально-политические идентичности. Вместе с тем можно предположить и какую-то преемственность идентичностей и их элементов от до- или протонациональных к национальным. Если следовать современным работам, которые относят появление российского национализма как комплекса идей или дискурса к концу XVII – началу XVIII в. [32], некий рубеж или «передаточный пункт» в этой преемственности следует ожидать в петровскую или предпетровскую эпоху. Так ли это, покажет предлагаемое исследование.

Уже в текстах конца XIV–XV в. иногда встречаются специфические, выходящие за рамки обычных топографических и географических указаний, описания или упоминания Москвы, соотнесенные с понятиями руси и Русской земли. Эти понятия имеют смысл этнополитической и этнорелигиозной идентичности [33], а Москва выступает не просто как столица Московского (Владимирского) великого княжества, но как центр притяжения для людей, объединенных этой идентичностью.

В таком ключе Москва упоминается, например, в «Задонщине» (1380-е гг.) – литературном памятнике светского содержания, соединившем «высокую» книжную культуру с фольклором, в котором, по оценке В. А. Кучкина, «могут встретиться и аллегория, и гипербола, и просто вымысел рядом с точным историческим фактом» [34]. Аудитория, к которой обращается автор «Задонщины», – «братия, и друзи, и сынове руский», и он рисует их героический облик: они борются против «поганных татар басурман» «за землю за Рускую и за веру крестьяньскую, и за обиду великаго князя Дмитрея Ивановича» [35]. Сюжет и композиция выстроены таким образом, что действие начинается в Москве и заканчивается призывом вернуться с Куликова поля «к славному граду Москве». «Князи и бояря и удалые люди» всей Русской земли собираются по призыву князей московского дома (во главе с Дмитрием Донским), и именно в Москве – граде не только «славном», но и «сильном», и «каменном». В идеальное пространство ценностей, обозначенных автором – Русская земля, христианская вера, «обида» великого князя, Москва вписана хотя и не как их символ, но как их важный ориентир в реальном географическом пространстве.

В произведениях церковно-религиозного характера части городского пространства Москвы и в целом город нередко маркированы как сакральные или приобщенные к сакральному благодаря святыням православия, пребывающим в нем. Например, в «Повести о Темир-Аксаке», повествующей о перенесении иконы Владимирской Богоматери из Владимира в Москву в 1395 г., это событие позволяет представить «боголюбивый град Москву» как (новый) сакральный центр. По молитвам князя, митрополита и всех городских «людей» икона избавила не только «град наш», но и всю «страну нашу», Русскую землю, от нашествия Темир-Аксака (Тимура) [36]. В память об этом событии был учрежден новый праздник, ставший позднее общерусским, и основан монастырь (Сретенский), к которому совершали крестные ходы из кремлевского Успенского собора, ставшего окончательным местопребыванием иконы (фактически, видимо, к концу XV в.) [37]. Общечтимая православная святыня, защищающая всю Русскую землю, как бы освящает пространство вокруг себя, и таким пространством мыслится не только собор, где она находится, но и весь город.

Таким образом, «боголюбивый град», так или иначе, соотносился с этнополитической и этнокультурной перспективой, заданной центральным противопоставлением: с одной стороны, Русская земля как средоточие «православной веры», с другой – «враги наши татары», «сыны Измаиловы», ведóмые «варваром», «поганым царем» Темир-Аксаком [38]. Однако символическое значение «града» не стоит преувеличивать. В такого рода произведениях или контекстах, описывающих те или иные случаи «заступничества» за Москву икон или святых (прежде всего, московских «святителей»-митрополитов), причины и подоплека восхваления Москвы, прежде всего, религиозного свойства. Мы имеем дело, скорее, с тем, что Мирча Элиаде называл «иерофанией», т. е. прорывом сакрального начала в косную материю профанного [39]. Для русских книжников важнее была, собственно, не Москва как таковая, а священные объекты, в ней находившиеся, – иконы, мощи святых, а также важнейшие места молитвы, поминания и аскетического подвига (церкви, монастыри и т. д.). В таком контексте о Москве упоминает и Филофей, автор известной «теории Москва – Третий Рим»: хотя он ее и называет «богоспасенным градом», но гораздо большее значение как сакральная сущность «православного царства государя нашего» имеет у него «престол святыя вселенския апостольския церкви» в кремлевском Успенском соборе [40].

В целом, если применительно к литературе XV – первой половины XVI в. и можно говорить об образе Москвы как элементе идейной конструкции какого-либо «воображаемого сообщества», то таким «сообществом» была Русская земля именно как «страна христианская». Некая возвышенно-идеализированная связь Москвы с Русской землей как этнополитическим образованием и московской княжеской династией, намеченная в «Задонщине», не была развита в этой литературе. И в любом случае образ Москвы не сложился в полноценный историко-

коммеморативный символ, содержащий «значимое единство материального или идеального порядка» (согласно определению Нора).

Более насыщенное символическое наполнение образа Москвы можно найти в тексте 1560-х гг. – «Степенной книге царского родословия», выдающемся памятнике грозненской эпохи. Представляя историю правящей династии как историю государства (или, если угодно, *vice versa*), авторы этого сочинения пытаются доказать, что эта династия воплощает Русское государство в целом и является главным хранителем православной веры. Москва обретает особое значение как город, где пребывал и пребывает правящий род, представители которого (московские князья, великие князья и цари) оказываются связаны разнообразными нитями с теми или иными святыми объектами и святыми людьми города. Церковная история и династическая сплетены в Степенной книге в неразрывное целое, и в этой религиозно-исторической конструкции Москва как центр (столица) «всей Руси» выступает средоточием некоего наследия, важного не только для религиозно-церковного сообщества (Руси как православной страны), но и для политической общности (Руси как «царства» во главе с потомками Владимира Святого).

Впервые в древнерусской историографической традиции авторы Степенной книги эксплицитно выделяют первое упоминание Москвы при Юрии Долгоруком, сразу же указывая при этом на переход «пръвоначальственного скипетродръжания благочестиваго царьствиа» из Киева во Владимир и оттуда – в Москву, «идѣже нынѣ благородное ихъ сѣмя царское преславно царствуютъ» [41]. Эта преемственность мыслится не только как политико-династическая, но и религиозная, поскольку произошло также перемещение сакральных ценностей: именно Юрию приписано обретение главной общерусской святыни – Владимирской иконы Богоматери, и тут же отмечено, что икона была перенесена из Киевской земли во Владимир, а затем оказалась в Москве [42]. Таким образом, династическое восхождение по «степеням» от киевских правителей к московским представлялось ипостасью некоей «иерофании», переместившейся из Киева через Владимир в Москву (на окончательное, вплоть до Страшного суда, пребывание), но по-прежнему освещавшей всю Русскую землю.

В изложении позднейшей истории Степенная книга, конечно, часто упоминает Москву, причем в таком контексте и с такими эпитетами, которые не оставляют сомнений в особенном к ней отношении («царствующий град», «преславный», «именитый», «богоспасаемый» и т. п.). Однако весьма характерно и показательны, что эксплицитно подчеркивается особый статус Москвы только тогда, когда заходит речь о тех или иных событиях и фигурах церковно-религиозной истории, с ней связанных. Так, в пространном рассказе о митрополите Петре, святом покровителе города, приводятся, среди прочего, не только его «совет» о строительстве Успенского собора, ставшего со временем главным храмом Русского государства, но и «пророчество» о «распространении града сего (Москвы. – П. С.) паче инех градов» [43].

Пристально продолжают следить авторы Степенной книги за событиями, связанными с иконой Владимирской Божией матери. Узловым эпизодом является перенесение этой иконы в Москву, и авторы помещают в текст новую «Повесть на сретение чюдотворного образа Пречистыя Владычица наша Богородица и Приснодевы Мариа...», составленную при митрополичьей кафедре в середине XVI в. на основании разных источников [44]. Важный сюжет нашел отражение в повести о чудесном избавлении Москвы от нашествия татар в 1521 г., в которой действующими лицами выступают не только Богородица (явившаяся через иконописный образ), но и русские святые, прежде всего Сергей Радонежский и Варлаам Хутынский, выступающие покровителями города [45]. В 1547 г. во время московского «великого пожара» проявилось покровительство Богородицы и новых московских святых – на этот раз юродивого Василия (в честь которого позже стали называть Покровский собор) [46].

Таким образом, в Степенной книге Москва предстает центром одновременно государственным и религиозным, в котором пребывает «богоумный» и «богоизбранный» княжеский / царский род (воплощающий и символизирующий Русское государство) и в котором сосредоточены или с

которым так или иначе связаны важнейшие святыне и святыни православия. И святыни, и династия имеют свою историю, поэтому идеи и символы, носителями которых они выступают, обрастают «исторической плотью», явленной в топографии, архитектуре и вообще материальном «содержимом» города Москвы. Тем самым в «царствующем граде» концентрируется историческая память, служащая легитимации «Российского царства» как «воображаемого сообщества» людей, признающих себя православными и подданными самодержца из рода Рюриковичей.

Такое идейно-символическое наполнение образа Москвы можно зафиксировать и в других произведениях грозненской эпохи. Например, в весьма любопытном обзоре истории Руси, предложенном в «Истории о Казанском царстве» (1560-е), о столице как символе «обновленной» Русской земли говорится в связи с «освобождением» от «ярма» Золотой Орды: «И восия нынѣ стольный преславный градъ Москва, вторый Киевъ, – не ус(р)амлюся же и не буду виновенъ нареци того и третей новыи великий Римъ, – провосиявше въ послѣдняя лѣта, яко великое солнце, въ велицей нашей Рустей земли, во всѣхъ градахъ сихъ и во всѣхъ людехъ страны сея, красуися и просвѣщаяся святыми многими церквами, деревянными же и каменными, яко видимое небо свѣтитца пестры звездами, утвержено и православнемъ непозыблено (*sic!* – П. С.) отъ злыхъ еретикъ, возмущающихъ церковь Божию...» [47] По мнению автора этого текста, явно знакомого с теорией «Москва – Третий Рим», в уже наступившие «последняя лета» Москва «красуется», прежде всего, святыми местами, но свет этого «великого солнца» служит силой, объединяющей всех людей и все города «велицей нашей Рустей земли». Здесь акцент сделан на религиозной идентичности, но, конечно, автор «Казанской истории» не меньшее значение придавал и царской власти как фактору единства Руси.

«Нагнетание» смыслов и символики вокруг «царствующего града» в Степенной книге и близких к ней по духу и времени создания произведениях шло рука об руку с публичной артикуляцией этих идей и символов в том же самом городском пространстве Москвы. На конструирование «сообщества» «велицей нашей Рустей земли» были нацелены упорядочение и сосредоточение православных святынь в Москве, организация богослужебных процессий (крестных ходов и т. п.), устройство публичных церемоний и празднеств. Такого рода усилия по наполнению символическим смыслом городского пространства предпринимались с конца XV в., но к середине XVI в. они стали особенно заметны и эффективны [48]. С середины XVI в. есть данные не только о крестных ходах к отдельным храмам и монастырям (например, к тому же Сретенскому монастырю), но также, по крайней мере, о пяти публичных торжествах с участием царя, привязанных к годовому церковному календарю [49]. Самыми известными и популярными были предпасхальное (в Вербное воскресенье) «Шествие на ослати» из Кремля к Покровскому собору и «Хождение на Иордань» (из Кремля на лед Москвы-реки) на Богоявление.

Естественным образом сакральные ритуалы из-за постоянного их повторения в определенных местах и при определенных обстоятельствах «обрастают» историко-культурными ассоциациями и смыслами. Намек на такого рода процессы дают, например, фиксируемые историками изменения некоторых деталей в чине «Шествия на ослати», которые позволяли, к примеру, Ивану Грозному посредством этого обряда напоминать о взятии Казани, а позднее патриарху Никону – подчеркивать высокий статус первосвященника Русской церкви (т. е. манипулировать смыслами, «прочитывая» обряд с исторической точки зрения) [50]. И появление такого рода аллюзий, и само их повторение в антураже городского пространства Москвы сообщали идентичности, о которой напоминали эти публичные церемонии (религиозной или религиозно-государственной), некую «привязку» к материальным объектам этого пространства.

На мой взгляд, «эмблематизация» Москвы в рамках историко-религиозных конструкций в литературных произведениях и «символизация» городского пространства, ясно заметные с середины XVI в., позволяют говорить о Москве как «месте памяти» Руси / руси. Конечно, историческую память, которая так ретранслировалась или конструировалась, нельзя назвать

национальной в сегодняшнем (модерном) понимании нации. Эту «мифомоторику» надо определить, скорее, как религиозно-государственную или, может быть, точнее как сакрально-династическую. В ней понятия «русь» и «россия» обозначают коллектив, сплоченный религиозно (в смысле признания православия единственно правильной верой) и политически (в смысле подданства русским царям). В сконструированной соответствующим образом идентичности этническое содержание (важное или даже необходимое для национальной идентичности) едва ли просматривается, оно выхолощено или затушевано. Акцент на династии гармонирует с тем этапом развития «национальной памяти», который Нора видел в «королевской памяти», свойственной феодальной монархии XV–XVI вв.

В такой сакрально-династической перспективе Москва предстает во многих текстах и образах, созданных и позднее, особенно в XVII в., когда официальные документы и сочинения легитимировали власть новой династии Романовых, утверждая, в частности, ее преемственность от московских Рюриковичей. Нет смысла и возможности перечислять здесь разного рода примеры из произведений XVII в., многие из которых, особенно летописные, так или иначе «абсорбировали» (часто просто обширными текстуальными заимствованиями) идеи и схемы Степенной книги [51]. Я хотел бы в данном случае обратить внимание на два случая, когда Москва предстает «местом памяти» сакрально-династической идентичности в особенно характерных контекстах.

Один случай – из ряда свидетельств почитания иконы Владимирской Богоматери, активно развивавшегося в XVII в. [52] В визуализированном образе «царствующий град» предстает перед нами на знаменитой иконе Симона Ушакова, которую называют «Похвалой Владимирской иконе», или «Древом государства Российского», или по-другому. Икона изображает Владимирскую Богоматерь, а также русских святых, архиереев и царей в виде плодов древа, произрастающего из Успенского собора московского Кремля и поливаемого Иваном Калитой и митрополитом Петром (*ил. 1*). Икона была написана для московской церкви Троицы в Никитниках в 1668 г. (сейчас в Государственной Третьяковской галерее). Ее идейная программа сводится к прославлению святынь, святых и правителей, связанных с Москвой, и утверждению причастности к этой религиозно-государственной традиции династии Романовых, и прежде всего лично царя Алексея Михайловича, который вместе с семьей изображен внизу иконы у стен Кремля [53]. Показательным образом икона соединила культ Владимирской иконы и династическую идею, апеллируя к исторической памяти, представленной (в данном случае зримо, в красках) в виде стен московского «града» и кафедрального храма.

Другой случай важен для оценки того, насколько историческая память, конструируемая интеллектуалами, была востребована более или менее широкими слоями населения. Речь идет об одной из древнейших письменных фиксаций русского народного устного творчества, а именно о записях народных песен, сделанных для англичанина Ричарда Джемса в начале XVII в.

Из шести песен, которые записал какой-то русский для Джемса, в составе посольства посетившего Россию в 1618–1620 гг., в пяти упоминается Москва как место действия. Из этих пяти одна посвящена походу крымских татар «ко силному царству Московскому» (вероятно, набегу 1572 г.), а четыре – событиям или фигурам Смутного времени. Особое символическое значение присваивается Москве в песне о татарском набеге и песне о возвращении патриарха Филарета из литовского плена и встрече его Михаилом – в тех песнях, в которых описаны события «государственного масштаба» (остальные песни, скорее, лирического плана) [54]. Это значение легко распознается: Москва выступает центром государства, которое олицетворяет собой «православной царь», и центром религиозным, в котором, как сказано в песне о татарском набеге, «еще есть Семьдесят апостолов опришенно Трех святителей».

Несколько более сложными смысловыми и образными коннотациями обрastaет образ Москвы в песне о возвращении Филарета. Здесь «славный град каменная Москва» – не только центр «силного царства Московского» и «всей земли Святорусской», но и место встречи двух

«государей», соединение которых означает и династическое единство, и «симфонию» светской и духовной властей. Символика средоточия власти усиливается указанием, что Москва – это город, где собираются «многие князи-бояре» и «многие власти». «Сила» царства явлена в «каменных» зданиях Москвы, и святость Русской земли – в «Пречистой соборной» (Успенском соборе), куда отправляются «батюшко» и его «чадо милое» «пети честных молебнов».

Явственна связь песен с былинно-фольклорной традицией. В частности, в песне о возвращении Филарета эта связь просматривается в использовании традиционного образа «красного солнышка», с которым сравнен Михаил Романов. И местопребывание этого «солнышка» именно Москва:

«Из славного града каменной Москве
не красное солнце катилось,
пошел государь православной царь
встречати своего батюшка,
государя Филарета Микитича...»

В песне художественными средствами фольклора выстраивается сакрально-династическая образность, в общем, вполне соответствующая той перспективе осмысления истории, которая фиксируется в произведениях книжной литературы. Одним из центральных элементов этой образности оказывается Москва как «место памяти» «святорусской» идентичности, полагающей приверженность православной вере первичным критерием самоидентификации [55]. Памятник фольклора свидетельствует, что выраженные в нем историческая память и идентичность были, как писал Хальбвакс, коллективными, т. е. объединяли разные социальные слои и круги в сообщество, которое не просто кем-то «воображалось», но члены которого разделяли общие для всех них представления, идеи и ментальные установки. Среди этих представлений был и образ «царствующего града Московского», символизирующий их общие прошлое и настоящее. Книжные конструкции создавались и пребывали не «в пустом пространстве», а во взаимодействии со звучащими им в унисон народными ожиданиями и образами. Очевидно, взаимодействие здесь было двусторонним: не только фольклор испытывал влияние письменной литературы, но и в то же время книжники, вкладывая определенный смысл в образ Москвы, оперировали им как уже принятым и устоявшимся символом коллективного прошлого, и этот смысл должен был соответствовать правилам «функционирования» символа в дискурсе, общепонятном для элиты и простых людей.

Нет сомнений, что события Смутного времени дали импульсы для размышлений, актуализировавших представления об общем прошлом русских или даже привнесших новые акценты в них, в частности применительно к Москве как «месту памяти». Об этом свидетельствует, конечно, не только тематика песен, записанных для Джемса, но и большая официальная и неофициальная публицистическая литература, возникшая в Смутное и послесмутное время. Хотя общая сакрально-династическая парадигма русской идентичности полностью сохраняла значение, в ней появились некоторые элементы, уже не вполне соответствовавшие, по крайней мере, схемам Степенной книги. В обществе проявилось разочарование в захащенной и в какой-то степени дискредитировавшей себя династии, и наряду с этим не могли не сказаться явления, связанные с секуляризацией культуры. Государственное и народное единство теперь часто получает обоснование не с помощью отсылок к истории династии, а призывами к исправлению «земского дела», под которым подразумевалось, прежде всего, освобождение «царствующего града» от самозванцев и иноплеменников и решение дальнейшей судьбы государства «общим советом» [56]. При этом религиозные ценности, конечно, сохраняют первостепенное значение как фактор единства (защита православной веры), но в некоторых случаях как бы абстрагируются и теряют прямую связь с теми или иными

конкретными событиями, фигурами или объектами московского городского пространства, которые получают теперь собственное символическое содержание.

Показательны в этом плане тексты, вызванные трагическими событиями Смуты и написанные в жанре «плача». Один из самых известных текстов этого рода – «Плач о пленении и о конечном разорении Московского государства» (лето–осень 1612 г.) – рассматривает богоизбранную «преславную ясносияющую превеликую Россию» в целом в устоявшейся сакрально-эсхатологической перспективе, и «высокоименный и преславно царствующий град Москва, иже самой земли око, иже вселѣннѣй свѣтлость», выступает именно как средоточие священного. Начиная оплакивать «пагубу и конечное падение толикаго многонароднаго государства, христіанскою вѣрою святою греческаго, от Бога даннаго закона исполненаго и, яко солнце на тверди небеснѣй, сияющаго», автор тут же переходит к характеристике былого величия, указывая на «высоту и славу Великия России, како возвысися и коликъ страхъ бысть бесерменомъ и германомъ и прочим языкомъ». И главным символом этого величия выступает Москва, которую автор понимает прежде всего как «град и наследие» Богородицы, пребывающей здесь (иконою Владимирской Богоматери в Успенском соборе). Таким образом, именно святыни православия придают городу идеально-символический статус.

Автор перечисляет и другие признаки величия и могущества государства и города (сокровища, здания и пр.), но, хотя среди прочего и упоминает, что «симъ пресвѣтлым и предивнымъ государством преславни быша величїи царие, величашася благороднии князи», мысль о каком-то особом значении этих царей и князей и вообще какая бы то ни было династическая идея отсутствуют [57]. Более того, автор даже критикует последних правителей России, полагая, что, главным образом, по их вине, вследствие их пороков и ошибок «воста предтеча богоборнаго Антихриста» самозванец Лжедмитрий и «великодержавная Россия въ погибель впаде». И в конце автор обращается не к царям и знатым и лучшим людям, а в целом ко всем православным с призывом покаяться и умолить Бога вернуть благосклонность к России, дабы Он «пощадишь останокъ рода христіанскаго и потребишь от насъ врагов наших, и злолукавыи совѣтъ ихъ искоренишь, и останокъ бы росіииских царствъ и градовъ и весей миромъ оградишь и всякия благодати исполнишь» [58].

Другой «плач» несколько позднее сочинил Авраамий Палицын, автор наиболее известного труда тех лет по истории Смутного времени в России – «История в память предъидущим родом» (ок. 1620). Глава 65-я этого сочинения – «Сказание вкратце о разорении царствующаго града Москвы» – посвящена «рыданиям» о «падении» и «потреблении» столицы Русского государства. Так же, как и автор «Плача о пленении и о конечном разорении», Палицын дает сравнительно обширное описание былого величия города. В этом описании не только практически отсутствует династическая идея, но, кроме того, падает значение «сакрального пространства» города. Хотя московские святыни здесь и упоминаются, но не как первостепенный, а как частный элемент того набора характеристик, которые из Москвы делают «царствующий град» (правители, укрепления, воины, население): «Кто не восплачется и не возрыдает и теплых слез источники не излиет, аще есть и каменосердечен и жестосерд, о велицем сем царствующем граде, иже прежде бысть велик и превысок, непобедим же и прекрасен, и всем прелюбезен во очию зрящим его? И благочестивыми и великими царьми царствуем и обладаем бе. И не токмо крепкими и высокими стенами, но и многими крепкими оружиеносцы и храбрыми ратоборцы и премудрыми мужи огражден сый. Паче же святыми церквами и многоцелебными мощми святых цветяше, и молитвами их от вся Сoderжащаго укрепляем, растяше и возвышашеся и от многих государств поклоняем; богатством же и славою и многонародным множеством и превеликим пространством, не токмо в Росіи, но и во многих ближних и далних государствах прославляем и удивляем бысть царствующий сей град Москва, паче же реку: новый Рим».

Далее автор сравнивает Москву не только с Римом, но и с другими «древними великими царствами»: Содомом, Вавилоном, Ниневией, Троей, Иерусалимом, Константинополем и даже

«царствами Татарскими великими». Весьма показательно, что этот ряд подобран исходя не из сакрального значения города или святынь, в нем сосредоточенных, а по аналогии военно-политического могущества, которое в одночасье погибает «неправды ради и беззакония». Отличие Москвы от других великих городов не в ее особой святости или, например, покровительстве Богородицы (о которой Авраамий вообще не вспоминает), а в том, что ее жители вместе со всеми русскими оказались способны к покаянию: Господь услышал «наше» раскаяние в сотворенном «беззаконии» и «от бед наших избави нас [...] и порази вспять пленяющих нас врагов наших» [59].

Новые идеи и акценты, которые появились в общественной мысли России после Смуты, заставляли, так или иначе, корректировать и официальную сакрально-династическую идеологию. Дополнительными смыслами и символикой стал наполняться и образ Москвы, потому что новая династия Романовых отсчитывала и возрождение России, и свое собственное начало от событий, развернувшихся именно в этом городе. Смута, а затем выход из нее, обозначенный прежде всего освобождением Москвы от захватчиков и решением Земского собора 1613 г., стали новым важнейшим фактом общего прошлого не только династии, но и «всего великого Российского царствия всех городов всяких людей» (как сказано в «Утвержденной грамоте об избрании Михаила Федоровича» [60]). Те или иные объекты «царствующего града» и весь он в целом зримо и явственно символизировали это прошлое, и Москва как «место памяти» наполнилась новым содержанием.

Именно в литературе послесмутной эпохи появилась одна важная тема, прямо касавшаяся истории Москвы. Зародилась она в исторических сочинениях, а затем получила развитие и вне их. Появился совершенно новый для древнерусской литературы интерес к ранней истории Москвы, который, несомненно, отражал запросы не только и даже, возможно, не столько властной элиты, сколько образованной публики, далекой от придворных политических идей и программ. Этот интерес выразился в создании нескольких литературно-исторических сочинений.

Как выяснила М. А. Салмина, в русле летописно-хронографической традиции, которая в XVII в. переживает жанрово-стилистическую трансформацию и теряет официальный характер, во второй четверти этого столетия было создано произведение, специально посвященное возникновению столицы Русского государства, – «О зачале царствующаго великаго града Москвы, како исперва зачася», или, как оно кратко называется в научной литературе, «Повесть о зачале Москвы» [61]. Этот относительно небольшой текст представляет собой выборку летописных статей, относящихся к ранней истории Москвы. В большинстве редакций Повести выборка заканчивалась теми или иными сообщениями, относившимися к Ивану Калите, хотя выраженной концовки в произведении нет и для переписчиков здесь открывалась некоторая свобода в выборе того или иного года или события для завершения хронологического ряда.

Важнее концовки в Повести – начальная часть, которая содержит введение и главный рассказ о казни боярина Кучки Юрием Долгоруким, а затем об убийстве Андрея Юрьевича Боголюбского его женой и Кучковичами, сыновьями боярина (казненными потом другим сыном Юрия – Михаилом). В этом рассказе Юрию приписывается собственно основание города Москвы, а казни Кучки (владевшего селами на месте будущей Москвы) и его сыновей, а также убийство Андрея обретают символическое значение: как поясняет автор Повести во введении, Москва, «Третий Рим», была основана «по пролитии и заклании кровей многих» подобно тому, как в «зачале» Рима первого и второго (Константинополя) происходило многое «кровопролитие» [62].

В данном случае я хотел бы обратить внимание не на сюжет и исторические сведения Повести (они легендарны), а на общий замысел ее автора. Хотя для него Москва – «Третий Рим», ему совершенно чуждо эсхатологическое содержание этой теории. Он сопоставляет три Рима не по их провиденциальному значению во всемирной истории, а по внешнему признаку, имеющему чисто прагматическое, рационально объяснимое, значение: во всех трех городах «бысть в зачалѣ то же знамение» – «аще и различно суть, едино кровопролитие». И именно это «знамение» автор видит

в смертях Кучки, Кучковичей и Андрея и сопоставляет их с теми или иными убийствами («кровопролитиями»), связанными с основанием Рима и Константинополя (примеры автор почерпнул из Хронографа). Необходимость такого сопоставления тоже имеет совсем не религиозное обоснование, а диктуется идеологическими или даже пропагандистскими мотивами: автор намеревается спорить с «нѣцыми от окрестных странъ», которые, «враждующе, поносятъ» Москву, «сице глаголюще: кто убо чая или слыша когда, яко Москвѣ-граду царствомъ слыти и многими царствы и странами обладати?» [63] Легитимацию державного статуса Москвы автор ищет в прошлом и находит ее в общем для всех «царских» городов «кровопролитном» «знамении» в момент их основания.

Довольно искусственная (по крайней мере, по сегодняшним меркам) «сравнительно-историческая» конструкция, из которой исходил автор Повести, обратившийся к «зачалу» Москвы, обрела, тем не менее, известную популярность в читающей среде России середины XVII–XVIII в. Произведение дошло до настоящего времени в 30 списках, причем одна копия происходит из патриаршего свода начала 1670-х гг. [64] На основе Повести в третьей четверти XVII в. было составлено уже совершенно легендарное и оторванное от летописи сочинение, которое начинается с фразы «И почему было Москвѣ царствомъ быть, и хто то знал, что Москвѣ государствомъ слыть?» (возможно, это было собственно его заглавие), но известно в науке под условным названием «Сказание об убиении Даниила Суздальского и о начале Москвы». Историко-идейная направленность в Сказании была совершенно потеряна, зато усилены присутствовавшие в Повести и добавлены новые художественные элементы, превратившие рассказ об основании Москвы в любовно-приключенческую повесть. Сказание сохранилось в 54 списках (по указанию Салминой в 1964 г.), свидетельствующих о его популярности в читающей среде России конца XVII – XVIII в. [65]

Показателем интереса книжников и читателей XVII в. к теме происхождения Москвы является также «Сказание о зачатии Москвы и Крутицкой епископии» (середина XVII в.), где в связь с основанием Москвы (здесь – князем Даниилом) поставлено учреждение Крутицкой (Сарской и Подонской) епархии с подворьем в предместье Москвы [66]. Кроме того, известно небольшое летописное известие, вошедшее в летописи и хронографы, где основание Москвы приписано князю Олегу, преемнику Рюрика, с явной целью выставить Москву таким же древним городом, как Новгород и Киев [67].

Такое пристальное внимание к ранней истории Москвы в России послесмутной эпохи вполне объяснимо, если исходить из тезиса о сформировавшемся символическом образе города как «места памяти». Вполне естественно, что если некий объект осознается как выражение / носитель прошлого, важного для общественного самосознания, то возникает интерес к его истории и особенно – к происхождению. Ранее, до Смуты, история Москвы была интересна в связи с историей правящей династии Рюриковичей или православных святынь. Собственно, только авторы Степенной книги вообще задались вопросом о возникновении Москвы, но он был решен исключительно в духе сакрально-династического мифа, созданного ими. В XVII в. этот вопрос не только обсуждали (причем выдвигали разные версии), но и ставили в иной контекст – прагматическо-исторический или художественно-драматический. Нельзя сказать, что этот контекст совершенно десакрализован и лишен династической идеи, но отход от однозначной перспективы «святой Руси» очевиден.

Процесс перемещения интереса и акцентов в образе Москвы как русского «места памяти» заметен в важном памятнике общественной мысли, в котором излагается, а также визуализируется важнейшее для правящей династии событие Смутного времени – воцарение Михаила Романова. В Посольском приказе в 1673 г., по-видимому, к юбилею Собора 1613 г., была создана «Книга об избрании на царство Михаила Федоровича» – нечто вроде коронационного альбома. Создание Книги об избрании было частью широкой литературно-издательской программы, осуществленной при дворе царя Алексея Михайловича [68], но этому

произведению из-за специфической идеологической нагрузки придавали особое значение. Книга об избрании в самом деле выделяется на фоне других памятников общественной мысли XVII в. В частности, в ней есть один элемент, в котором просматривается новое социально-политическое сознание, обозначившееся в Смуту, и на который я хотел бы в данном случае обратить особое внимание.

В Книге об избрании представлены текст, который рассказывает о всех этапах возведения на царство Михаила с подробным описанием возвращения его отца Филарета из польского плена, а также 21 миниатюра, которые иллюстрируют отдельные эпизоды рассказа – от возвещения о выборе Земского собора 1613 г. до поставления Филарета на патриаршество в Успенском соборе. Идейное содержание текста сводится к легитимации воцарения Романова. Авторы выдвигали главный тезис о богоизбранности Михаила Федоровича и подкрепляли его дополнительными аргументами: указывалось на родство Михаила с московскими Рюриковичами (через Анастасию Романову, жену Ивана IV), а также «союзной совет» депутатов Земского собора, которые избрали его на царство. Разумеется, необходимым элементом обретения Михаилом царской власти было признание его духовной властью и совершение полного чина венчания в Успенском соборе.

В итоговых словах речи, которая вложена в уста церковных иерархов, формулировка такая: «И мы, б(о)гомолцы твои, митрополиты и архиеп(и)ск(о)пы, и еп(и)ск(о)пы по Б(о)жией воли и по сродству дяди Вашего, хвалам достойнаго праведнаго великаго г(о)с(у)д(а)ря ц(а)ря и великаг(о) кн(я)зя Феодора Иоанновича всея России самодержца, и по избранию всѣхъ чиновъ людей всего Вашего великаго Российскаг(о) ц(а)рствия Вас, великаго г(о)с(у)д(а)ря, на тѣ Ваши великия и преславныя г(о)с(у)д(а)рьства [благословляем]... От Вышняго промысла по даннѣй намъ бл(а)годати от Пресв(я)таго и Животворящаго Духа поставляешия и помазаешия великий г(о)с(у)д(а)рь ц(а)рь и великий кн(я)зь Михаилъ Феодоровтчь Б(о)гом вѣнчанный ц(а)рь и самодержецъ всея великия России» [69]. Таким образом, по логике авторов Книги об избрании, в основе описанных ими событий лежал «Вышний промысел», указывавший на «природного царя» («по сродству» с вымершей династией), но Земский собор осознал этот промысел и произвел «избрание», а обрядом венчания «Божья воля» была осуществлена: через миропомазание благодать осенила царя. Ничего принципиально нового в таком развитии мысли не было, но идеи, которые высказывали ранее по отдельности, кратко или случайно в связи с иными темами, здесь сформулированы ясно и последовательно. В сущности, это та же религиозно-государственная парадигма идентичности «всея великия России», только к династической идее добавлена специальная «подпорка» в виде указания на «сродство» Романовых с Рюриковичами, а также присоединен еще один легитимирующий аргумент – «избрание всѣхъ чиновъ людей всего Вашего великаго Российскаг(о) ц(а)рствия». И то, и другое добавление объясняется, разумеется, историческими обстоятельствами эпохи Смутного времени.

В данном случае важно отметить, что как авторы текста, так и – особенно – авторы миниатюр фоном основных событий сознательно выставляют «царствующий град» Москву. На миниатюрах столица предстает не только и даже не столько своими святынями, но, главным образом, архитектурно-ландшафтными пространствами, имеющими здесь отчасти декоративную, но, главное, символически-коммеморативную функцию. Из 21 миниатюры 16 изображают собственно московские объекты (остальные – Кострому и Ипатьевский монастырь, откуда был вызван в Москву в 1613 г. Михаил Федорович, а также Можайск, Вяземы и Савво-Сторожевский монастырь, куда заходил Филарет по пути из Речи Посполитой в Москву). На 5 из этих 16 миниатюр изображен Успенский собор, который везде показан «в разрезе» с обширным внутренним пространством, занятым главными действующими лицами и толпами народа. Наконец, на остальных 11 миниатюрах изображены либо те или иные здания и городские пространства Москвы (Соборная площадь, Красная площадь, подворье Троицкого монастыря, Грановитая палата), либо город в обобщенном виде (комплекс зданий и укреплений) [70]. Хотя на всех миниатюрах видны те или иные сакральные объекты (храмы и/или иконы), они не занимают

центрального места в композиции: внимание художников всегда сконцентрировано на людях и строениях (или помещениях).

Одна из важнейших миниатюр – третья по счету, которая, иллюстрируя соответствующий пассаж в тексте, представляет оглашение соборного решения на Красной площади (*ил. 2*). Центральный элемент композиции – группа людей на Лобном месте. Это участники собора, которые вышли к народу со свитком, где записано решение собора о выборе Михаила Романова. Помимо масс людей, заполнивших площадь и «единым гласом» восклицающих имя новоизбранного царя, важное место на миниатюре занимают Покровский собор и кремлевская стена, в центре которой возвышается Спасская башня и позади которой видны купола кремлевских соборов.

В главном сюжете миниатюры нет ни религиозного содержания, ни акцентированного изображения сакральных объектов. Такие объекты, конечно, присутствуют – Покровский собор, купола соборов и икона Спаса Нерукотворного на башне, но они не несут особой смысловой нагрузки и лишь обозначают священную «ауру» происходящего. Гораздо важнее военно-оборонительное сооружение – сама Спасская башня, составляющая центральную ось композиции. Верх этой оси венчает двуглавый орел – герб России, изображенный непропорционально крупно. Очевидно, он и выступает здесь главным символическим объектом. А вся эта композиция в целом обретает, таким образом, отчетливо светский политический характер.

Безусловно, в замысле миниатюристов проступает государственная идеология. Но очень важно, что в этой идеологии, хотя и подразумевается наличие монарха, носителя богоустановленной власти, отсутствует мысль, что он и его династия – единственный источник и/или гарант всех ценностей, объединяющих изображенных людей (русский народ). Эти люди выступают сами источником суверенной власти (пускай даже форма этой власти и мыслится единственно возможной в виде власти монархической, а без Божественного благословения она не осуществима). При этом проиллюстрирована собственно нарративная часть Книги об избрании, в которой «избрание всех чинов людей всего Вашего великаго Российскаго царствия» признается одним из элементов легитимации царской власти, только миниатюристы выделили эту мысль (и этот элемент) особо. В итоге мы видим три компонента: 1) коллективная идентичность «всех чинов людей всего Российскаго царства», 2) политическое участие (в политологическом смысле слова) этих людей, 3) внерелигиозная презентация акта этого участия, – которые складываются в некую идею или представление, очень близкое тому, что называют нацией или национализмом (в смысле современного дискурса о нации) [71].

В контексте такой идеи ансамбль объектов Красной площади приобретает как будто новое символическое значение как «места» именно национальной памяти. Некой идеальной ценностью здесь выставлено народное участие в государственном «строительстве», которое состоялось в прошлом и воспоминание о котором служит опорой для коллективной идентичности теперь в настоящем (т. е. во времена создания Книги об избрании). Воспоминание явлено в материальных объектах – в площадях (Красная площадь), сооружениях (Лобное место), зданиях (церкви) и кремлевских крепостных стенах «царствующего града» Москвы.

Сопоставляя эту миниатюру с позднейшими визуальными образами Москвы, нельзя не обратить внимания на сходство ракурса, композиции и набора объектов, которые попали в поле зрения миниатюристов. Массово растиражированные изображения Красной площади с Покровским собором и кремлевскими башнями, вошедшие в стандартный набор национальной символики современной России, представляют символический образ Москвы ровно в параметрах, заданных Книгой об избрании. Как пример таких изображений можно привести хотя бы скриншот со страницы кремлевского сайта, на котором выложена запись цитированной выше речи В. В. Путина 2012 г. (*ил. 3*). Здесь мы видим ту же композицию: народ на Красной площади, Покровский собор (храм Василия Блаженного), Спасская башня с кремлевской стеной.

Сознательно или подсознательно оператор выбрал привычный и традиционный ракурс панорамы Красной площади – тот, который выбирали до него самые разные художники, фотографы и операторы: от русского пейзажиста начала XIX в. Ф. Я. Алексеева (ил. 4) до авторов советских открыток (ил. 5). Как выясняется, у истоков этой традиции стоял миниатюрист конца XVII в., и уместным кажется заключить, что ядро этой традиции состояло в том символическом значении композиции, которое чувствовали или осознавали ее ретрансляторы. И, таким образом, в этой миниатюре просматривается зародыш того представления о Москве, которое стало стандартным в «культе» города, оформленном в XIX–XX вв. уже в национальном (в современном его прочтении) дискурсе.

Конечно, нельзя сказать, что презентация прошлого как в одной этой миниатюре, так и в целом в Книге об избрании совершенно десакрализована и ориентирована на ценности «расколдованного мира». Хотя сам сюжет представлен на миниатюре как эпизод светской прагматической, а не эсхатологическо-предопределенной, истории, ясно, что в целом авторы Книги об избрании мыслят в рамках религиозной картины мира и историю понимают провиденциалистски. Остальные миниатюры почти во всех сюжетах тоже представляют в том или ином виде народные «массы», но акцент сделан на других аргументах концепции, представленной в тексте, – на богоизбранности Михаила и благодати, сходящей на него во время венчания на царство. Очевидно, та коллективная идентичность, которая подразумевалась и транслировалась авторами, была прежде всего религиозной («мы, православные») и политической в смысле подданства «Богом венчанному царю и самодержцу всея великия России». О политическом (гражданском) участии можно вести речь только условно, с оговорками относительно специфических обстоятельств Смуты и безальтернативности монархического принципа.

Образ Москвы как «места памяти», созданный авторами Книги об избрании, своеобразен и уникален для литературы и искусства XVII в. Отчасти это связано с высоким уровнем заказа и исполнения этого труда, отчасти – с самой темой утверждения правящей династии, отчасти же – с тем, что иных иллюстрированных произведений с изложением истории Смуты тогда просто не было (или, во всяком случае, не сохранилось к настоящему моменту). Сравнение Книги об избрании с другими памятниками мысли и искусства затруднительно и более или менее условно. И тем не менее, сопоставляя миниатюры Книги об избрании, например, с той же иконой Симона Ушакова (очень близкой по времени создания), нельзя не отметить существенные расхождения не только в художественной презентации одного и того же образа – города Москвы (Кремля), но и в его идейно-символической интерпретации. Парадигма самосознания авторов этих произведений одна – сакрально-династическая или религиозно-государственная, однако в Книге об избрании очевиден перекося в сторону светской «государственной» составляющей этой парадигмы, причем понимание государства не заиклено на династии, а допускает участие «всех чинов людей Российского царства». Историческая память, явленная в Книге об избрании, соответствует, скорее, следующему этапу развития «национальной памяти», который П. Нора выделял вслед за «королевской памятью», – «памяти-государству». Этот этап соответствовал эпохе абсолютизма.

На мой взгляд, можно протянуть нить преемственности от образа Москвы с 3-й миниатюры Книги об избрании к тому ее образу, который складывается в национальном дискурсе XIX–XX вв. Этот дискурс, конечно, придал Москве свою интерпретацию «места памяти», но «народно-патриотическая закваска», о которой я говорил выше, досталась ему по наследству от послесмутной эпохи, когда, уже к концу XVII в., сакрально-династическая идентичность явно начала перерождаться. Хотя в данной статье за рамками исследования осталось петровское время, принесшее крупные исторические перемены (в т. ч. основание новой столицы – Санкт-Петербурга), не приходится сомневаться, что в XVIII в. Москва сохраняла особое символическое значение в русской исторической памяти: она считалась хранительницей древних святынь, в ней

проводили коронации правителей и другие публичные празднества, «московская тема» звучала в историографии и т. д.

Как бы то ни было, важно констатировать – и в этом главный смысл данной статьи, – что Москва как «место памяти» уже в XVI–XVII вв., задолго до Пушкина и Аксакова, была крепящим элементом русской (российской) идентичности. Эта идентичность не была современной национальной, не выражала идею нации как гражданского коллектива, который руководствовался секулярными ценностями. Она определялась критериями религиозной принадлежности и политического подданства, выступавшими в письменных и визуальных ее трактовках неразрывно связанными. Но во второй половине XVII в. в ней больше заметно светское, внерелигиозное содержание, которое появилось вследствие опыта Смутного времени и секуляризации культуры (происходившей во многом, как считается, под западным влиянием). В статье это было показано через призму символического образа «царствующего града» в отдельных текстах и изображениях XVII в. – от «Сказания вкратце о разорении царствующего града Москвы» Авраамия Палицына до миниатюры «Книги об избрании на царство Михаила Федоровича».

Цикл произведений о «зачале» Москвы свидетельствует о специфической «историзации» этого образа как раз в середине – второй половине XVII в. Ни один другой русский город не стал в XVII в. объектом столь пристального внимания, как Москва. Конечно, в письменной традиции проявлялся интерес к истории, в т. ч. древнейшей, Новгорода, Владимира и других городов. Но ни об одном из них не сочиняли специальных произведений, в текстах, касавшихся их истории, не фиксируется столь явное перемещение акцента с церковно-религиозной проблематики на светскую, как в случае с историческими нарративами, посвященными Москве. В ряд этих нарративов можно поставить и «Книгу об избрании на царство Михаила Федоровича», авторы которой, хотя и не интересовались древней историей Москвы, тоже смогли, обращаясь к событиям Смуты, абстрагироваться от сакрально-династической перспективы, заданной Степенной книгой, – по крайней мере, в той одной миниатюре, которая иллюстрировала «единый глас» «всех чинов людей Российского царства».

Менялись стратегии идентификации и сценарии идентичности, менялся (но не исчезал!) и символический образ Москвы. Он пережил и эпоху романтизма, когда уже как бы сама собой – на первый взгляд, словно *ex nihilo*, – родилась идея празднования юбилея старой столицы. На самом деле, конечно, она родилась не на пустом месте – ее авторы влили новое вино в старые мехи (опять-таки неважно, осознанно или неосознанно, хотя, скорее, второе). «Место памяти» продолжало жить, потому что в нем нуждалась соответствующая идентичность и тем обеспечивалась «связь времен». Русская (российская) идентичность и сегодня нуждается в Москве как «месте памяти», но и сегодня содержание этой идентичности и ее исторической памяти продолжает меняться.

[1] См.: Сафронова Ю. А. Историческая память: введение: Учеб. пособие. СПб., 2019.

[2] Нора П. [и др.]. Франция-Память / Нора П., Озуф М., Пюимеж Ж. де, Винок М. / пер. с франц. Д. Хапаевой. СПб., 1999.

[3] Les sites de la mémoire russe. T. 1: Géographie de la mémoire russe / éd. G. Nivat. Paris, 2007.

[4] Мильчина В. Места и сайты // Исторические записки. 2008. № 4.

[5] Джадт Т. «Места памяти» Пьера Нора: чьи места? чья память? // Ab Imperio. 2004. № 1. С. 71.

[6] Слово *site* во французском отсылает больше именно к географическому расположению по сравнению с более абстрактным *lieu*.

[7] В сборнике Ж. Нива есть раздел “*La ville, comme lieu de mémoire*”, однако в нем речь идет о других проблемах.

[8] Нора П. Как писать историю Франции // Нора П. Франция-Память. С. 79.

[9] Там же. С. 80–81.

- [10] *Нора П.* Между памятью и историей: Проблематика мест памяти // *Нора П.* Франция-Память. С. 48.
- [11] Там же. С. 17–28.
- [12] Достаточно указать хотя бы на очерк М. Винок о Жанне д'Арк как «месте памяти», см.: *Нора П.* Франция-память. С. 225–295.
- [13] *Нора П.* Нация-память // Там же. С. 51–61.
- [14] *Pohl W., Wood I.* Introduction: Cultural Memory and the Resources of the Past // *The Resources of the Past in Early Medieval Europe* / ed. C. Gantner, R. McKitterick, S. Meeder. Cambridge, 2015. P. 1–5.
- [15] *Ассман Я.* Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / пер. с нем. М. М. Сокольской. М., 2004.
- [16] *Fentress J., Wickham Ch.* Social Memory. Oxford, 1992.
- [17] Нора оценивает этот процесс, скорее, критически, ностальгируя по «спонтанной» «коллективной памяти», см.: *Нора П.* Между памятью и историей. С. 26–27. Но это уже, что называется, дело вкуса, а также личного самоощущения в современном «расколдованном мире».
- [18] См., напр.: *Геллнер Э.* Нации и национализм / пер. с англ. Т. В. Бердиковой, М. К. Тюнькиной; ред. и послесл. И. И. Крупника. М., 1991. С. 284–289; *Хобсбаум Э.* Нации и национализм после 1780 года / пер. с англ. А. А. Васильева. СПб., 1998. С. 25 и след.
- [19] *Smith A. D.* The Ethnic Origins of Nations. Gloucester, 1986. P. 15, 57 et seq.
- [20] См. статью в Википедии «День города Москвы»:
https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%94%D0%B5%D0%BD%D1%8C_%D0%B3%D0%BE%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%B0_%D0%9C%D0%BE%D1%81%D0%BA%D0%B2%D1%8B [19.02.2019].
Ср. также: http://nekrasovkalibrary.blogspot.com/2016/09/blog-post_12.html?&tpwf_mode=main [19.02.2019]. Научной литературы об истории этого праздника нет.
- [21] *А. - [Аксаков К. С.]*. Семисотлетие Москвы // Московские ведомости. 1846. № 49. 23 апреля [Вторник]. С. 346.
- [22] См., напр., подборку текстов в книге: Москва в истории и литературе. Сб. / сост. М. [Н.] Коваленский. М., 1916.
- [23] *Пушкин А. С.* Полное собрание сочинений. Т. 6. М.; Л., 1937. С. 154–155, 449–450.
- [24] О Москве и об истории Москвы в контексте «святого» и «священного» можно найти и у М. Н. Лермонтова («Люблю священный блеск твоих седин...»), и у других писателей русского романтизма.
- [25] *Геллнер Э.* Нации и национализм. С. 88–94.
- [26] Автором его был М. И. Ильинский. См. и его «Опыт исторического описания о начале города Москвы», и «Записку» Карамзина в издании: Москва в описаниях XVIII века / подг. текста, статьи С. С. Илизарова; коммент. И. Р. Грининой, С. С. Илизарова; отв. ред. В. Л. Янин. М., 1997.
- [27] Первый труд такого рода: *Рубан В. Г.* Описание императорского стольного города Москвы. СПб., 1782.
- [28] *Щербатов М. М.* Прошение Москвы о забвении ея // Москва в описаниях XVIII века. С. 254–259.
- [29] Хотя контекст этого исполнения может быть разным. Так, чаще, наверное, в ироническом ключе вспоминают известные строки песни «Родина слышит» на музыку Д. Шостаковича и слова Е. Долматовского («С дружеской лаской, Нежной любовью, Алыми звездами Башен московских, Башен кремлевских – Смотрит она за тобою»). Зато песня «Дорогая моя столица» (музыка И. Дунаевского, слова М. Лисянского и С. Аграняна) стала официальным гимном города Москвы (и ее текст заучивают школьники московских школ в обязательном порядке).
- [30] См.: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/16335> [08.02.2019].
- [31] Слово «нация», как и в статье К. С. Аксакова, здесь не фигурирует, но фактически, конечно, его смысл выражает слово «народ». В современном русском языке понятия «нация» и особенно

«национализм» несут некоторую не вполне нейтральную нагрузку, поэтому нередко, более всего в официальных речах, прибегают к нейтральному термину «народ», хотя на самом деле имеется в виду именно нация в научном смысле этого слова; см. об этом: *Тишков В. А.* Российский народ: история и смысл национального самосознания. М., 2013. С. 3–27, 40–59.

[32] См.: *Гринфельд Л.* Национализм: Пять путей к современности. М., 2012. С. 185–207; *Plokhy S.* The Origins of the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus. Cambridge; New York [etc.], 2006. P. 250 et seq.

[33] См. о содержании этих понятий: *Флоря Б. Н.* Исторические судьбы Руси и этническое самосознание восточных славян в XII–XV веках (к вопросу о зарождении восточнославянских народностей) // Этническое самосознание славян в XV столетии. М., 1995. С. 10–37.

[34] Памятники Куликовского цикла / гл. ред. Б. А. Рыбаков; ред. В. А. Кучкин. СПб., 1998. С. 121.

[35] См. в реконструкции первоначального текста: *Задонщина* / публ. Л. А. Дмитриева // Библиотека литературы Древней Руси (далее – БЛДР). Т. 6. СПб., 1999. С. 104–108.

[36] Повесть о Темир-Аксаке / публ. В. В. Колесова // Там же. С. 234–240.

[37] В расширенной и, видимо, более поздней редакции, вошедшей в московские своды второй половины XV в., богоизбранность города и покровительство Богоматери еще сильнее подчеркнуты. Обзор мнений о датировке разных редакций памятника см.: *Щенникова Л. А.* Сретение Владимирской иконы Богоматери в Москве в 1395 г. Исторический сюжет и особенности иконографии // «Вертоград многоцветный»: Сб. к 80-летию Бориса Николаевича Флори. М., 2018. С. 240–245.

[38] Повесть о Темир-Аксаке. С. 234, 238.

[39] См.: *Элиаде М.* Священное и мирское / пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. М., 1994.

[40] *Синицына Н. В.* Третий Рим: истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998. С. 345.

[41] 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. 413, 416.

[42] Степенная книга. Т. 1. С. 416, 461–466. В рассказе о «пренесении» иконы еще раз повторяется мысль о переходе политического центра, на этот раз с показательным обвинением подданных в «нестроениях»: «Божиимъ же промысломъ и благодатию тогда киевское господоначалство уступати нача на градъ Владимиръ, послѣди же и на Москву, за сугубое нестроения множесто тогда бываемаго въ множествѣ владомыхъ иже в Русѣи земли», см.: Там же. С. 461. Имеются в виду, очевидно, самостоятельность отдельных земель, ведомых вечевыми общинами, и княжеские уособицы, с ними связанные.

[43] Там же. С. 562, 567. Ср. ссылки на пророчество с указаниями на его исполнение, напр., в завещании Василия II сыну Ивану: Степенная книга. Т. 2. М., 2008. С. 325.

[44] Степенная книга. Т. 2. С. 77–78, 88–108.

[45] Там же. С. 305–313.

[46] Там же. С. 353–357.

[47] ПСРЛ. Т. XIX. СПб., 1903. Стб. 9.

[48] См.: *Баталов А. Л., Беляев Л. А.* Сакральное пространство средневековой Москвы. М., 2010. С. 323–379.

[49] *Flier M. S.* Political Ideas and Ritual // Cambridge History of Russia. Vol. 1: From Early Rus' to 1689 / ed. M. Perrie. Cambridge, 2006. P. 387–408.

[50] *Flier M. S.* Court Ceremony in an Age of Reform: Patriarch Nikon and the Palm Sunday Ritual // Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine / ed. S. H. Baron, N. S. Kollmann. De Kalb (П.), 1997. P. 83–88. Ср. с русским изданием: *Флайер М. С.* Образ государя в московском обряде

Вербного Воскресенья // Пространственные иконы. Перформативное в Византии и Древней Руси: Сб. статей / под ред. А. М. Лидова. М., 2011. С. 553–554.

[51] См.: *Сиренов А. В.* Степенная книга и русская историческая мысль XVI–XVIII вв. М.; СПб., 2010. С. 203–333.

[52] Ср.: *Щенникова Л. А.* Владимирская икона Божией Матери // Православная энциклопедия. Т. IX: Вл–Вт. М., 2005. С. 8–38.

[53] Ср.: *Чубинская В. Г.* Икона Симона Ушакова «Богоматерь Владимирская», «Древо Московского государства», «Похвала Богоматери Владимирской» (Опыт историко-культурной интерпретации) // ТОДРЛ. Т. 38. Л., 1985. С. 290–308.

[54] *Симони П. К.* Великорусские песни, записанные в 1619–20 гг. для Ричарда Джемса на крайнем Севере Московского царства (с приложением Ф. Е. Корша). СПб., 1907. С. 7–9, 12–15 (3-й пагинации).

[55] Стоит заметить, что эта песня представляет один из самых ранних случаев использования выражения «святая русь», в котором справедливо видят выражение русской идентичности XVI–XVII вв. и даже позднейшего времени, см.: *Soloviev A. V.* Holy Russia. The History of A Religious-Social Idea. The Hague, 1959.

[56] Ср. о «новом политическом сознании», родившемся в Смуту: *Лихачев Д. С.* Национальное самосознание Древней Руси. Очерки из области русской литературы XI–XVII вв. М.; Л., 1945. С. 119. Ср. также: *Кром М. М.* К вопросу о времени зарождения идеи патриотизма в России // Мировосприятие и самосознание русского общества (XI–XX вв.). М., 1994. С. 16–30.

[57] Плач о пленении и о конечном разорении Московского государства / публ. С. К. Росовецкого // БЛДР. Т. 14. СПб., 2006. С. 180–183.

[58] Там же. С. 184–187, 194–195.

[59] Сказание Авраамия Палицына / подг. текста и коммент. О. А. Державиной и Е. В. Колосовой; под ред. Л. В. Черепнина. М.; Л., 1955. С. 211–212.

[60] Утвержденная грамота об избрании на Московское государство Михаила Федоровича Романова / предисл. С. А. Белокурова. 2-е изд. М., 1906. С. 48.

[61] См. текст нескольких редакций: Повести о начале Москвы / исслед. и подг. текстов М. А. Салминой. М.; Л., 1964. С. 173–198. О происхождении первоначальной редакции см. в исследовательской части книги: Там же. С. 30–35, 44–81.

[62] Повести о начале Москвы. С. 173–180.

[63] Там же. С. 174.

[64] Свод не опубликован, известен в двух списках, один из которых доступен онлайн: РГБ. Ф. 556 (Собрание Вифанской духовной семинарии). № 34.1–34.2. «Повесть» скопирована на Л. 661–662 об., см.: <http://old.stsl.ru/manuscripts/556/34-2> [19.02.2019].

[65] Повести о начале Москвы. С. 82–143 (исследование), 199–212 (текст первоначальной редакции).

[66] Там же. С. 245–252.

[67] Там же. С. 259. См. подробнее: *Стефанович П. С.* Основание Москвы Олегом и Хронограф Пахомия // Древняя Русь: вопросы медиевистики. 2019. № 1 (75). С. 102–107.

[68] См.: *Кудрявцев И. М.* «Издательская» деятельность Посольского приказа (К истории русской рукописной книги во второй половине XVII века) // Книга. Исследования и материалы: Сб. 8. М., 1963. С. 179–244; *Орленко С. [П.]* «Книга о избрании [...] Михаила Феодоровича»: ее создание в Посольском приказе 1672–1673 гг. и ее создатели // Наше наследие. 2013. № 106. С. 8–21.

[69] Книга об избрании на царство великого государя, царя и великого князя Михаила Федоровича. М., 1856. С. 49 (2-й пагинации).

[70] Миниатюры были изданы в 1856 г. в качестве приложения к тексту Книги (в указанном выше издании, переизданном факсимильно малотиражной публикацией 2009 г.), а в настоящее время

доступны в виде сравнительно неплохих электронных копий на сайте Федерального архивного агентства: <http://portal.rusarchives.ru/smuta/06-izbiratelnyi-zemskii-sobor.shtml> [12.08.2019].
[71] Ср. выше сноски 18, 19, 32.

К статье П. С. Стефановича



Ил. 1. «Похвала Владимирской иконе» (1668). Икона. Автор – Симон Ушаков (Государственная Третьяковская галерея).



Ил. 2. Собор 1613 г. «Книга об избрании на царство Михаила Федоровича» (1673). (Российский государственный архив древних актов).

← → Я www.kremlin.ru Новости · Президент · События · Президент России

Президент России События Структура Видео и фото Документы Контакты Поиск

Новости Стенограммы Поздравления Телеграммы Свидания с Президентом Сентябрь 2012

1 сентября 2012 года, суббота

Владимир Путин посмотрел трансляцию выступлений российских дзюдоистов на Паралимпийских играх в Лондоне

1 сентября 2012 года, 23:00 Московская область, Ново-Огарево

Владимир Путин поздравил москвичей с Днём города

1 сентября 2012 года, 12:00 Москва

В День знаний Владимир Путин посетил московскую школу

1 сентября 2012 года, 12:00 Москва

31 августа 2012 года, пятница

Рабочая встреча с вице-премьером Дмитрием Рогозиным и главой Роскосмоса Владимиром Поповкиным

31 августа 2012 года, 17:00 Московская область, Ново-Огарево

Владимир Путин провёл заседание Совета Безопасности в расширенном составе

31 августа 2012 года, 15:00 Московская область, Ново-Огарево

Поздравление Президенту Киргизии

31 августа 2012 года, 13:15

30 августа 2012 года, четверг

Соболезнования родным Игоря Квashi

30 августа 2012 года, 18:40


Открыта новая станция московского метро – «Новокосино»

30 августа 2012 года, 15:00 Москва

Владимир Путин поздравил москвичей с Днём города

Президент выступил на торжественной церемонии, посвящённой празднованию Дня города, и поздравил жителей столицы с 865-й годовщиной со дня основания Москвы.

1 сентября 2012 года 12:00 Москва



В.Путин: Дорогие москвичи, уважаемый Сергей Семёнович (Собянин), поздравляю столицу России!

Москва всегда была и остаётся символом нашей государственности, экономическим, политическим, духовным центром нашей Родины. В разные исторические эпохи она объединяла вокруг себя всю страну, сплачивала людей разных сословий и званий, национальностей и вероисповеданий, укрепляла державную мощь нашего Отечества. И во все времена наши предки обустроивали и берегли Москву как сердце Отечества.

Единое для всего народа стремление отстоять столицу помогало побеждать в самые нелёгкие времена. Москва всегда была вместе со страной, а Россия всегда была вместе с Москвой. Так было и в 1612 году, когда ополченцы под

Ил. 3. Москва, День города. 1 сентября 2012 г. Скриншот: kremlin.ru.



Ил. 4 «Красная площадь в Москве» (1801). Художник – Ф. Я. Алексеев. (Государственная Третьяковская галерея).



Ил. 5. «Московский Кремль. Красная площадь в летний день» (1952). Художник – Б. Н. Яковлев. Открытка изд-ва «Советский художник».

М. П. Одесский

Россия смиренная и торжествующая: «места памяти» в панегирических драмах Петровской эпохи (1705–1710 гг.)

Данная статья продолжает анализ форм презентации России как надрегионального единства в панегирических драмах Славяно-греко-латинской академии, поводом к созданию которых стали события Северной войны (1700–1721). Первая статья была посвящена пьесам «Страшное изображение второго пришествия Господня», «Торжество мира православного», «Ревность православия», отражавшим начальный этап войны, который открылся для России тяжелым поражением под Нарвой (1700) и завершился взятием Нарвы (1704) [1]. Производство панегирических пьес Славяно-греко-латинская академия продолжала и в принципиально изменившихся военных условиях 1705–1710 гг.

К 1705 г. русская армия заняла Ижорскую землю (Ингерманландия) и Ливонию: эти успехи знаменовали новый этап войны, которая, однако, далеко еще не достигла кульминации. В 1705–1706 гг. шведский король сосредоточился на борьбе с саксонским курфюрстом Августом Сильным, последним оставшимся союзником Петра I, а русский вспомогательный корпус оказывал Августу всемерную поддержку. В 1706 г. Август вынужден был подписать унизительный мир: он отказывался от польской короны и выходил из войны. Тем самым Карл XII лишил Россию союзников и затем вторгся на ее территорию. В октябре 1708 г. сторону шведов принял украинский гетман И. С. Мазепа. Однако 27 июня 1709 г. под Полтавой царь Петр одержал решительную победу – шведская армия была уничтожена, Карл XII с Мазепой бежали.

При изучении всего корпуса драматических панегириков Славяно-греко-латинской академии необходимо учитывать, что для пропаганды Петра I школьная драма (наряду с проповедью) имела принципиальное значение [2]. Эти пьесы, панегирически осмысляя события Северной войны, наглядно реализовывали пропагандистское послание петровской элиты. Торжество этноса аргументировали в них не прошлым, но славным настоящим и будущим. Это выражалось художественной апелляцией не к «своим», а к вечным образцам (прежде всего – античным), типологически напоминая панегирические технологии Ренессанса. Система античных аллюзий – в их римской версии – определяла (пред)имперский колорит: этнос – подобно римлянам – должен быть воинственным и необходимо надрегиональным. В пьесе 1704 г. «Ревность православия» этот идейный комплекс манифестирован в аллегорической фигуре России на триумфальной колеснице [3]. Так что уже в первые годы XVIII столетия московское царство позиционирует себя в качестве победоносной – надрегиональной – (пред)империи.

Вместе с тем характер войны в 1705–1710 гг. радикально изменился: теперь это не просто удача, позволившие компенсировать нарвский шок 1700 г., но захват новых территорий (Ингерманландия, Ливония) и победа под Полтавой, которая повела к бесспорному упрочению международного положения России. Изменились и способы презентации (пред)имперской идентичности новой России. В том числе возник явный повод включить в пропагандистский тезаурус апелляцию к «местам памяти», которые маркировали бы новые границы «своего».

Методология исследования «мест памяти» подразумевает глубинный культурный уровень, который разрабатывали как французский историк Пьер Нора [4], так и отечественный филолог В. Н. Топоров [5] (концепции формировались в одно время и, видимо, независимо друг от друга). Однако, забегаая вперед, сразу целесообразно отметить: в драматических панегириках Славяно-греко-латинской академии – официальном рупоре петровской идеологии – «места памяти» оказались если и востребованными, то весьма своеобразно. На вопрос, почему так получилось, должна отчасти ответить эта статья.

1.

В феврале 1705 г. академия представила пьесу «Свобождение Ливонии и Ингерманландии» – в рамках уже привычных официальных торжеств, прославлявших успехи русского оружия в 1704 г. По сообщению «Гистории Свейской войны», отредактированной царем, войска «вошли в Москву с триумфом декабря в 19 день [1704 г. – М. О.], для которого торжественного входа зделаны были седмеры ворота триумфальные. [...] И сей торжественный вход был по Тверской и Мясницкой улицам до Преображенского тем же путем, как по взятии Шлюсенбурха. И в первых триумфальных воротах, которые зделаны были богатым иждевением на Красной площади у казанской церкви, встретил государя Стефан митрополит резанский и говорил ему, государю, похвальную речь. А в других воротах у Иконного ряду приветствовали латинских и греческих школ учителя с учениками орациями. Також и в протчих воротах от знатных и ученых людей были поздравленни. А с Кремля и с Китая [Китай-города. – М. О.] изо всех пушек во время того входу была стрелба» [6].

Авторы «Свобождения» следовали уже сложившимся правилам: I и II Части (т. е. Действия) имеют аллегорический характер, а III Часть – «библейски-исторический», с участием пророка Моисея; постановка сопровождалась публикацией программки, программка сохранилась (в отличие от текста самой пьесы) и получила собственную рукописную историю (С. 499).

Практически во всех петровских панегирических пьесах использована единая сюжетная схема, которая восходит к жанру моралите: «Сюжет моралите – основа всякой школьной пьесы, исходная точка всех сюжетов школьной драматургии. [...] В сжатой, конденсированной форме он представляет жизнь человека вообще. Поэтому главный герой моралите – это не конкретный персонаж, обремененный разработанной характеристикой, а Человек, Натура людская, Каждый, Путник. Сам Человек пассивен. Он ничего бы не совершил, если бы в борьбу за него ни вступили

силы добра и зла, бог и дьявол и их помощники, ангелы, добродетели, пороки, Мир, Плоть, олицетворяемые аллегорическими фигурами» [7].

В драматических панегириках сюжет моралите заметно милитаризирован. В «Свобождении» центральные персонажи (с точки зрения сюжета, а не смысловой нагрузки) – аллегии «росских» земель Ливонии и Ингерманландии. Их противник – лев, геральдический символ Швеции (которая персонифицирована и отдельным персонажем – Хищением неправедным), и они молят Бога о «свобождении».

Сюжет, композиция. I Часть начинается с того, что против сил зла ополчается Благочестие (как и в «Ревности православия»). Теперь оно, стремясь одолеть Хищение и освободить Ливонию и Ингерманландию, выступает в союзе с Крепостию русскою, а также с «трема Россиями» – аллегиями Великой, Малой и Белой России, подвластных царю Петру. Фортуна засеивает семена будущих побед (у Хищения тоже есть своя Фортуна – отдельный персонаж), и Благочестие – возлежа на пиру – обсуждает со своими соратниками, как выбрать героического освободителя и как использовать жатву Фортуны. За советом союзники обращаются к звездочетам-астрологам, которые извещают Благочестие, что освободителем «храбр воин будет», который и жатву получит; затем «является на престоле двоеглавный великий орел, имущий в единой нозе скипетр, а в другой свет с надписанием таковым: “Мне восток и запад, и полудень, и полночь” [четыре части света. – М. О.]» (С. 219–220).

Во II Части Благочестие с союзниками отправляется искать обещанного освободителя и обретает его. Эта Часть становится бенефисом героя-освободителя – аллегорическая фигура по имени «Ревность отечества русска». Если ранее «ревность православия» в одноименной пьесе была только темой и не визуализировалась в особой фигуре, то «Ревность отечества русска» – персонаж, к тому же «ревнующий» не о «православии», а об «отечестве русском». Сила Вышнего обещает Благочестию прислать на помощь «Моисея, вождя израилскаго». В 3-м Явлении Благочестие «искушает» (испытывает) Ревность, предлагая выбрать «цветы красные, одежды светлые» или оружие («си есть луки, копия, мечи, щиты, фузеи и прочая»). Ревность, разумеется, выбирает – оружие. По мнению А. С. Елеонской, это – аллюзия на «летописное предание об испытании греками князя Святослава, который, отстранив предметы роскоши, стал хвалить и целовать оружие...» (С. 500). Однако более вероятно, что это отсылка к античному герою Ахиллу, который во время испытания на острове Скирос безошибочно предпочел украшениям оружие. Затем Ревность Русская оседлывает «коня Буцефала», что никто ранее не мог сделать, «иногда кроме единого Александра» (С. 222–223): тут уж античная аллюзия совершенно бесспорна. Далее Ревность благородно отправляет к Хищению (агрессивной Швеции) послов, «даючи ветвь масличную и мечь, данный от Истины, и велит спросити, не сопротивится ли и не отдаст мирно отечество русское» – Ливонию и Ингерманландию. Обуюянное гордыней, Хищение отказывается от мира, и Ревность ополчается на брань, прося также «о обещанна Моисея на помощь» (С. 224).

В III Части Моисей слышит «глас из купины горящая»: «Иди на помощь Ревности, да якоже свободил еси Израиля от Фараона, сие свободиши отечество русско от Хищения неправедна» (С. 225). Великая брань начинается. Оба стана представлены героями-поединщиками. На геральдическом уровне: Двуглавый орел – при чудесном содействии Моисея – одолевает прегордого льва. На аллегорическом уровне: Ревность Русская одолевает Хищение. Причем снова присутствует античный колорит: Хищение восседает на семиглавой Гидре, которой Ревность рубит головы, «яко иногда Геркулес» (С. 226). Моисей теперь помогает Ревности, и «Хищение со студом» спасается бегством. В 5-м Явлении происходит генеральное сражение, Хищение «с своими полки [...] утекает во град крепок и заключается» (С. 226), однако град вскоре пал – прозрачный намек на взятие Нарвы в 1704 г. С библейским 5-м Явлением соположены финальные 6-е и 7-е, которые представляют триумф Ревности. Ревность на «торжественной колеснице» влекут пленные львы, ей сопутствуют Крепость русская и Храбрость русская, ее встречают три

России и возлагают, сняв с себя, свои короны. Затем Ревность садится на престол, «и се приходит пред ню Торжество в лявре со палмами и отдает ей освобожденные отечества росска, прежде неправедно похищенные, и всегда с нею обещается жити. И снявши с себя лявр, венчает Ревность» (С. 227).

Образы новой России. Синописис «Свобождения» буквально повторяет указание, которое было в «Ревности православия»: «Начало и основание действия сего от писания божественнаго [...]» (С. 216). То есть как в пьесе «Ревность православия» действовал библейский воитель Иисус Навин, так в «Свобождении» – Моисей, библейский пророк, но здесь в воинской функции [8]. Государственная тема поддержана – по образцу предшествующих пьес Славяно-греко-латинской академии – введением геральдической фигуры двуглавого Орла: он сражается с геральдическим шведским львом.

Но вот что ново: в предыдущих академических пьесах Россия позиционирована как воинственная (пред)империя, устрашающая врагов, овладевающая «чужими» городами и завоевывающая мировую славу. Напротив, в драматическом панегирике 1705 г. последовательно реализуется лексический мотив «свобождения»: в Антипрологе угнетенных «свобождают» Моисей и Ревность; Ливония и Ингерманландия просят о «свобождении»; им предстоит «чаяти освобождения от неправедна Хищения» и надеяться, «яко освобождены» будут (С. 217); герою будет «запалено» «сердце до освобождения» Ливонии и Ингерманландии и он станет «свободителем отечества росскаго» (С. 218); в финале Торжество вручает Ревности Росской (т. е. Петру) «освобожденные отечества росска» (С. 227).

Мотив «свобождения» должен сигнализировать, что занятие войсками царя Петра Ливонии и Ингерманландии – не завоевание «чужого», а возвращение исконно «своих» территорий, «прежде неправедно похищенных» (С. 227). Вопрос же о территориях заставляет вспомнить о философии пространства, в частности о «местах памяти».

Согласно В. Н. Топорову, «само пространство и его заполнение, существенным образом предопределяемое, образует род некоей “перво-матрицы”, которая в конечном счете была “родиной” художественного, той моделью, в соответствии с которой произошло пресуществление еще нейтрального и неполяризованного целого – в отдельных его местах – в эстетически-отмеченное, в душу “художественного”, состоялся прорыв из еще в основном “природно-материального” в сферу культуры и высшей ее формы – духа» [9]. Именно обязательный диалог с пространством порождают «ритуал/миф» и «слово/поэтическое слово»: «...само “эстетически отмеченное” как лежащее вне сферы “практической” повседневной бытовой речи и предназначенное для “разыгрывания” некоей иной, внеположной быту и злобе дня реальности, оказалось в непосредственном сродстве с *сакральным* и нуминозным как воплощением высшей смысловой наполненности, “божественного”, обнаруживших себя полнее всего в *ритуале*, особенно в его языковой форме, в слове-*мифе*, слове-*имени*» [10]. В свою очередь, на уровне политической прагматики «сакральное и нуминозное» выражено в обосновании территориального перераспределения аргументами от истории. К примеру, по замечанию П. С. Стефановича (ссылающегося на Д. С. Лихачева), еще в XV в. московская сторона мотивировала присоединение Новгорода «ссылками на Рюрика как основателя династии, которая единственная имеет право владеть всеми русскими землями, включая Новгород» [11].

При таком взгляде мотив освобождения Ливонии и Ингерманландии (которые временно оказались во власти захватчиков, олицетворенных фигурой Хищения неправедного) – типичная «историческая» актуализация «мест памяти»: Ливония и Ингерманландия (а не три России) – суть «отечества росские», где «отечество» значит «отчина, наследье от отцов». Соответственно, имя персонажа «Ревность отечества росска» значит «ревностное стремление вернуть некогда похищенные отечества».

Казалось бы, доказывая, что Ливония и Ингерманландия – «отечества росские», самое время расширить и концептуализировать апелляцию к «местам памяти», выявляющим этнокультурную

общность. Например, актуализировать воспоминания о культе популярного святого – князя Александра Невского, ведь Нева – символ завоевания-отвоевания Петром шведской Ингерманландии и давней победы, одержанной Александром в 1240 г. на той же Ижорской земле над теми же шведами. Однако авторы «Свобождения», придерживаясь другой пропагандистской стратегии, привычно отсылают к универсальной античной парадигме.

Во 2-м Явлении III Части Ревность вопрошает посла, пришедшего от Хищения: «Каково в красоте отечество русское [Ливония и Ингерманландия. – М. О.], таково ли, яко было и прежде. Посел же [...], взем таблицу, вапами изобрази и показа Ревности. Она же, побудившись красотой, рече [...]: “Да бы паки мое при мне было отечество, железом того докажу”» (С. 225). Это отнюдь не просто стремление вернуть свою законную территорию, «отчину». Программка ясно напоминает об «анекдоте» – диалоге македонского царя Филиппа и афинского посла: посол хвалил Афины, и царь, пленившись красотой «чужого» для него греческого города, заявил, что завоюет его. Следовательно, фигура Ревности сопоставляется с Филиппом Македонским, героем и отцом героя-Александра, а «отечество русское» оказывается не территорией, которую освобождают, но которую фактически завоевывают из-за ее «красоты». Потому закономерно, что пьеса «Свобождение Ливонии и Ингерманландии» (вслед за «Торжеством мира православного» и «Ревностью православия») завершается в античном, римском духе – триумфом.

В триумфе теперь участвуют три торжествующие России (а не одна Россия, как в «Ревности православия»), и на колеснице – Ревность Росская, которой три России и прислуживают, «постелю красную постилают» (С. 223). Кроме того, Ливония и Ингерманландия выступают в пьесе то как «отечество» (в единственном числе), то как «отечества» (во множественном), но в любом случае – как два различных аллегорических персонажа.

Любопытно, что этническая дефиниция Ревности – «росская», и авторы программки могли учитывать предложенную в Киевском Синописе этимологию «россы» – от «россеяния» [12]. Но, строго говоря, в «Свобождении» Ревность один раз является с эпитетом «российская» (С. 217), да и здесь важно, что пять различных фигур, олицетворяющих пять земель (два свободенных «отечества» плюс три России), объединены зависимостью от «Ревности Росской» – героической ипостаси царя Петра. В ходе триумфальных торжеств три России «возлагают, с себя снемше», короны на Ревность, но герой «не восхоте прияти» (С. 227): он, скорее, победитель, чем собиратель «россеянной» отчины.

Другими словами, пять земель образуют надрегиональное единство, которое собрано из «россеяния» – не апелляцией к «местам памяти», а военной фортуной и славой героя-царя. И хотя в «Свобождении» Ревности Росской помогает библейский Моисей, но в большей степени нового героя характеризуют аналогии с вечными античными героями – Филиппом и Александром Македонскими, Ахиллом и Геркулесом [13].

Наконец, в финале пьесы к Ревности Росской «приходит Фортуна и все четырех частей ей отдает свет, обещаяся и самых их отдати» (С. 227). Это – четыре части света, включая Америку (которые встречаются еще в «Ревности православия» – С. 209). Россия, справедливо вернув «свое», предстает воинственной державой, грозной для всех.

2.

Определяя функцию «мест памяти» в «Свобождении Ливонии и Ингерманландии», продуктивно по контрасту сопоставить московскую пьесу с поставленной в том же 1705 г. трагедокомедией Феофана Прокоповича «Владимир» – хрестоматийным образцом петровской литературы и одновременно украинской школьной драмы.

Трагедокомедия не решала панегирических задач, как это понимали московские драматурги. Прежде всего, она призвана на практике демонстрировать навыки применения литературных приемов (автор в ту пору – преподаватель пиитики в Киево-Могилянской Академии), в

частности, внимание к «местам памяти» и их специальную – кроме исторической и культурной – риторическую обработку.

Согласно курсу поэтики, прочитанному в Академии самим Прокоповичем, риторические правила регулируют «восхваление местностей» (в оригинале – “*locorum laudation*”) [14], а иллюстрируется «восхваление местностях» латинским стихотворением «Похвала Борисфену». «Борисфен» – это антикизирующее имя Днепра, что позволяет трансформировать похвалу Днепра в похвалу Киева – «красы отечества и матери могучей державы» (“*decus patriae, materque potentis Imperii*” [15], т. е. в латинском оригинале не «державы», а «империя»).

Для тогдашней ученой украинской литературы где восхваление Киева – там и восхваление «своих» киевских святых. И сюжет трагедокомедии – «не ино что, токмо повесть о обращении к Христу равноапостольного князя нашего Владимира» [16], с участием его сыновей Бориса и Глеба, анахронистическим, но созвучным тогдашним киевским идеологическим конструктам [17].

Вместе с тем трагедокомедия, бесспорно, содержала и панегирическую составляющую – финальный хор апостола Андрея и ангелов возносит хвалу церковным иерархам и гетману Мазепе:

Но нѣкий лев ярится и на мужа силна
ногты острить. Но ярост твоя есть бездѣлна,
Звѣре гордый! Поспѣшно, о вожде великий,
поспѣшно иди, будет сверѣпий и дикий
Хищник раздран от тебе и издше воскорѣ,
ты же наречешися от всѣх Сампсон второй [18].

Подобно коллегам-москвичам, Феофан Прокопович олицетворяет врага в геральдическом образе шведского Льва; Лев «ярится» на «мужа силна», т. е. царя Петра, и тогда Мазепа – в качестве соратника Петра, борющегося со львом, именуется «Сампсон второй».

В 1702 г. украинский гетман стал кавалером Ордена Андрея Первозванного – первого российского ордена, учрежденного Петром в конце XVII в., поэтому драматург, восхваляя его, синтезирует религиозный образ первозванного апостола с символом петровской государственности:

Но он на ее от мене оружия просит.
Почто? Твое бо в щитѣ благородство носит
Крест самага господа, на вся супостати
страшный. Обаче мнится он мнѣ глаголати:
«Твоим быти воином велит ми, Андрею,
цар Петр, за помощию ратую твоею» [19].

В последних стихах хора Феофан адресует хвалы одновременно царю и пока лояльному гетману Ивану Мазепе, имена которых соединены союзом «и»:

Дажд сия царю Петру, от тебе вѣнчанну,
и его вѣрнѣйшему вожду Иоанну! [20]

Получается, что автор «Владимира» включает в трагедокомедию панегирическое послание, но в отличие от москвичей подчиняет его внутренней логике «места памяти». Андрей Первозванный постольку художественно-правомерно пророчествует о грядущих украинских событиях и гетмане Мазепе (тем самым и о царе Петре), поскольку он – «местный» апостол, который благословил будущий Киев (согласно Андреевской легенде – от «Повести временных лет» до «Синописа»).

Присутствует Киев в трагедокомедии Феофана Прокоповича и как лирическая тема финального хора:

Се той ест свѣт, его же, духом zde водимий,
обѣщах ти, Кieve, граде мой любимий!
Дотоль во тмѣ был еси, и зрак твой, пред миром
свѣтел от дѣл преславних, но яко кумиром
Темным бѣше подчинен, бѣше зѣло черний.
Се цѣло тя просвѣти свѣт он невечерний!
Но гдѣ есм? Что се вижду? Кия еще лѣта
открываеш мнѣ, царю вѣков? Свѣт от свѣта
(Вижду) умножается, – яко бо в началѣ
мал поток гор исходит, потом же во малѣ
Умноженный от инних, стекшихся в едино,
пространными лиется струямы. Не инно
Чудо о твоей славѣ вижду, граде божий! [21]

То есть сама по себе поэтика школьной драмы допускала и, можно сказать, подталкивала к художественному подключению «мест памяти». Из этой поэтики в равной мере исходят и Феофан Прокопович, и авторы «Свобождения Ливонии и Ингерманландии» (этнические украинцы на московской службе). В украинском случае Феофан, посвятив трагедокомедию святому князю Владимиру и «мобилизовав» апостола Андрея, ориентируется на «свою» культуру и воспроизводит принципиальный для самосознания людей его круга комплексный образ Киева как центра духовности и святости [22]. Напротив, в русском случае академические панегиристы, игнорируя святого князя Александра Невского и предпочитая Александра Македонского и других античных героев, утверждают петровскую концепцию надрегионального единства. Как может показаться – универсальную (типологически восходящую к Ренессансу) и внеэтническую.

3.

Последняя пьеса в ряду московских драматических панегириков – «Божие уничижение гордых уничижение» (февраль 1710 г.; как и предшествующие, сохранилась в форме печатной программки). Пьеса была включена в очередные торжества, на этот раз приуроченные к грандиозной полтавской «виктории»: «Приехав 12 декабря (1709 г. – М. О.) в село Коломенское, Петр дожидался тут гвардейских полков. На другой день пришли полки и начали свозить из всех ближних городов шведских пленных, взятых под Полтавою; два дня в слободах за Серпуховскими воротами устраивали полки, разбирали пленных, раздавали взятые знамена, артиллерию по полкам; 21 декабря вошли в Москву с великим триумфом. Построено было семь триумфальных врат, изукрашенных золотом, эмблематическими картинами, покрытых надписями» [23].

Сюжет, композиция. «Божие уничижение» состоит из двух Частей-Действий (а не трех) и обе Части – ветхозаветно-исторические (а не аллегорические): в первой показаны подвиги юного Давида, во второй – его борьба с мятежным сыном Авесаломом.

В I Части «Гордость иноплеменника», явившись на «Лве венчанном», поносит Израиль и хвалится могуществом богатыря Голиафа, однако Орел Российский с Помощью Божьей «Лву ногу хрому творит». Гордость – на Льве уже охромевшем – продолжает борьбу. Это – силы зла, а центральный персонаж в сюжете – «Царство израильтеско, знаменующее российско»: оно выставляет против Голиафа юного Давида. «Является Голиаф, по прежнему взывая на поединок борца, Давид же к нему с Помощию и Крепостию Божиею приходит, камнем убивает и главу мечем его отсекает, пособствующим ему во всем Помощи и Крепости Божией» (С. 231). Давид справляет триумф, «над нимже Слава на Орле Российском со трубою, девы же с тимпаны и

гуслями сретают его, поюще песни торжественныя» (С. 232). Тем временем Саул, неправедный царь Израиля, «казнен от Бога»: он побежден иноплеменниками и совершает тяжкий грех самоубийства, а героическому Давиду – без всякой борьбы за царский престол – «Сила с небес всемогущая вручает Царство израилево», «венчает его венцем» и обещает с «ним всегда быти» (С. 232).

Для академических пьес необычно, что во II Части разворачивается новая история. Теперь в центре сюжета – Давид, царь и отец взрослого сына. Вначале он «тешится в роще», а «через умбры орел российский купно с Помощию Божию Льва хрома со лвяты ловит и лвята половил пособием Божиим. Лев же хром беже» (С. 234). Это – представленное при помощи театра теней сражение у Переволочны, где после Полтавы шведская армия была добита, хотя Карл XII спасся и бежал в Турцию. Но недостойный сын Авесалом, наущаемый бесом (1-е Явление) и собственными страстями (4-е Явление), выступает против отца. Мятежный царевич показывается на хромом льве, знаменуя, что он – не столько библейский персонаж, сколько олицетворение гетмана Мазепы, бунтующего против законного царя-«отца». Понятно, бунтовщики разгромлены, а царевич, вопреки желаниям милостивого отца, погибает. В последнем, 22-м, Явлении аллегорические фигуры во главе с Судом Божиим «глаголют во обществе, яко Бог гордым уничижителем и неблагодарным власти своей противником всегда противится», затем явлен Орел Российский, «в единой нозе мечь, а в другой же различна знамения началств» (С. 238).

Обе Части предваряются эмблематическими сценами. Перед I Частью гордого льва поражает Сампсон (ср. упоминание библейского «Сампсона» в трагедокомедии Феофана Прокоповича, но применительно к Мазепе; Полтавская битва прилась на день поминовения христианского святого Самсония, что открывало дополнительные возможности для игры с именем); гордый вавилонский царь Навуходоносор (фигурировал в первой московской панегирической пьесе – «Страшном изображении второго пришествия») наказан за гордость и превращен в вола; столп, «свейскаго воинства силу изъясляющий» и украшенный горделивой надписью «стою непобедимый, крепок, неподвижимъ» – «от Полонии, Литвании и Саксонии» не поколеблен (аллюзия на поражения, понесенные Августом Сильным), но «от Российския монархии пособием Божиим пад сокрушися» (С. 228–229). Перед II Частью Люцифер падает с небес с гласом «Тако властем противящися погибают»; Корей, Дафан и Авирон «со своими за сопротивление Моисею живы землею пожренны» (Книга Чисел, глава 16; в «Свобождении» Моисей – помощник Петра); аллегорические фигуры «Свеция хрома с надписанием и Измена вкупе [Карл и Мазепа – М. О.] и лезут на престол высок, Орла российска над собою имущ, ихже от престола Орел громом прогоняет и со студом бежащих творит» (С. 233). Структура эмблематических прологов к обоим Действиям сходна: два библейских и один актуально-аллегорический эпизод иллюстрируют «уничтожение» гордых и тех, кто восстает против праведной власти, т. е. показывают направленность пьесы на поношение шведского короля-агрессора и мятежника-гетмана.

Образы новой России. В кампаниях 1708–1709 гг. российское государство не нападало, а защищало свою территорию. Что должно было сказаться на пропагандистских стратегиях и – чисто гипотетически – вызвать обращение к «местам памяти». Действительно, новая политическая ситуация повлияла на пропаганду, но обусловила привлечение другой универсальной идеологемы, несколько отличной от имперской, – наказание гордых и торжество смиренных. Ее пропагандистское использование санкционировал сам царь. В «Гистории Свейской войны» описание Полтавской «виктории» венчалось выводом: «И тако милостию Всевышшаго совершенная виктория (которой подобной мало слыхано), с легким трудом и малою кровию против гордого неприятеля чрез его царского величества персональной, храброй и мудрой привод и храбрость начальных и салдат одержана» [24].

В пьесе «Божие уничижителей гордых уничижение» идеологема наказания гордых и торжества смиренных заявлена в заглавии и определяет структуру пьесы, а полноправным «заместителем» царя выступает библейский Давид – «смиранный» (С. 228), не агрессор, но защитник от

агрессора. Эта панегирическая параллель не есть оригинальное изобретение авторов «Божиего уничижения». Инициировал ее – как и идеологему наказания гордых – сам царь (в замечаниях на текст благодарственной церковной службы, которую составил ректор Академии Феофилакт Лопатинский [25]), который, возможно, полемически учитывал использование образа Давида в шведской пропаганде: «Так, говоря о бегстве из-под Нарвы Голиафа, шведские авторы имели в виду российского царя: “...здесь побеждает Давид, который юн годами: первым бежал Голиаф...” [...] Вероятно, здесь создавалась оппозиция: юный Карл – огромный Петр» [26].

Местоблюститель патриаршего престола митрополит Стефан Яворский еще в 1708 г. отождествил Мазепу с неблагодарным сыном Авесаломом, от которого терпит обиду Давид [27]. Аналогично, Феофан Прокопович в «Слове похвальном» (произнесено 10 июля 1709 г.) сопоставил победу над Карлом XII с победой над Голиафом: «И сотворися победа, подобная Давидовой. Над гордым филистином победа. Яко то Давид иногда, силою Вышняго подкрепленный, поразив во главу Голиафа, исторже из руку его меч и тем же обезглавил тело, тако и российское воиство, поразивши самого короля свейскаго, снести самую главу новаго сего Голиафа...» [28]

Пьесу «Божие уничижение» открывает теоретическое «Предидействие», где говорится: «Предидействия [...] zde полагаются ради явственнейшаго изображения хотящаго быти в самом действе дела, с нынешним торжеством согласующаяся; в самом же действии аще, что мнится быти и несогласно с торжеством нынешним, да не удивишия, образ бо или подобие с самым делом не во всем согласует. [...] Зде бо положено иное ради нынешния победы, иное ради истории, аще и не ко всему нынешнему делу [...] подобной, и того ради да большее будет согласие с победою и изменою сравнение; до истории иное прибавлено, иное убавлено, иное же в ней отменено, нужда бо не токмо историю, но и закон изменяет» (С. 229).

Как видно, «Предидействие» указывает, что пьеса о Давиде-воителе, несмотря на библейское содержание, согласуется с «нынешним торжеством», а «торжество» в тогдашнем словоупотреблении – синоним античного «триумфа». Это отвечает дискурсу военных торжеств декабря 1709 г., когда полтавские победители проходили в Москве через триумфальные врата, и тем самым подразумевает имперские ассоциации. Так что повелитель России – «смиранный», но герой, защитник от агрессора, но триумфатор [29]. Смирение Петра лишь контрастно подчеркивает эффект финального триумфа.

Также Предидействие спешит дать полный и откровенный политический ключ к системе персонажей: «Равенства убо zde несть, сравнение же в некаких вещах сие есть [...]» Наряду с царем Давидом, хромым Львом, мятежным Авесаломом, вызывающими прозрачные ассоциации, здесь расшифровывается – очень неожиданно! – Саул, который «в первой части в двух явлениях, завидя Давиду, положен и ради истории и ради изображения зависти от многих чуждых стран о преславной победе нынешней» (С. 229).

Позднее в «Слове похвальном о баталии Полтавской» (1717) – проповеди, произнесенной в восьмую годовщину Полтавской победы и напечатанной отдельной брошюрой, – Феофан Прокопович представил уже подлинный трактат о зависти [30].

Вначале Феофан (как и в пьесе «Божие уничижение гордых уничижение») увязывает зависть с базовым грехом – гордыней: «Родится всяка зависть от гордыни, егда человек не весело зрит другаго себе или сравняема, или и предъуспевающа» [31]. Далее проповедник придает «зависти» политический смысл. «Зависть», напоминает проповедник, испытывают к «ближним»: «Однако же гордыня не родит зависти к дальним, но к ближним: к ближним, глаголю, или по чину гражданскому, или по делу воинскому, купеческому, художескому, или по крови и племени, или по державе верховной и протчая» [32]. В данном случае «ближние» завистники – соседи России. Первоначально эти державы презирали Россию за ее непросвещенность: «Но соседи наши не могут извинитися от гордости, осутившиися бо высокоумием своим, яко народи суть мнимый себе сильнии и умнии, народ наш, яко немощный и грубый, презирали» [33]. Потом начинают

прилагать усилия, чтобы Россия оставалась непросвещенной (следуют примеры из времен шведского короля Густава I Вазы, цитаты из сочинений дипломата С. Герберштейна и теоретика права С. Пуффендорфа).

Кульминация соседской вражды приходится на годы правления Петра I: «ближние» и прежде всего шведы осознали несравнимый рост «силы и славы» России, умножаемых просвещением: «Что ж тут скажем? От рода завистником было видети еще в России многия недостатки к силе совершенной. То не крайняя ли возъярися в них зависть, егда увидели все то, чего не желали, исполненно! Возрасте в совершенный возраст сила и слава российская дивным во всем и еще первым таковым своим монархом, богомвенчанным Петром. Увидели противницы обученное добре наше воинство; увидели всецело устроенную артиллерию; увидели поднесенныя флота нечаянные флаки [...] Что се есть? (помыслила в себе зависть). Туды пошла Россия, таков успех ея? Сего мы на ней дождалися? Не тако: исторгнути оной щастие сие или самим нам погибнути, а смотрети на сие невозможно» [34]. От «зависти» шведы затеяли и последнюю войну: «И се видим и зависть, се и войну, от зависти зажженную» [35]. Войну, для шведов гибельную, а для России славную. Потому, переходя к центральному эпизоду проповеди – Полтавской баталии, Феофан снова называет обе враждебные силы – «зависть» с «гордостью»: «Мы же, российстии народи, что достойно воздамы тако нам благодеявшему Господу? Как бо неописанная сия победа, кто не видит! Зависть и гордость воевала с нами, а коликая гордость и зависть, предложили уже мы, аще и не равным словом» [36].

Если теперь вернуться к 1710 г. и сопоставить «гордость» и «зависть от многих чуждых стран» со «Свобождением Ливонии и Ингерманландии», где перед Ревностью Росской преклоняются четыре части света, то можно реконструировать политическое послание петровской пропаганды. Новая Россия грозна и победоносна, но требует не покорности, а уважения и достойного места в «европейском концерте».

На глубинном же культурном уровне это актуальное послание может быть истолковано как принципиальная корректировка имперской идеи, явленной в предыдущих академических пьесах. Представление деяний героя-Петра в качестве беспрецедентных и вечных уточняется: как сказали бы в советские времена, петровское надрегиональное единство оказывается имперским по «форме», но модерно-национальным – по «содержанию». Реформированное государство должно показать себя грозной империей, чтобы Россия реализовалась не как универсальная сверхдержава, а как надрегиональное единство, оформляющее новый объем этнокультурной идентичности и современное самополагание.

4.

К 1710 г. политическая прагматика заставила московских драматургов-панегиристов учитывать новую повестку дня. Это сказалось на изменении пропагандистских стратегий: вначале борьба с «гордостью» и «завистью» сигнализировала о позиционировании себя как одной из равноправных наций, которая имеет подобающие (но не вселенские) имперские амбиции, а позднее – когда Северная война окончится – петровская эпоха проявит креативное отношение и к «местам памяти».

После Полтавы Петр «начал помещать на штандартах императорскую корону и собственные инициалы» [37]. После победоносного Ништадтского мира 1721 г. ему официально поднесли титул «император Всероссийский». Уникальным «местом памяти» в полном смысле имперской России стал Санкт-Петербург.

Закономерно, что в концепции В. Н. Топорова особую роль играет именно «петербургский текст», очевидно, повлиявший на современную науку и даже общественное сознание. По словам С. Г. Бочарова, «хотя идея эта и возбудила охотников составлять подобные тексты – московский прежде всего, но также сибирский, крымский и пр., – автором твердо заявлено, что обширные материалы московской литературы особого *московского текста* как структурного целого той же

конструктивной оформленности, напряженности, плотности – такого московского текста не образуют» [38].

В Петербурге как «месте памяти», с одной стороны, значимо, что новая столица названа именем святого апостола – патронима российского императора и одновременно покровителя парадигматического Рима. Город – каменный, потому что новый и потому что имя «Петр» значит «камень». По замечанию Б. А. Успенского, «ассоциация Петра и камня реализуется в противопоставлении деревянной Руси и каменного Петербурга [...] Тем самым фактически создается не только образ Петербурга как каменной столицы, но и образ деревянной России как ее антипод» [39].

С другой стороны, на Петербург были перенесены традиционные признаки Москвы [40]. В самом деле, небесным покровителем Москвы, как и Петербурга, был святой Петр, но не апостол, а митрополит всея Руси, культ которого тоже находился в поле внимания государя-реформатора. В московском Верхнепетровском монастыре, обновленном иждивением семьи Нарышкиных, в 1690 г. в присутствии юного царя был освящен храм Петра Митрополита. А в 1705 г. этот образ использовал архиепископ Черниговский Иоанн Максимович в хвалебной части своего «Алфавита»: «Святителя Христова Петра пророческие слова [князю Ивану Калите при закладке Успенского собора. – М. О.] восприимут совершение в тезоименитом своем благочестивейшем нашем царю Петру...» [41] Так что Петр Митрополит окказионально выступал как двойник постоянного панегирического «заместителя» Петра I – патронима-апостола. Да и эпитет «каменный» – традиционное определение Москвы (см., напр., «Сказание о Мамаевом побоище»).

Утверждалось традиционное измерение Санкт-Петербурга как «места памяти» и при помощи культа Александра Невского. Как уже было указано, при самом завоевании-возвращении Ингерманландии святой князь, похоже, не понадобился. Существуют предания, согласно которым царь Петр – в заботах о небесном покровителе Санкт-Петербурга – еще весной 1704 г. «лично выбирает место для будущего монастыря, создаваемого в честь Александра Невского» [42]. Но более правдоподобным представляется мнение немецкого исследователя Ф. Б. Шенка: «С уверенностью можно говорить лишь о том», что «царь отправился к устью Невы, чтобы определить место для будущего монастыря в честь “Живоначальная Троицы и святого благоверного великого князя Александра Невского” [...] летом 1710 г., после решающей победы над Швецией под Полтавой» [43].

Александр Невский в итоге получает статус главного святого новой столицы. В 1718 г. чуткий Феофан Прокопович произносит торжественное слово в день его памяти – в петербургском монастыре, посвященном святому князю. А в последние годы Петра столичный культ Александра Невского получил особенно впечатляющий масштаб, подчеркнутый синтезом с государственной мифологией Северной войны: 30 августа 1724 г. – в третью годовщину Ништадтского мира – мощи Александра Невского были перенесены из Владимира в Александро-Невский монастырь при участии императора и в сопровождении флота [44].

Если вслед за В. Н. Топоровым интерпретировать «место памяти» как пространство, которое, будучи пресуществлено в «эстетически-отмеченное», обеспечивает «прорыв из еще в основном “природно-материального” в сферу культуры» [45], то оно становится константой истории населения данной территории. Соответственно, каждая эпоха вынуждает искать собственной ответ на вызов «местами памяти» и тем самым формулировать свою идентичность. Петровская эпоха, вычеканив Петербург в качестве «места памяти», предложила свою версию национальной идентичности, которая синтезировала традицию и новизну, имперское как уникальное и как общеевропейское. В дальнейшем XVIII столетию придется искать в очередной раз мутировавшие признаки нации, принимая за непреложное петровский синтез.

- [1] *Одесский М. П.* «Россия на торжественной колеснице»: пред-имперские модели легитимации воинствующего государства в панегирической драме эпохи Петра Великого (1702–1704 гг.) // *Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства (= Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени. Кн. 1) / отв. сост., отв. ред. серии А. В. Доронин. М., 2017. С. 409–425.*
- [2] *Одесский М. П.* Поэтика русской драмы: последняя треть XVII – первая треть XVIII в. М., 2004. С. 54–55.
- [3] Пьесы школьных театров Москвы / ред. А. С. Демин. М., 1974. С. 214; в дальнейшем в тексте статьи ссылки на это издание даны с указанием страницы.
- [4] См., напр.: *Нора П., Озуф М., Пюимеж Ж. де, Винок М.* Франция-память. СПб., 1999.
- [5] См.: *Топоров В. Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М., 1995; *он же.* Петербургский текст русской литературы: Избранные труды. СПб., 2003; *он же.* Петербургский текст. М., 2009; и др.
- [6] История Свейской войны: (Поденная записка Петра Великого) / сост. Т. С. Майкова. В 2 вып. М., 2004. Вып. 1. С. 250–251.
- [7] *Софронова Л. А.* Поэтика славянского театра XVII–XVIII вв.: Польша, Украина, Россия. М., 1981. С. 137.
- [8] Ср. позднейшее уподобление Богдана Хмельницкого Моисею, а украинского народа – «новому Израилю» в киевской школьной пьесе «Милость Божия» (1728; авторство иногда приписывают Феофану Прокоповичу) и в других текстах первой трети XVIII в.
- [9] *Топоров В. Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ. С. 4.
- [10] *Топоров В. Н.* Предистория литературы у славян: Опыт реконструкции: (Введение к курсу истории славянских литератур). М., 1998. С. 34–35.
- [11] *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. С. 329.*
- [12] Мечта о русском единстве: Киевский Синопис (1674) / подг. текста О. Я. Сапожникова, И. Ю. Сапожниковой. М., 2006. С. 55.
- [13] Еще во время азовского триумфа – первого в правление Петра – русские войска входили в Москву через торжественные врата, своды которых поддерживали статуи Марса и Геркулеса: Панегирическая литература петровского времени / подг. В. П. Гребенюк. М., 1979. С. 13.
- [14] *Прокопович Ф.* Сочинения / под ред. И. П. Еремина. М.; Л., 1961. С. 265, 377.
- [15] Там же. С. 266, 378.
- [16] Там же. С. 152.
- [17] См., напр.: *Гудзий Н. К.* Литература Киевской Руси и украинско-русское литературное единство XVII–XVIII веков. К., 1989. С. 118–121; *Буранок О. М.* Драматургия Феофана Прокоповича и историко-литературный процесс в России первой трети XVIII века. Самара, 1992. С. 5–7.
- [18] *Прокопович Ф.* Сочинения. С. 206.
- [19] *Прокопович Ф.* Сочинения. С. 206.
- [20] Там же. С. 207.
- [21] Там же. С. 205.
- [22] *Ткачук В. А.* Гетман Иван Мазепа и актуализация культов древнерусских святых // *Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства. С. 309–318.*
- [23] *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен // *Соловьев С. М.* Сочинения. В 18 кн. Кн. 8. М., 1993. С. 274.
- [24] История Свейской войны. С. 162.
- [25] *Пекарский П. П.* Наука и литература в России при Петре Великом. Т. 2. СПб., 1862. С. 201.
- [26] *Люстров М. Ю.* Русско-шведские литературные связи в XVIII веке. М., 2006. С. 155.

- [27] Цит. по: Пьесы школьных театров Москвы. С. 502.
- [28] *Прокопович Ф.* Сочинения. С. 34.
- [29] Ср. классический образец толкования библейского царя на античный лад – мраморный Давид Микеланджело, «воплощающий тип ренессансного героя» (1504 г.; симптоматично, что статую, которую первоначально планировали поставить возле собора, перенесли в лоджию Ланци, где заседал городской совет Флоренции), см.: *Рутенберг Е. И.* Искусство Италии XVI века. М., 1967. С. 29.
- [30] О функционировании в литературе первой трети XVIII в. этических категорий «зависть» и «гордость» в качестве политических терминов см.: *Одесский М. П.* Зависть и гордость как политические термины в русской литературе Петра I // Вестник РГГУ. Серия: «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 6 (39). С. 27–34.
- [31] *Прокопович Ф.* Сочинения. С. 50.
- [32] Там же.
- [33] Там же. С. 51.
- [34] *Прокопович Ф.* Сочинения. С. 52.
- [35] Там же. С. 53.
- [36] Там же. С. 57.
- [37] *Уортман Р. С.* Сценарии власти: Мифы и церемонии русской монархии от Петра Великого до смерти Николая I. М., 2002. С. 77.
- [38] *Бочаров С. Г.* Петербургский текст Владимира Николаевича Топорова // *Топоров В. Н.* Петербургский текст. С. 13.
- [39] *Успенский Б. А.* Избранные труды. Т. 1: Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1996. С. 136.
- [40] См. подробнее: *Одесский М. П.* Москва – град св. Петра: Столичный миф в русской литературе XIV–XVII вв. // Москва и московский текст русской культуры: Сб. статей / отв. ред. Г. С. Кнабе. М., 1998. С. 9–25.
- [41] Цит. по: Панегирическая литература петровского времени. С. 56–57.
- [42] Там же. С. 86.
- [43] *Шенк Ф. Б.* Александр Невский в русской культурной памяти: святой, правитель, национальный герой (1263–2000). М., 2007. С. 131.
- [44] *Шенк Ф. Б.* Александр Невский в русской культурной памяти: святой, правитель, национальный герой (1263–2000). С. 134–136.
- [45] *Топоров В. Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ. С. 4.

А. В. Доронин

О Мосохе, «праотце российском»

Мосох в Московии

В московской / российской летописной традиции вплоть до 1680-х гг. о Мосохе-прародителе московитов (руси, славян) известий нет. В древнейшем (разумеется, компилятивном) Хронографе Русском 1512 г. (1516–1522?) о нем – ни слова, и лишь единожды в одной из его более поздних версий он фигурирует как «Масох», сын Иафета [1]. Ничего не слышали от московитов об их Мосохе-праотце ни С. Герберштейн, ни кто-либо еще из иностранных путешественников, оказавшихся в ней в XVI–XVII вв. [2] Не всплывает имя Мосоха и в резонансной переписке Ивана Грозного с князем Курбским или в споре царя со шведским королем о происхождении династии Рюриковичей. Разве что в Распространенной редакции Хронографа 1617 г. Мосох, попавший туда из Хроники Марцина Бельского («Мезех, от которого Москва и все словаки»), трансформировался (в разных списках) в «Пиезофа / Миезофа», оставшись неузнанным, что само по себе красноречиво.

Известно, разумеется, что уже со второй половины XVI в. в Московской Руси озаботились переводами польских и западноевропейских исторических сочинений, как то: Хроники всего света / *Kronika wszystkiego świata* (1551) Мартина Бельского (перевели полностью ок. 1584 г.); Хроники чудесных и знаменательных событий / *Prodigiorum ac ostentorum chronicon* (1557) Конрада Ликостена (перевели в 1599 г.) и др. Так или иначе, через них новые этногенетические конструкции попадали в поле зрения московских книжников. Однако они оставались не востребованы. И пусть в XVII в. интерес России к западной культуре только нарастал, удивительное для российского летописания 1680-х гг., стоящее в нем особняком и дошедшее до нас лишь в предисловии «Учение историческое», созданное в период недолгого пребывания на троне царя Федора Алексеевича, воспитанника Симеона Полоцкого и полонофила, вероятно, поразило бы соотечественников. Из него следовало, что «только московский народ и российский историю общую от начала своего не сложили» [3]... Неужели Россия единственная во всей Европе не знала собственной истории? Или у Московии и России были разные начала, которые необходимо было привести к общему знаменателю? Вообще, какие начала имел в виду автор «Учения»? Думаю, ни тогда, ни теперь ни у кого не возникнет сомнений в том, что он был вполне осведомлен, когда и кем была основана Москва и с чего началось правление Рюриковичей на Руси. Определенно автор «Учения исторического» мнил переписать российскую историю, дать ей новую точку отсчета. Какую? Зачем?

Приходится констатировать, что ко второй половине XVII в. Московская Русь все еще не нашла себя на той общеевропейской исторической карте, которую сверстали на Западе, – ни через Священное предание, ни через сочинения античных авторов, ни через примилившую обе эти легитимационные парадигмы «латинскую» ренессансную традицию. Московские летописцы все еще вели отсчет Руси от Рюрика, подлинно – от ее Крещения и крестителя св. князя Владимира. Так и в Степенной книге. Иногда у истоков христианнейшего русского народа они наряду с князем Владимиром поминали княгиню Ольгу (см., например, миниатюру Синодика Спасо-Преображенского монастыря в Ярославле (1656) и роспись свода паперти Спасо-Преображенского собора Новоспасского монастыря в Москве (конец 1680-х?) [4]); но эта традиция берет свое начало еще из житий и богослужения, где князь Владимир и княгиня Ольга уподоблялись крестителям Византии Константину и Елене), что лишь приумножало сакральный характер власти правящего российского дома. От св. князя Владимира до Федора Алексеевича Романова шла, не пресекаясь, линия русских князей и царей (см., например, синодик Воскресенского Новоиерусалимского монастыря начала 1680-х гг. [5]), где Москва представляла законной продолжательницей государства Рюриковичей.

Была и другая версия, более убедительная в том, что касалось истории зарождения Московского княжества, но менее авторитетная в свете его претензий на «русское наследие». Согласно этой версии, древо государства Московского вскормили митрополит киевский и всея Руси Петр и князь Иван Калита (см. знаменитую икону Симона Ушакова «Похвала иконе Богоматерь Владимирская» (1663), где среди первых в ряду московских «мест памяти» – митрополит Киевский и всея Руси Алексей и преподобный князь Александр Невский [6]).

Решительный толчок к ревизии исторической легитимации Русского государства придал киевский Синописис, или «Краткое собрание от различных летописцев о начале славянорусского народа и первоначальных князех богоспасаемого града Киева», впервые напечатанный в 1674, затем – в 1678 и 1680/1681 гг., впоследствии растиражированный. Хорошо знакомый с западной латинской и польской интеллектуальной традициями своего времени, автор Синописиса представил начала Руси на западный манер как самобытные и автохтонные, базируясь на Священном предании и античной карте мира одновременно. «Русские или паче Российские народы тыижде суть Славяне. Единаго бо естества, отца своего Афета, и тогожде языка [...] от розсеяния своего по многим различным странам, иныи над морем Черным, Понтским Евксином, иныи над Танаис или Доном и Волгою реками, иныи над Дунайскими, Днестровыми,

Днепровыми, Десновыми берегами, широко и различно селеньми своими россеяшася. Тако все древнии Летописцы Греческий, Российский, Римский и Польский свидетельствуют; наипаче и Божественное Писание от пророчества Иезекиилева в главе 39, имя тое *Россов* приличнее изъясляет, нарицающе Князя Рос, Мосох и прочая. И тако РОССЫ от *россеяния* своего прозвашася, а от Славянов именем точию разнствуют; по роду же своему едино суть, и яко един и тойжде народ Славенский, нарицается *Славеноросский* или *Славноросский*» [7], – читаем мы в Синописе. Московитов, русь, поляков, литву и пруссов Гизель, сверяясь с картой Птолемея и совершенно доверяясь «Хронике польской, литовской, жмудской и всей Руси» Мацея Стрыйковского, относит к европейским сарматам, а среди азиатских числит скифов и татар; из россов и аланов составляет известный в древности союз сарматских племен «роксоланы» – «понеже все Летописцы [...] Афетово вяще племя быти поведаяюще, и Сармофа праотца Мосоха сына его нарицающе» – воспреемников мосхов [8]. Сообщая «О Мосохе, прародителе славенороссийском и о племени его», Синописис находит «шестого сына Афетова» уже «по потопе лета 131. шедши от Вавилона с племенем своим, абие в Азии и Европе над берегами Понтскаго или Чернаго моря народы Мосховитов от своего имени осадил, и оттуду умножшуся народу, поступая день от дне в полунощныя страны за Черное море, над Доном и Волгою реками, и над озером или отногою морскою Меотис, идеже Дон впадает, в полях широко селеньми своими распространишася, по свойству и истолкованию имени отца своего Мосоха» [9].

В Синописе дорюриковы восточные славяне, Рюрикова Русь и ее наследники впервые в раннее Новое время манифестированы как неразрывные и неотъемлемые части данного общерусского / общеславянского мира, а Киев стилизован как его исторический центр и сакрум [10]. Выходец из Пруссии, обучавшийся в т. ч. во Львовском иезуитском коллегиуме, уже в зрелом возрасте Иннокентий Гизель, которому приписывают если не авторство Снописиса, то, по меньшей мере, руководство его авторским коллективом, был одним из ближайших доверенных Петра Могилы и горячим защитником православия. Такого же защитника православия он хотел найти и в лице русского царя, а потому выступил с идеей единого (православного) славянороссийского народа / “*a single historical space*” [11]. По мнению З. Когута, украинские клирики вовсе не стремились постулировать важную / центральную роль Московии в зарождении славянских народов, но рассчитывали инкорпорировать ее в свой славянский «проект», где Киев выступал колыбелью славянороссийского народа, его религии и культуры и нуждался в защите московского царя [12].

Прошло совсем немного времени, и уже в Мазуринском летописце (1678–1682) Исидора Сназина – вслед за патриархом Иоакимом, переехавшим в Москву из Новгорода по восшествии на престол Федора Алексеевича, – мы находим дословную цитату из Синописиса: «Лета 2373 Мосох, шестой сын Афетов, внук Ноев, шедши от Вавилона с племенем своим абие во Азии и Еуропе над берегами Понтискаго или Чорнаго моря, народи московитов от своего имени, и умножшуся народу, поступая день от дне в полунощныя страны за Чорная моря над Доном и Волгою реками и над озером или отногою морскою Меотис, иде же Дон впадает, в полях широка селеньми своими распространиша» [13]. И хотя близкие к патриарху Иоакиму интеллектуалы (И. Сназин был одним из них), как уверяет А. П. Богданов, в целом критиковали Синописис за «баснословия витийские», все же «славили выросшее вокруг Москвы государство», начала которого, однако, связывали со Славенском («иже ныне суть Великий Новград»), со Славеном и Русом [14]. По велению времени пытаюсь подчеркнуть самобытность и преемственность руси / России из глубокой древности, они возводили Славена и Руса к правнукам Иафетовым Скифу и Зардану / Азардану / Казардану (но никого из них не найти в ветхозаветных генеалогиях) [15], «основавшим в Северном Причерноморье Великую Скифию» [16], а сюжет о Мосохе, подпав под влияние польского метанарратива, включили в свой – для пущей авторитетности (вероятно, дабы закрепить свои начала и в европейской Сарматии). Но выходило, что именно потомки Мосоха и были теми самыми скифами, которые в 3099 г. от Сотворения мира, ведомые Славеном и Русом,

двинулись на новые земли. В такой интерпретации история «основанного в 3113 г. Славенска» (читай – Новгорода) и дальнейшей колонизации земель, позже образовавших Русь, оказывалась древнее древнееврейской, и уж тем более – древней римской [17]. К слову, составитель Новгородской Забелинской летописи (доведенной до 1679 г.), пенял Синописису, как указывает А. П. Богданов, за смешение легенды о Славене и Русе с недостоверной, по мнению новгородского книжника, повестью о Мосохе, столь легко привязавшей его имя к реке, якобы названной в его честь, к самому Московскому княжеству [18]. Однако, как бы то ни было, Славена и Руса ни в Ветхом Завете, ни в сочинениях Геродота, Страбона, Птолемея, Плиния Старшего, Помпония Мелы и других античных авторов, ни в трудах западных ренессансных гуманистов было не найти. А попытка объединить во славу России миф о Славене и Русе и миф о Мосохе, «шестом сыне Иафета», десинхронизировала, а не примиряла российскую историю с общей европейской. Так или иначе, через Славена и Руса Россия не имела шансов утвердиться в ней.

Идея исконной, ведущей свое начало еще от времен после Потопа руси, продолжала между тем пассивно, без особого энтузиазма укореняться в Московии. В 1682 г. А. И. Лызлов перевел и представил к царскому двору фрагменты из авторитетной тогда в Речи Посполитой «Хроники польской, литовской, жмудской и всей Руси» М. Стрыйковского, в частности «Историю о начале изшествия народов, обитающих на земли». И А. И. Лызлову, и его кругу отныне был ведом «истинный и свидетельством многим летописцев утвержденный вывод и начаток славенских многочисленных народов российских, московских, польских, чешских, болгарских, сербских, босенских, карвацких, рацких, далмацких, иллирицких, молдавских и протчих славенский язык естественнее имеющих» [19]. (Списки этого перевода сохранились в сборниках XVII–XIX вв.) Но большого резонанса в России этот «начаток» не имел. Например, такой видный интеллектуал своего времени, как Игнатий Римский-Корсаков, «линию Мосоха» игнорировал [20].

В конце XVII в. Мосох, тем не менее, проскальзывал в московских сочинениях, в т. ч. в одной из повестей этого периода о начале Москвы [21].

Но главным каналом проникновения мифа о Мосохе в Россию все же были в это время украинские книги и сами украинские церковные интеллектуалы, перебравшиеся в Москву, а затем в Санкт-Петербург – в основном из Киева, к тому времени вошедшего в Русское государство. Автор Густынской летописи, осведомленный и в античных, и в западных хрониках своего времени, встраивал в один ряд и Пафлагонию, и венетов, и аланов, и московитов; «Пафлягоны, Енеты, Генеты, венеди, венедицы, Анты, Аляны, Росканы, Роскалягы аки бы Русь и Аляны, Русь, Москва, Ляхи словене, Болгары, сербы, се сии вси единого суть народа и языка си ест словянского»; «глаголют неции, яко от Мосоха сына шестаго Афетова наш народ Славянский изыйде, и мосхинами си ест Москвою именовася, от сея Москвы вси Сарматы, Русь, Лахи, Чехи. Болгаре, словене изыйдоша. Поминает же и Ксенофонт старый хронограф о сих мосхинах, дивним и ядовытым народом их нарицаая, друзии искуснейшии глаголют: яко словяне от Рифата, сына Гомерова, а внука Афетова изыйдоша, и не тако злы бяху, яко же Мосхины; иные же глаголют, яко от сих обоих изшедшии народы во едино смесишася и словяне нарекошася, сии иже от Рифата, сына Гомерова изыйдоша». Различает потомков гомеровых и мосоховых и игумен киевского Михайловского Златоверхого монастыря Феодосий Софонович в своей «Кройнике из летописцев стародавних» (1672/1673): «Руский народ от Ияфета, сына Ноева, ведет свое поколение и от его сына Мосоха, от которого первые мосохами албо мосханами называлися, бо по потопе, гды розделил Господь Бог языки во столпотворении, разышлися по всем свете сынов Ноевых потомки», «три брата Кий, Щик и Корев и сестра их Либеда, потомки Иафетови, и сына его Мосоха». Ни Густынская летопись, ни Кройника Софоновича, ни другие памятники украинского летописания (здесь можно упомянуть, например, также «Обширный синописис руский» Пантелеймона Кохановского (1681) и (украинский) Хронограф / его черниговскую версию (список Боболинского, 1699), где у начал руси стоит Мосох, «от которого Москва и вси словене» и от которого «русский народ [...] первой мосохами, албо мосхами называется») [22]

того времени не получили, однако, в Москве такого распространения и отклика, как выдержавший несколько изданий за короткий промежуток времени и услышанный в России киевский Синописис.

Заметной фигурой среди выходцев из Украины, оказавшихся в Великороссии, был Димитрий Туптало, присланный из Киева в 1701 г. по просьбе Петра I как кандидат на Сибирскую архиерейскую кафедру, но по болезни оставленный митрополитом Ростовским и Ярославским. В своем труде «От начала миробытия до Рождества Христова» (получившем в историографии название «Келейный летописец»), законченном в основном к 1707 г. и разошедшемся во многих списках, Димитрий Ростовский отсылал к «Печерскому Синописису» всякого, кто искал и радел «о славянах, о Руси, Мосохе». Вторя в данном случае не только Синописису, но наперед, М. Стрыйковскому, он тоже не мог пройти мимо «Мосоха, от которого каппадокийцы, миссенцы и иллирийцы [...] многие говорят, что от Мосоха произошла также и Москва, и прочий русский народ, а также и все славянское племя, как и святой пророк Иезекииль именно Мосоха называет русским князем» (Иез. 38:2–3; 39, 1), хотя иные с этим и не соглашались. Ибо некоторые говорят, что славянские народы произошли от сына Гамерова Рифата, другие же повествуют, что они произошли от Форгама, брата Рифатова, а Москва и Белая Русь получили наименования от других. Но мы здесь удовлетворимся знанием только того, что происходим от Иафетова племени, ибо как Мосох был сын Иафета, так и Рифат, и Форгама были внуками Иафетовыми, будучи сыновьями сына его Гамера, от которого произошли киммерии или кимвры, принадлежавшие к славянскому языку» [23].

(Здесь следует подчеркнуть, что более поздние казацкие летописи – как то: Г. Грабянки (1710), С. Величко (1722), П. Симоновского (1765) – замалчивают Мосоха (в их представлении он, может быть, и праотец, но только москвитов!), а казацкий род ведут казаки от «козар», т. е. скифов – потомков Гомера, другого сына Иафета [24].)

Чаще всего, когда заговаривают о рецепции мифа о Мосохе непосредственно москвитами, чуть ли не в первую очередь вспоминают «Историческое и древнее описание и сказание [...] о начале родов: Московского рода и Славенороссийского превеликого народа, и о переименовании их» (1699) иеродьякона Афанасьевского монастыря близ Холопьего городка на Мологе (приписанного к Воскресенскому Новоиерусалимскому монастырю), урожденного в Москве Тимофея Петрова, известного также как Тимофей Каменевич-Рвовский. Отдельную главу в своем описании он посвятил «Сказанию о князе нашем Мосохе», где, по сложившейся на то время при царском дворе традиции, объединил в один нарратив Словена и Руса из «колена Ирода» и Мосоха – «князя, начальника московского», сына Иафета – как их пращура [25]. Т. Каменевич-Рвовский сообщал: «Прииде же Мосох Иафетович, шестой сын Иафетов, государь наш и князь первый, в страну Скифскую великую и Землю нашу сию, так предъименуемую, на месте селения сего Московского, на сей же земле мы ныне жительствуем [...]. Сей же Мосох князь московский бысть и началородный нам и первый отец не токмо же Скифо-Москво-Словено-Российским людям, но и всем нашим своеобразным государствам премногим» [26]. Но более всего моложский иеродьякон, москвоцентрично ориентированный в отличие от репрезентантов иоакимовского летописания с их рудиментарной ностальгией по Словенску-Новгороду, запомнился своими неожиданными этимологиями. Например, в отношении Москвы-реки: «проименовал ю Мосох князь по имени своему, самого себе и жены своея княгини прекрасная и предлюбезная, нарицаемая Квы. И тако по сложению общекупному имен их, князя нашего Моса и княгини его Квы красная, преднаречеса тогда река та, до них самих изначала безыменитая предбывшая, Москва река прозванием их» [27]. Притом он не был выдумщиком и невеждой [28]. Эти этимологии не нашли в дальнейшем отклика в российском историописании и были маргинализированы.

Тогда же, в 1699 г., в Амстердаме «по указу Пресветлейшаго и Великаго Нашего Царя Государя и Великаго Князя Петра Алексеевича» было опубликовано «Введение краткое во всякую

историю» И. Ф. Копиевского, выходца из Великого княжества Литовского, на заре и на закате своей жизни оказавшегося связанным с Россией, а в зрелые годы искавшего успеха в Западной Европе (ил. 1). В этом Введении народ российский поименован среди первых в Европе, так как тянет свой род от одного из сыновей ветхозаветного Иафета – Мосоха. Спустя год там же, в Амстердаме, был опубликован на латыни и уже получивший известность в Москве киевский Синописис (предположительно в переводе И. Ф. Копиевского) [29]. Из него и непосвященные западные читатели могли узнать, что от Мосоха «не токмо Москва народ великий, но и вся Русь или Россия произыде» [30].

Так на рубеже XVII–XVIII вв. миф о Мосохе-праотце московито-российском начал робко укореняться в представлениях россиян, ориентированных на новые, пришедшие в Москву, главным образом, через Киев, веяния и решительно волею Петра I ревизовавших в эти годы свои взгляды на место отечества на исторической карте Европы.

Как общий пращур всех славян Мосох инкорпорируется в «Ядро Российской истории» (1715 [31]), подготовленное в шведском плену А. И. Манкиевым, помощником российского резидента в Швеции князя А. Я. Хилкова [32]: «Мосох или Месех был патриарх и родоначальник народов московских, русских, полских, волынских, чешских, мазоветских, болгарских, сербских, кроатских и проч. [33], всех, которые обще славенский язык употребляют [...]. Посему нам явственно и несомненно познать можно, что народ русской начаток свой производит от Мосоха Яфетовича, шестого сына Яфетова, внука Ноева [...] от Мосоха человека, а не от притворных богов, как греки, персы и проч. римляне от пастырей, от разбойников и беглецов» [34]. Первенство среди потомков «Мосоха Яфетовича» отдано в «Ядре» москвитам, но и (упомянутая отдельно) русь, и поляки, и волынь, и чехи, и другие славянские народы происходили от него же: «Русские народы сперва не назывались роксоляне, роксаны, россияне, или, как нынче, просто русские, но от имени родоначальника своего Мосоха Яфетовича – мосхи, мосохи, месехи, модоки, моссены, мосхоикоики [35]. Но по времени сии народы, происшедшие от Мосоха, ради смешения иных народов и порубежности или для различных туда и инде походов и войн, старое свое прозвание пренибрегше, званы и писаны были от князя своего Русса, который от Мосоха произведение свое вел – россияны, роксоляны, роксаны, руфаны, россияны и держава их Россия» [36].

К 1715 г. относится и Упсальское древо династии Рюриковичей, составленное, если принять аргументы О. Янссон и И. Майер, тем же А. И. Манкиевым [37]. Он предсказуемо начинает генеалогию Рюриковичей с Рюрика, не смущаясь его и потомков, князей Игоря и Святослава, язычества [38]; через них, не отступая от летописной традиции, восходит к св. князю Владимиру, затем – через киевскую линию великих князей (Ярослав Владимирович, Всеволод Ярославич и Владимир Всеволодович) – напрямую к московскому князю Юрию Долгорукому и далее – по праву наследования. Однако линия московских Рюриковичей обрывается у А. И. Манкиева на Федоре Иоанновиче. Автора Упсальского древа Рюриковичей, как видно, не смущает и вырождение их московской ветви. У династии – своя история, и он «жертвует» ею во славу России, древо которой прорастает у него из глубокой древности не династией, но самим народом российским, согласно А. И. Манкиеву, известным еще с ветхозаветных времен *post diluvium* – от Мосоха. Вероятно, Древо не было приложено к поднесенному А. И. Манкиевым Петру I «Ядру Российской истории» (во всяком случае, Г. Ф. Миллер не опубликовал его в 1770 г.). Ведь такая версия начал России вряд ли пришлась бы к императорскому двору, судя по «Апофеозу Петра I» (1717) с гравюры Петра Пикарта [39], работу над которым курировал, как сообщает И. Е. Кулименева [40], сам император. В Апофеозе (как и в Степенной книге) правившая в России с Рюрика династия через князя Владимира и его потомство имела свое продолжение в Москве; а венчал ее сам Петр I. Да и ни Анна Иоанновна (см. портрет Анны Иоанновны в окружении медальонов с портретами русских князей и царей 1730-х гг. [41]), ни впоследствии Екатерина II (см. портрет Екатерины II в окружении портретов русских князей и царей середины 1760-х гг.

[42]) не отступили от этой династической программы, задававшей в XVIII в. и далее вектор исторической легитимации российской государственности.

Интегрируясь в общее европейское политическое и культурное пространство и переформатируя представления своих подданных о мироустройстве и месте России в нем, империя Петра I претендовала стать *primus inter pares* в славянском мире и на равных говорить с ведущими европейскими державами. В этом смысле «Россия, главнейшее славенского племени поколение, довольна к сравнению с каждым иным европейским народом» [43], – убеждал в середине XVIII в. М. В. Ломоносов. Это, в свою очередь, требовало новой авторитетной, сообразно внешнеполитическим амбициям Петра, исторической легитимации России: «его царское величество желает ведать российского государства историю, и о сем первее трудиться надобно, а не о начале света и других государствах» (И. А. Мусин-Пушкин – дьяку Ф. П. Поликарпову) [44]. Юный Романов вознамерился заново написать прошлое России, не противопоставляя ее прочей Европе в качестве Третьего Рима или нового Иерусалима и не оставляя особняком. Он и его преемники на троне манифестировали торжество русской идеи не летописным прошлым, но славным настоящим и будущим, пытаясь демонстративно опереться при этом на нормативные для Европы раннемодерные (типологически ренессансные) культурные координаты и ценности, в глазах императора не имевшие ничего общего с традиционными московскими, «дикими». На этих путях в России и зародится русское национальное самосознание, получившее затем свое развитие благодаря Просвещению [45]. Но как было встроить историю России в синхронизированную общеевропейскую ветхозаветно-античную древность?

В правление Анны Иоанновны бытовал предсказуемо синкретический взгляд на начала российской истории. Так, «Родословное древо российских государей» (1731) авторства Ивана Никитина утверждает вертикаль правящего российского дома преемственной от Ноя через Иафета и его сына Мосоха к Рюрику, затем привычным образом – через великих князей киевских во главе с Владимиром – к московским Рюриковичам, а от них – к Романовым. Из левого свитка в верхней части картины мы узнаем «Корень бл[а]г[о]честивых[ъ] великих[ъ] г[о]с[у]д[а]рей самодержцевъ Российских[ъ], изшедших[ъ] по потопе от[ъ] праведнаго Ноя и сына его Афета и внука Мосоха. Синописиъ Киевский» [46] (ил. 2).

Но как было заполнить эту огромную во времени лакуну от Мосоха до Рюрика? На основе каких источников?

Отсутствие у древних авторов подтверждений Мосоху-праотцу московито-российскому не остановило, однако, новгородского дворянина, авантюриста и известного склочника [47], «комиссара» П. Н. Крекшина. В своем «Родословии великих князей, царей и императоров» и других сочинениях 1740-х гг. он категорически настаивал на том, что Московия происходит от Мосоха – «Народ словенский – это народ МОСКОВСКИЙ (по князе Мосохе именован)», – и уже от Мосоха московские князья получили свой титул «великие»: «Мосох, сын Иафетов, от всех историописателей титулован великий князь. Сей великий князь Мосох Иафетович по всемирном потопе первый стране московской населитель и яко присных чад своих пред всеми народы предпочтил и яко венцем славы ублажи во имя свое Мосоховым, Мосоховским именованием повеле нарицаться в вечную память своего наследия»; а все «Мосохово наследие разделено было двум внукам его, князем Славену и Россу (и П. Н. Крекшин не в силах отказаться от «родной древности». – А. Д.): великий князь Росс жил близъ реки России. По сем князе Россѣ Россия нача именоватися. Сего ради титула московских самодержцов великих князей всея России, то есть обоих частей великих Славена и Росса, то есть всей части Мосохове владетель и государь, и повелитель», а «московский народ старший во всем свете пред всеми почитался и от начала имел своих самодержцов» [48]. Имитируя в своих сочинениях популярную для своего времени стилистику летописей и легко, не критически манипулируя источниками, П. Н. Крекшин записал в потомки Мосоха до Рюрика (заполняя тем самым века ее безвестности в глазах прочих

европейцев) / «национализировал» и некоего скифского царя Дурлана, и короля вандалов Гейзериха, и короля гуннов Аттилу, и свергнутого последнего императора Западной Римской империи (Ромула Августа) «руга»-наемника Одоакра, и королей остготов Теодориха и Тотилу, и короля вестготов Леовигильда, и др. [49]

П. Н. Крекшин был не единственным, кто в 1730-х гг. и далее продолжал связывать начала Москвы и России с Мосохом и одновременно (не видя в том противоречия) со Славеном и Русом как его отпрысками, соответственно, конституировать истоки русского народа от Сотворения Мира – задолго до Рождества Христова. Это подтверждает и некий анонимный Летописец Российский (или это компиляция разных текстов?), вероятно, созданный в 1743 г. [50] В нем Мосох фигурирует как праотец московитов; славяне и «российцы» восходят к скифам, славяне – к Славену, русские – к Русу; а их потомки под предводительством «начальников» – Великосана, Асана и Авесхасана – храбро воюют в «египетских и во ерусалимских странах и в варварских странах» (к месту вспомним здесь сообщения Геродота о походах скифов в Египет); в 5208 г. (300 г. от Р. Х.) от Сотворения Мира они отмечены грамотой Александра Македонского; впоследствии свои имена оставили в истории славянские князья Лалох и Лахерн и т. д. Разумеется, логическая связь между всеми этими сюжетами есть и она состоит в их программном назначении – создать и заполнить известным из всемирной истории материалом метанарратив автохтонной и древней Руси, не уступающей иным народам своим авторитетом. Это – базирующаяся на собственной летописной традиции (Сказание о Словене и Русе) альтернатива метанарративу, построенному на исторической легитимации от «пришлого» сармата Мосоха.

Из польских писателей, которые «из Берозуса, Иосифа-жида и других древних писателей доводят, что славяне от Мосоха, внука Иафетова, произошли и от его имени мосхи, моши, мадоки, амаксобы именовались, и Московия именно оное древнее именование возобновила» [51], знает о Мосохе и В. Н. Татищев, подготовивший в 1730-е гг. «Историю Российскую от самых древнейших времен». О Мосохе он сообщает в «Предуведомлении об истории всеобщей и собственно русской» [52]. Но идентифицировать мосхов, якобы народа Мосохова, и иже с ними как древних россиян, признать их прямую преемственность он отказывается. Для него сообщения о «праотце славян, хотя так много авторов согласующихся друг с другом представляются [...] не без сомнительств» [53], тем более что «в имени Мосох прегрешение есть» [54]. М. В. Ломоносов, ознакомившись с этим «Предуведомлением» / «предызвещением» в письме к В. Н. Татищеву нашел, что «оное весьма изрядно и во всем достаточно и поправления никакого не требует» [55].

М. В. Ломоносов, которого следует считать зачинателем национально ориентированной (в отличие от В. Н. Татищева – зачинателя государственно ориентированной) российской историографии [56], тоже не взял на себя смелости безапелляционно утверждать Мосоха в качестве пращура россиян. Слепо апеллировать к Священному преданию в «век разума» не пристало, потому и он предпочел довериться в первую очередь «древним своим историям» и античным авторам. Увы, в них о Мосохе не говорится ничего: «в наших летописях до начала Москвы не находим имени, и у Нестора при исчислении славенских поколений о мосхах молчание» [57]. Однако отказываться от Мосоха как аргумента в пользу библейской древности русского народа М. В. Ломоносов не собирался: «Мосоха, внука Ноева, прародителя славенского народа, ни положить, ни отрести не нахожу основания» [58]. А потому он (как и А. И. Манкиев) принял-таки подсказку ренессансных гуманистов, синхронизировавших Ветхий Завет с историко-географической картой античных авторов [59], по созвучию имен предложивших видеть в Мосохе предка мосхов, известного античным авторам союза сарматских племен в Колхиде. А уж «о соседстве Мосхинии с амазонами и сарматами» М. В. Ломоносов собрал «древние свидетельства» [60], из которых следует, что «славяне и венды вообще суть древние сарматы» [61], родственные мидийцам и амазонам [62].

От библейского Мосоха через сарматов-мосхов к московитам тянет нить российской истории «вечный труженик» и «просветитель» В. К. Тредиаковский в «Трех рассуждениях о трех

главнейших древностях российских» (1758), равнодушно высмеянных впоследствии (в отрыве от своего времени) как курьез. В том, что касалось «первоначалия россов» (см. вторую часть трактата), В. К. Тредиаковский упорствовал: «Читав писателей не Польских токмо, но и других разных стран и языков, всех же и великих по славе, и посредственных, равняющихся часто с первостепенными, а увидев, что они согласно пишут о Мосохе с нашим Синописисом, объявляю вкратце: Первое, что Рос-Мосох есть Праотец как Россов, так и Мосхов. Второе, что Рос-Мосох есть едина особа; и, следовательно, Россы и Мосхи суть един народ, но разные поколения. Третье: что Рос есть собственное, а не нарицательное, и не Прилагательное имя, и есть предъимение Мосохово [...] назначаем мы первое место Россам, по отдалении от Вавилонского столпа, потомкам Рос-Мосоховым, при реке Мидской» [63]. Как и М. В. Ломоносов, В. К. Тредиаковский в штыки принял аргументы Г. З. Байера и Г. Ф. Миллера о норманских корнях россиян (от скандинавов / германцев «Россия не токмо жителями населена, но и Царей и имя свое получила» [64]), видя в том стремление их принизить. Оба, М. В. Ломоносов и В. К. Тредиаковский, со рвением отстаивали преемственность Московии от Мосхинии потому еще, что восприняли численный перевес иностранцев в Петербургской Академии наук и чужеродные опыты российской истории как клеветнические и как ущемление «национального чувства».

Не отрекается от Мосоха-праотца российского известный переводчик и первый русский романист Ф. А. Эмин в своей «Российской истории жизни всех древних от самого начала государей» (1767): «Я от таких странных повествований убежать старался, и естли у меня написано, что наши предки произошли от Мосоха, то в том я последовал многим летописцам, так утверждающим. Хотя такие сомнительные описания ныне по большей части почитаются за не важные, однако совсем их бесполезными назвать нельзя для того, что чрез оные сохранится память о том, чего мы и ныне ясно не зная при случаях доискиваться можем» [65].

Даже еще Екатерина II в своих «Записках, касательно российской истории» (их начали печатать в 1783 г.) безальтернативно ведет отсчет российской истории от начала времен, пусть свидетельств тому и не находит: «Первую эпоху российской истории (ее Екатерина II делит на пять эпох: первая – «до великого князя Рюрика»; и эта первая эпоха – «российская история», как у М. В. Ломоносова, а не «предуведомление к ней», как у В. Н. Татищева. – А. Д.) паки разделить можно на три времени: Первое время то, о котором кроме Святого писания известия не имеется, то есть от сотворения мира до потопа; Второе время то, после потопа, о котором кроме Святого писания известия не имеется; Третье время то, о котором известия до нас дошли, но в Святом писании не находятся» [66].

Симптоматично в этой связи, что наиболее яркими выразителями идеи мифической древней, якобы уходящей корнями в Ветхий Завет (к Мосоху) и античность (мосхам, роксоланам), самобытной России оказались видные российские интеллектуалы, в силу обстоятельств хорошо знакомые не только с трудами латинских и польских авторов, но и самой Западной Европой своего времени [67], ее системой исторических координат. В нее они попытались встроить и Россию.

«От святого писания и от розных языков и историков» (как Мосох оказался в Московии)

Первым, кто в современной российской историографии попытался объяснить, как в Русском государстве появился и распространился миф о Мосохе-праотце российском и почему, был А. С. Мыльников [68]. Его многолетним и плодотворным изысканиям мы обязаны и довольно репрезентативной подборкой свидетельств о Мосохе, главным образом, из украинского, польского и западноевропейского историописаний раннего Нового времени. Исследования А. С. Мыльникова обязательно должен учитывать всякий, кто обратится к теме новой исторической легитимации руси в конце XVII – середине XVIII в. К его подборке я и отсылаю читателей, дабы не повторять сделанное им. Назову лишь основные имена польских хронистов XVI в., которых А. С. Мыльников справедливо, на полном основании считает теми первоисточниками и образцами,

из которых миф о Мосохе заимствован (главным образом, опосредованно через Киев) российскими летописцами и интеллектуалами в конце XVII – XVIII в. Это: Бернارد Ваповский с его (рукописной, так и не изданной, потерявшейся) Польской хроникой со времен Леха (1533–1535); Марцин Бельский с «Хроникой всего мира» (1551) и ее переработанным переизданием, подготовленным Иоахимом Бельским, сыном М. Бельского, в 1597 г.; упомянутый Мацей Стрыйковский с «Хроникой польской, литовской, жмудской и всей Руси» (1582) – она не просто часть польской традиции историописания о начале славянских народов, но ее краеугольный камень, основа основ и главный памятник; Станислав Сарницкий с «Описанием древней и современной Польши» (1585); сюда бы я непременно добавил также Марцина Кромера с его «30 книгами о происхождении и деяниях поляков» (1555), рецепцию которых в России А. С. Мыльников, на мой взгляд, недооценил [69]. А тот ряд западноевропейских авторов (Гульельмо Постелло, Херман Моземан-Фаброниус, Иоанн Магнус, Иоганн Карион, Петр Петрей де Эрлезунд, Йодок Людовик Деций и др.), который он приводит, имея в виду показать, насколько поиск библейских первопредков был характерен для историографии XVI–XVII вв., к сожалению, вторичен и, по большей части, второразряден (хотя и небезынтересен).

Тем удивительнее, что присутствия Мосоха в российской историографии XVII–XVIII вв. А. С. Мыльников касается непропорционально мало, лишь называет по случаю Т. Каменевича-Рвовского, да ищет извинений А. И. Манкиеву за его «элементы национальной кичливости» и использование устаревших (плен тому вина) сочинений зарубежных авторов для бездоказательных этногенетических построений [70]. (Именно эту лакуну – Мосох в российском лето- и историописании до середины XVIII в. – я и попытался закрыть в первой части своей статьи. И, на мой взгляд, дискурс о Мосохе в России как важный исторический легитимационный и политический феномен рубежа XVII–XVIII вв. нуждается не в оправдании, но в воссоздании и объяснении.)

Для А. С. Мыльникова было важно также разобраться в иерархии родства сынов, детей и внуков Ноя, а с ней – в «символическом потенциале» Мосоха: от этого зависел авторитет в общем европейском доме того народа, который вел от них свое начало. Но меня интересует лишь рецепция Мосоха в Московии, и ясно, что москвитам в этом раскладе искать иного не было смысла – Мосох от рождения старше и авторитетнее Рифата и всех остальных. Очевидно, этот аспект – иерархия потомков Ноя – имел пропагандистское значение в свете обострившегося противостояния Швеции, Речи Посполитой, с одной стороны, и Русского государства – с другой, в XVII в. [71] Но я его игнорирую. Он оказался не востребован Россией как исторический аргумент во внешней политике, зато идея исконного славяно-русского единства / родства славянских народов была охотно инструментализирована Романовыми во внутренней политике в целях имперского строительства, в русле которого она была стилизована как возвращение к истокам (единой) Руси под водительством Московии.

Безусловно, нельзя отрицать, что «версию “Мосох – Москва” развивали именно польские историки» [72]. Признавая это, я, однако, категорически не согласен с тем, что «эта конструкция («Мосох – Москва». – А. Д.) была выдвинута именно польскими авторами», «изобретена» ими [73]. Ниже я покажу иное.

По меньшей мере странной выглядит убежденность А. С. Мыльникова в том, что «идея славянской общности со времен “Повести временных лет” настолько органично вошла в русскую историографическую традицию, что не нуждалась в особом обосновании», оттого якобы и не было в Московском государстве потребности в поисках общих «прародителей» [74]. Так ли это? Неубедительными мне представляются и другие объяснения А. С. Мыльникова на этот счет: 1) сложные взаимоотношения между Россией и Польшей; 2) нежелание потворствовать латинству; 3) сомнительность библейских генеалогий; 4) негативная (обидная для москвитов) коннотация имени «Мешех» в Библии (Иез. 27.13) [75]. Причины худосочности дискурса о Мосохе в России конца XVII – середины XVIII в., по-моему, совершенно иные. И, разумеется, «внутренней

эволюции русской исторической мысли» не соответствовали этногенетические построения, где начало Москвы – Мосох, не одного только А. И. Манкиева (это упрек адресует ему А. С. Мыльников [76]). И в этом смысле мне неясен тезис А. С. Мыльникова, согласно которому с «гносеологической точки зрения славянизацию библейской ономастики можно рассматривать то ли как сопутствующий результат, то ли как обратную сторону ренессансного и барочного филологизма, занявшего прочное место в научном мышлении Восточной Европы в XVI–XVII вв.» [77] (ренессансный филологизм? прочно закрепился? в научном мышлении? Московии уже XVI в.?). И действительно ли «поиски ветхозаветных славянских “праотцев”» можно отнести к стереотипным для восточноевропейской исторической мысли до XVI в., как считает А. С. Мыльников? [78] Или, может, хотя бы московское летописание следует исключить из этого якобы общего исторического единомыслия?

В общую копилку западноевропейских свидетельств о Мосохе-праотце московитов я хотел бы добавить здесь микронарратив, почерпнутый из сочинений хорошо известного мне ренессансного гуманиста, «баварского Ливия» Иоганна Авентина (1477–1534) [79]. Он более ранний, чем те, которые привел к нашему сведению А. С. Мыльников. И уже этот нарратив оспаривает авторство польских интеллектуалов идеи происхождения московитов от Мосоха.

В своих подготовленных по заказу правящего баварского дома Виттельсбахов *Annales ducum Boiariae* (1517–1521) и их немецкоязычной версии *Baierische Chronik* (1525–1531), общегерманских по своей тональности, Авентин встраивает Мосоха-мосхов-московитов в великогерманский (!) контекст *ab antiquitate*. Полагая Туискона первым королем Европы, он записывает в его владения «все земли и страны от Рейна до реки Дон или Малый Дунай, которая берет начало в Московском княжестве» [80]. А рассказывая о «виндах или вендах [...] или славянах на их языке», им Авентин посвящает отдельную главу: он поименовывает на востоке Европы «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, Червонную и Белую, и Московитов (здесь “Mosquiter”. – А. Д.), граничащих с татарами и азиатами» [81]. О началах Московии сообщает следующее: «Гомер, первый король, отправился с немцами (*Tuitschen*) 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 Мосхом (здесь “Моßка”, «семнадцатый князь немцев» [82]. – А. Д.), от которого эта страна получила свое имя» [83]. Сын Иафета Моска и его племянник Реф выступают, таким образом, первопредками восточных славян, московитов и руси, причем старшинство – за московитами. Авентин исходит из того, что немцы и сарматы (а к ним относятся и московиты) [84] родственны: «Сарматия по-гречески *Scharmats Land* [...] теперь там живут большие народы, *Preussen / Liefflender / Littauwer / Poläcken / Reussen / Moscabiten* / и часть татар, но когда-то на протяжении продолжительного времени в этой местности обретали и бавары» [85]. По Авентину, Сарматия и Скифия библейских времен – исконно германские земли. Он вообще не противопоставляет сарматов и скифов (и те, и другие у него германских корней), а оба племенных союза – германцам, и максимально широко закрепляет на исторической и ментальной карте Европы немецкое присутствие: для него и скифы, и сарматы, а наряду с ними 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 [86].

Но Авентин – не точка отсчета подобного рода этногенетических спекуляций на основе библейских генеалогий и текущей номенклатуры племен эпохи Великого переселения народов. В раннее Новое время, на рубеже XV–XVI вв., изменилась европейская система исторических координат в целом: древность уже не воспринималась как некая застывшая материальная или семантическая константа. Новое время соотносит себя с ней, переосмысливает, встраивает в

актуальный событийный ряд, трансформирует, конституирует себя через нее. Древность – вслед за конвенциональным Средневековьем, подвергшимся в трудах ренессансных гуманистов нормализации / «деварваризации», – становится объектом национализации. В итоге – подлинно «темными веками». Все громче, все многоголоснее звучит, начиная с XVI в., симфония национальных в рамках общей Европы интерпретаций прошлого, рождаются новые (конкурирующие) сольные партии.

«Этнизируя» *свое* и отталкиваясь от *чужого*, в раннее Новое время интеллектуалы закладывают основы современных национализмов. Чтобы дезавуировать разрыв истории и преодолеть комплекс культурной неполноценности своего народа, не сулившие не-римлянам видного места не только в прошлом, но и настоящем, в XVI в. релятивируют ее трехчастное деление на эпохи в рамках общего *origo*. Порывая с линиями универсальной преемственности, отрицая собственное варварство и дистанцируясь от Рима как культурного образца, нарождающиеся европейские современные нации (вос)создают / *de facto* конструируют *свою* историю, творя миф ее преемственности из глубокой древности – от начал мира. Сама эпоха Ренессанса есть точка отсчета Нового времени, соответственно, раннемодерных национальных мифологий, включая российскую, которая, правда, начала оформляться по общеевропейским канонам и в рамках общеевропейской системы координат лишь в XVIII в.

До конца XV в. западноевропейская хронистика, как известно, 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 человечество понималось как одна семья во Христе, параллельно существовали разные системы исторических координат (от Сотворения мира на основе Ветхого и Нового Завета, от Трои, от Рима, от начала племени и др.), разные традиции и взгляды на начала мира. Ренессанс же все их объединил.

В 1498 г. доминиканский монах Джованни Нанни по поручению папы Александра VI Борджиа (1492–1503) издал 17 разных древних сочинений / *Antiquitatum variarum volumina* XVII [87], большинство из которых он якобы обнаружил в Мантуе, разбирая бумаги ордена. Было ли это задание понтифика – описать в свете новых географических открытий все народы, к тому времени в Европе известные, или же самостоятельный вклад Нанни в тогдашнюю дискуссию внутри Италии, наследует ли римская культура греческой, так или иначе он справился: в 1499 г. его сделали одним из главных цензоров Ватикана.

За последующие полвека, до 1552 г., *Antiquitates* только в Италии, Нидерландах, Франции и Германии выдержали более 25 переизданий. Каждому из них был предпослан комментарий самого Нанни. Они оставались широко известны, популярны и чрезвычайно востребованы: вплоть до середины XVII в. их активно тиражировали, при том что вскоре по их выходе стало ясно, что это фальсификация.

Главной и самой объемной из них были Древности / *Antiquitates* халдейского жреца и историка Бероза (ок. 320–250 до н. э.), известного гуманистам по сочинениям античных авторов. Но труды Бероза считались утерянными.

Опубликованные Нанни псевдоберозовские *Antiquitates* «перевернули мир» / «пролили свет» на истоки общечеловеческой истории. В фокусе псевдо-Бероза – история всемирная после потопа. Главный из его постулатов – все древние народы произошли из колена Ноева – единственного, пережившего Всемирный потоп. Это был поистине революционный шаг, Нанни дал всемирной истории новую общую точку отсчета. Притом постарался примирить все (!) известные источники, скоординировать их, чтобы, прибегнув к авторитету Бероза, дать «выверенную» всемирную хронологию и логическую интерпретацию всего, чего так недоставало гуманистам. На этом фундаменте XVI–XVII вв. все раннемодерные нации стали выстраивать свои мифологии: Нанни соединил «традиционное» универсальное христианское представление о мире (главное – о Старом Свете) с нарождающимся новым надрегиональным этнокультурным делением Европы.

Общее новое начало – Всемирный потоп и Ной – соответственно, родство всех известных издревле европейских народов в корне меняло всю систему координат всемирной истории и обесценивало существовавшие до тех пор теории происхождения и расселения племен. Среди прочих оно девальвировало троянский миф, коль скоро все восходили к одному прародителю, Ною, и являлись коренными (!) жителями своих земель. Новая *origo*-модель – горизонтальная полицентричная *origo nationis* в противовес средневековой вертикальной моноцентричной *origo gentes* (от Адама до Страшного суда) – являла собой модель мирного сосуществования в Европе (и мире) посредством генеалогического дискурса, где все известные народы не уступают авторитетом один другому. Отныне и Троя как ранее общепринятая точка отсчета европейской истории, и Рим теряли свой престиж. Как свидетельство древнего, не уступающего римскому благородного, оправдывающего политические амбиции статуса, они оставались теперь востребованы практически исключительно на уровне династий. Авторы XVI–XVII вв. отдавали теперь предпочтение автохтонным корням *Germania, Iberia, Gallia, Pannonia, Sarmatia, Anglia* и др., отождествлявшихся ими с современными Германией, Испанией, Францией, Венгрией, Польшей, Англией и др. Конструируя миф современной нации, они искали историю *свою* – древнее Трои. «Бероз моментально и надолго подобно мутирующему гену внедрился в ДНК европейского историописания. После 1498 г. нельзя уже использовать ни одного автора без Нанни-теста» [88].

Известный в православной редакции Ветхого Завета еще даже в XVIII в. как Мосох (Бытие. X. 2), антикизированный на латинский ренессансный манер (*Moscus*), оказался встроен в раннемодерную карту древней Европы в качестве первопредка московитов усилиями именно Джованни Нанни. 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 пращурами европейцев (Гомером, Медом, Магогом, Самолесом, Тубалом / Юбалом, Тирасом, Ионом) упомянут и *Moscus* [89]. Славяне в его схеме мироздания в древности 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» [90]. Вероятно, к «подобным» (*“atque huiusmodi”*) 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» [91]; «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» [92]. Констатируя родство германцев и сарматов / славян, Нанни не уделяет руси и московитам хоть сколько-то серьезного внимания. Обозначив их на общей карте Европы в древности, он лишь от случая к случаю поминает их в общей массе сарматских племен, синхронизируя «древнюю историю» восточных славян с первыми царствами из пророчества ветхозаветного Даниила. 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.)» [93], «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 *“Moscos”*. – А. Д.) и в Азии, и в Европе» [94]. Единожды обозначенный здесь как первопредок царства, находящегося «и в Азии, и в Европе» (сомнений нет – речь идет о Москве), Мосох в дальнейшем не появляется в рассказе псевдо-Бероза. Но какой простор Дж. Нанни оставляет для его включения в разные этногенетические конструкции германского и славянского миров от самых начал после Потопа... [95]

Ветхий Завет – предание. В христианской Европе до Нового времени оно оставалось по ту сторону истории человечества – до Рождества Христова. К XV в. Ветхий Завет, если позволить

себе вольность в отношении него, не воспринимался как обязательная часть древнейшей истории Европы. Он оставался опорой для богословских споров, экзегезы, миллениаристских предсказаний, церковной (и не только) литературы и пр. Ведь он не знал Великого переселения народов. Новые (после завоевания Рима варварами) властители Европы выкраивали себе место в ее общей системе исторических координат, опираясь на легенду о Трое или на родство с правителями Рима – так или иначе, на генеалогии династий. Они не вели своего начала от Ноя. До конца XV в. это была не их история.

Отношение к Ветхому Завету и его генеалогиям (а что иное, как не генеалогии, понимали под историей до Нового времени?) принципиально изменилось с Ренессанса. Разумеется, Джованни Нанни был не единственным, кто к концу XV в. пытался гармонизировать всемирную историю – соединить предания Ветхого Завета и сообщения античных авторов, в частности идентифицировать «мосохенцев, родоначальником которых является Мосох» (Иосиф Флавий. Иудейские древности. Кн. 1. Гл. 6) с потомками библейского Мосоха. Самостоятельно искать в Ветхом Завете праотца сарматских племен / руси пытались в конце XV – начале XVI в., например и Ян Длугош (см. его Хронику славного королевства Польши / *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae* (до 1480 г.)) [96], и Мацей Меховский в Трактате о двух Сарматиях / *Tractatus de duabus Sarmatiis* (1517). Однако Дж. Нанни предложил синоптическое древо *ab ovo*, где все известные к тому времени народы были изначально, равноавторитетны, родственны. И пусть скоро стало ясно, что его открытия и откровения – фальсификация, Новое время и выразители его идей и умонастроений, ренессансные гуманисты, именно так видели начала человечества – взаимосвязанными, синхронизированными, изначально полицентричными. Говоря словами французского историка второй половины XVI в. Юста Скалигера, пусть *Antiquitates* Бероза и фальсификация, но ведь все это – правда [97].

В конце концов, подобного рода этногенетические построения в раннее Новое время являются не некими «домысливаниями [...] стадияльно типологического характера» [98], сопровождающимися «неясными отсылками к библейской генеалогии» [99], но принципиально новой парадигмой исторической легитимации – современной национальной. И, безусловно, ее нужно различать с парадигмой средневековой гентильной [100].

«В имени Мосох прегрешение есть» (Мосох в Библии)

Вплоть до XVI вв. ветхозаветный Мешех, один из сыновей Иафета и внук Ноя, был известен Европе как Мосох. Так – *Mosoch* – звучало его имя в книге Бытия в западной (латинской) версии Библии (как в переводе бл. Иеронима начала V в., так и в канонической *Vulgata Clementina* середины XVI в.). Так – *мосох* – и в восточнохристианской, византийской, ориентированной на греческий (т. е. его общеупотребительный за два века до Р. Х. диалект – койнэ) перевод Священного предания (*Septuaginta*). Перевод 70-ти, как известно, был общепринятым в христианской Церкви – безразлично, западной или восточной ее ветви; на него ссылались в т. ч. при решении вопросов догматов веры. Старолатинский перевод Ветхого Завета сделан с Септуагинты. И даже ревизовавший его бл. Иероним, специально выучивший для этого древнееврейский язык, тоже опирался на Септуагинту. Не исключением были и первые переводы Библии на родные языки со стороны ранних реформаторов, осужденных Церковью. Так, в первом переводе Библии на среднеанглийский язык Джона Виклифа, датируемом концом XIV в., мы встретим *Mosoth(a)*.

Однако нашедшая опору в Ренессансе и реализовавшаяся Реформация заставила ее теологов обратиться к первоисточкам веры – священным книгам в оригинале. Вследствие этого транскрипция многих библейских еврейских имен претерпела существенные изменения. Будь то в Лютеровской Библии, будь то почти через столетие в Библии короля Джеймса, как, впрочем, и в переводах на другие языки, начавшие с раннего Нового времени оформляться в качестве

национальных, в книге Бытия X. 2 мы найдем уже аутентичного Мешеа (*Mesech, Meshech, Mésech* и др.). Так и в русскоязычной Синодальной Библии.

Мосох вплоть до раннего Нового времени был известен на Руси как сын Иафетов, и только. И в Геннадиевской Библии, и в Острожской Библии, вообще – вплоть до XVIII в. в церковных текстах почти везде фигурирует Мосох [101]. Месех / Мешех или Мосох, как правильно, не имело никакого значения вплоть до ренессансных генеалогий, латинизировавших его на ренессансный лад – *Mosqus*, что еще больше фонетически приблизило это имя (Моск) к топониму Москва. Однако само по себе этимологическое созвучие, получившее тогда раннемодерную этногенетическую интерпретацию на Западе, оставалось чуждо Москве до конца XVII в., равно как и сама новая модель исторической легитимации народов, предложенная «латинянами». Ситуация стала меняться, когда Россия стала поворачиваться на запад, а западные идеологемы и мифологемы стали все активнее проникать в нее через Киев, активно опосредовавший латинскую культуру за века ее адаптации в условиях общежития в Речи Посполитой. А миф о Мосохе / сам Мосох стали неким паролем, который обещал Москве / руси «законное» авторитетное место у начал мира.

Но этот пароль устарел. Реформация и Контрреформация стимулировали возвращение к истокам веры, к Библии, как следствие, ее критическое прочтение. Встал вопрос о восстановлении оригинального текста Ветхого Завета, соответственно – аутентичной номенклатуры ее имен и названий. Постепенно в новые европейские переводы Библии с XVI в. «вернулся» древнееврейский Мешех. На это «прегрешение» в имени (в сравнении с оригиналом) – Месех, Месек, Месох, Мосох – в разных переводах и переложениях Библии и указывал В. Н. Татищев (см. Предуведомление. Ч. 1. § 7), усугубляя «сомнительства» относительно Мосоха-праотца российского.

Заключение

Рискуя вызвать возмущение коллег, я собрал в первой части своей статьи в целом хорошо известные из российской летописной и историографической традиции конца XVII – середины XVIII в., но «рассыпанные» по разным работам «свидетельства» о Мосохе. Конечно, это неполный ряд. Но и не столь скудный, как принято считать. Тем самым я хотел подчеркнуть, что «московский» дискурс о Мосохе-праотце российском имел место в России на протяжении более полувека (!) и что его нельзя свести ни к чужеродным «баснословиям витийским» киевского Синописа И. Гизеля (соответственно, стоящим за ним польским хронистам XVI–XVII вв. во главе с М. Стрыйковским), ни к странным этимологиям Т. Каменевича-Рвовского, ни к «шведской прививке» А. И. Манкиева, ни к курьезам В. К. Тредиаковского. И речь в данном случае идет вовсе не о дискурсе историографическом, но о нарождавшемся раннемодерном национальном, в прочтении недавней советской историографии – патриотическом.

От Федора Алексеевича до Екатерины II миф о Мосохе / исконном от начала мира российском народе оставался предметом для обсуждения в России. По сути, это еще и дискурсы ее европейскости и глубокой древности. Они плохо приживались в России [102], не находя подтверждения в (древне)русской летописной традиции, очевидно вступая в противоречие с династическими родословиями Рюриковичей и Романовых, при этом уже не отвечая уровню знаний XVIII в. об исторической карте древней Европы. Через отношение к ним можно судить, скорее, о взглядах того или иного автора не столько на прошлое, сколько на будущее России, о разных версиях ее исторической легитимации на европейской арене, а также о том, какой из двух главных политических институтов Нового времени – идея раннемодерной (этнокультурной) российской нации или стремительно самоутверждавшееся тогда (как империя) российское государство (а еще один центральный институт – Церковь – сдал свои экуменические позиции в XVIII в. не только в Европе, но и России тоже) – имел больший приоритет и потенциал. В этом смысле я солидарен с А. Каппелером в том, что модерная нация не получила в Русском /

Российском государстве своего развития, поскольку была контрпродуктивна в условиях разраставшейся полиэтничной, поликультурной, поликонфессиональной империи, а лояльность династии и государству оставалась приоритетным коррелятом российского общежития уже начиная с XVI–XVIII вв. [103]

Миф о Мосохе опоздал в Россию по пути из Западной Европы – из Рима / Ватикана, где зародился в конце XV в., а не из Польши середины XVI в. (хотя Польша и оказалась главным перевалочным пунктом на этом пути).

Раннее Новое время пришло в Россию поздно. Время праотцов, которые стали бы скрепой раннемодерной национальной идеи, к XVIII в. истекло. Понятно, что на стадии зарождения современных наций в их фундаменте оказываются и легенды, и мифы, и библейские персонажи, и они имеют не меньший символический потенциал для становления современных наций, чем реальные события или исторические герои. Но этот потенциал ослабевал по мере десакрализации и рационализации мировоззрения европейского человека, децентрализации и деуниверсализации европейского мироустройства в XVI–XVIII вв. Уже к началу XVIII в. миф о Мосохе как пращуре россиян выглядел архаично и анахронично на фоне первых критических опытов национальных историй западных стран, а во второй половине XVIII в. – уже курьезно. Эта базовая, одновременная привязка России к Ветхому Завету и карте мира античных авторов, «реабилитированных Ренессансом», была применительно к Московии неочевидной и шаткой, к тому же заемной у вечного оппонента – «латинского» Запада. И как приглашение к строительству современной нации (по западным лекалам и в западной системе координат), в основе своей этнокультурной, не выдержала в России конкуренции со стороны идеи преемственной династической монархии, «изначальной» на Руси.

Миф о Мосохе-праотце российском был чужим в России. Он не вызрел в Украине или Московии как антитеза польскому сарматизму, как то полагает А. С. Мыльников [104], уже потому, что не был инициирован самими московскими или же украинскими интеллектуалами, но пришел извне; он был адаптирован и в Украине, и в России вяло, не прозвучал в официальных документах и т. д. А Мосох не стал для россиян таким же «местом памяти» в раннее Новое время, как Туискон – для немцев, Сармат – для поляков, и др. Но странно, с моей точки зрения, было бы объяснять это неким культурным кодом русских, как это делает М. В. Дмитриев, «почти органической невосприимчивостью русских авторов к этногенетической интерпретации того, что такое “русский народ”» [105]. Причины тому более приземленного, практического свойства кроются в самой истории России.

[1] ПСРЛ. Т. 22 (Хронографы). Ч. 1. М., 2005. С. 30.

[2] Правда, Джил Флетчер, посланник английской королевы, побывавший в Москве в 1588–1589 гг. и написавший потом «О государстве Русском», сообщает, что «Москва считается городом весьма древним, хотя основатель ее неизвестен русским. Она, кажется, получила свое название от реки, протекающей через город по одной стороне. Халдеец Бероз в своей пятой книге рассказывает, что Немврод [...] послал Ассура, Мадая, Мосоха и Магога в Азию, чтоб они основали там поселения, и что Мосох основал их и в Азии, и в Европе. От него, вероятно, и город или, скорее, река, на коей он построен, получили название Москва. Эта догадка объясняется климатом и положением Москвы, находящейся в самой отдаленной стране Европы, на границе с Азией», см.: *Флетчер Дж. О государстве Русском // Проезжая по Московии. Россия XVI–XVII веков глазами дипломатов (= Россия в мемуарах дипломатов). М., 1991. С. 35–36.* Неизвестно, поделился ли Д. Флетчер этим откровением с кем-то из встретившихся ему тогда русских.

[3] См.: *Замысловский Е. Е. Царствование Федора Алексеевича. Ч. I: Обзор источников. СПб., 1871. Приложения. С. XXX–XLII, здесь С. XLII.*

[4] См.: Родословные древа русских царей XVII–XVIII веков (= Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени. Кн. 3) / сост. А. В. Сиренов, отв. ред. серии А. В. Доронин. М., 2018. С. 48–49, 60–79.

[5] См.: Там же. С. 54–55.

[6] См.: Там же. С. 40–41.

[7] См.: Мечта о русском единстве. Киевский синопсис (1674) / предисл. и подг. текста О. Я. Сапожникова, И. Ю. Сапожниковой. М., 2010; здесь С. 55. Это издание в действительности воспроизводит публикацию Синопсиса 1680/1681 г.

[8] Мечта о русском единстве. С. 57.

[9] Там же. С. 59.

[10] Я не вижу серьезных аргументов, чтобы релятивировать этот утвердившийся сегодня в украинской национальной и зарубежной историографиях тезис; см., напр.: *Kohut Z. E. From Japhet to Moscow: Narrating Biblical and Ethnic Origins of the Slavs in Polish, Ukrainian, and Russian Historiography (Sixteenth – Eighteenth Centuries)* // *Tenturum Honorum. Essays Presented to Frank E. Sysyn on His Sixtieth Birthday* / ed. by O. A. Andriewsky, Z. E. Kohut, S. Plokhly, L. Wolff. Edmonton; Toronto, 2010. P. 279–292, здесь P. 286. Ср. статьи в этом сборнике: *Затылюк Я. В.* От безымянных руин к православному Сиону: «места памяти» Руси-Украины XVII–XVIII вв.; *Ульяновский В. И.* Киев как «место памяти» и киевские «места памяти» Руси-Украины раннего Нового времени; *Штайндорфф Л.* «Синопсис» как «место памяти» руси (статья, сопровождающаяся размышлениями о том, можно ли концепцию «мест памяти» переносить на раннее Новое время). Я соглашусь с названными коллегами и поспорю с А. С. Мыльниковым и И. В. Жиленко, по мнению которых главный мотив Синопсиса – сформулировать и продвигать идею славянского единства, подчеркнуть видное место славян в европейской истории и их значимую роль в ней, см.: *Мыльников А. С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. СПб., 2016. С. 31–32. От чьего имени выступал в таком случае автор Синопсиса? Чьи интересы он выражал? Кто уполномочил его на утверждение выдающейся роли Руси / России в европейской истории издревле? В украинской историографии этого периода концепция «Мосох – праотец славянороссийский» не имела глубоких корней и активных пропагандистов. Так или иначе, уже тогда, а особенно в XXI в., Синопсис стал объектом конкуренции различных национальных культур памяти, на что справедливо указывает в своей статье настоящего сборника Л. Штайндорфф.

[11] *Kohut Z. E. From Japhet to Moscow*. P. 287.

[12] Ibid.

[13] ПСРЛ. Т. 31: Летописцы последней четверти XVII в. М., 1968. С. 11.

[14] *Богданов А. П.* Русские патриархи (1589–1700). В 2 т. Т. 1. М., 1999. С. 297–303.

[15] Филологи переводят это имя / топоним как производное от «править», но его этимология неизвестна.

[16] В качестве автохтонной альтернативы европейской легитимации Руси можно было укоренить «великую» Скифию в Азии, а в праотцы ей найти одного из потомков Сима, например Серуха (Быт. XI. 20, 23; Лк. III. 35), упоминание о котором «От латинского летописца» обнаружил А. В. Сиренов, см.: *Сиренов А. В.* Русское историописание XV–XVII вв.: в поисках «своей истории» / Нарративы руси конца XV – середины XVIII в.: в поисках своей истории (= Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени. Кн. 2) / отв. сост., отв. ред. серии А. В. Доронин. М., 2018. С. 59–75, здесь С. 69.

[17] *Богданов А. П.* Московская публицистика последней четверти XVII в. М., 2001. С. 59.

[18] А. П. Богданов ссылается при этом на автограф Новгородской Забелинской летописи, см.: ГИМ. Собрание И. Е. Забелина. № 261. Л. 220–223 об.; ср.: Л. 11–14 об., 223 об.–227, см.: Там же. С. 60.

- [19] Чистякова Е. В. Скифская история А. И. Лызлова и труды польских историков XVI–XVII вв. // Труды Отдела древнерусской литературы (далее – ТОДРЛ). Т. 19. Л., 1963. С. 348–357, здесь С. 353.
- [20] Богданов А. П. Летописец и историк конца XVII века. М., 1994. С. 37.
- [21] См.: Повести о начале Москвы / вступ. ст. и подг. текстов М. А. Салминой. Л., 1964. С. 173–259.
- [22] Об украинской адаптации Мосоха см.: Мильников А. С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. 2016. Ч. 1. С. 24–26.
- [23] Келейный летописец святителя Дмитрия Ростовского с прибавлением его жития, чудес и избранных творений и Киевского Синописиса архимандрита Иннокентия Гизеля. М., 2000. С. 206. В авторских рукописях Дмитрия Ростовского (см.: ГИМ. Синодальное собрание. № 53; РНБ. Собрание Титова. № 957) напротив этого фрагмента см. маргиналию: *Sic Strykowski fol. 17 et fol. 89, 90, 91, 92, Gwagnin o Moskvie fol. 1. Cornelius a Lap. in Gen. cap. 10. V. 2. fol. 133. 1B. Alstedius fol. 238. Stratemanus fol. 24. Летопис Печерский скриписный Лист 3. Joh. Functius. libr. 1. Commentari i Chronol. Suam. О цимбрах зри мая 11 по Житии св. Мефод. и Конст. Лист 542 и пр.* Я благодарен Марине Анатольевне Федотовой за это указание.
- [24] См.: Момрик А. Біблійна генеалогія в етногенетичних концепціях польських та українських хроністів // Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей. № 5. К., 1998. С. 111–118; Бовгиря А. М. «Хозары во казаки именуются посем»: этногенетические концепты в украинских текстах XVII–XVIII вв. // Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства (= Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени. Кн. 1) / отв. сост., отв. ред. серии А. В. Доронин. М., 2017. С. 291–306.
- [25] Мильников А. С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. 2016. Ч. 1. С. 29.
- [26] Цит. по: Забелин И. История города Москвы, написанная по поручению Московской городской думы. Ч. I. М., 1905. С. 25–26.
- [27] Цит. по: Гиляров Ф. А. Предания русской Начальной летописи. М., 1878. Приложения. С. 26.
- [28] Как отмечает О. Л. Новикова, кроме Хроники М. Стрыйковского и Синописиса И. Гизеля ему были доступны многие летописные и хронографические материалы, в т. ч. книги «греколатинские»; к тому же он активно общался в столичных кругах, см.: Новикова О. Л. Пометы Петровского времени в трех известных рукописях XV—XVI веков и труды Тимофея Каменевича-Рвовского // Вестник «Альянс-Архео». М., 2019. № 24. С. 142. Ср.: Буланин Д. М., Матвеева Е. И. Тимофей Каменевич-Рвовский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. Ч. 4. СПб., 2004. С. 16–25.
- [29] См.: <http://ekislova.ru/18thcentury/personalia/kopievsky> [18.07.2019].
- [30] Мечта о русском единстве. Киевский синописис. С. 59.
- [31] Впервые было издано Г. Ф. Миллером лишь в 1770 г.
- [32] Спор о том, кто был автором «Ядра», не утихает до сих пор, см.: Соловьев С. М. Писатели русской истории XVIII в. // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. Кн. II. Половина первая. М., 1855; Оболенский М. А. Сведения об авторе «Ядра Российской истории» А. И. Манкееве. М., 1858; Биргегорд У. О русских высших чинах в шведском плену // Полтава. Судьбы пленных и взаимодействие культур / под ред. Т. Тоштендаль-Салычевой, Л. Юнсон. М., 2009. С. 209; Эпистолярное наследие русского резидента в Швеции А. Я. Хилкова 1676–1717: сб. док. / сост. С. Р. Долгова, Г. Р. Якушкин. М.; СПб., 2015. С. 212–216; и др.
- [33] Этот переходящий в России на рубеже XVII–XVIII вв. из одного сочинения в другое ряд народов, прашуром которых объявлен Мосох, заимствован им из Хроники М. Стрыйковского. Недавно Ю. Э. Шустова обнаружила в Хиландарской исследовательской библиотеке университета штата Огайо, в коллекции рукописей Иоганна Габриеля Спарвенфельда, русский перевод Хроники М. Стрыйковского, см.: Шустова Ю. Э. Упсальский список русского перевода Хроники Мачея Стрыйковского // Очерки феодальной России. Вып. 12 / ред. С. Н. Кистерев. М.;

- СПб., 2008. С. 181–204. Памятуя о том, что со Спарфенфельдом тесно сотрудничал А. И. Манкиев, когда работал над «Ядром российской истории» (см.: *Янссон О., Майер И.* Упсальское генеалогическое древо династии Рюриковичей. С. 86–90), можно предположить, что этот перевод был сделан самим А. И. Манкиевым. Достаточно сравнить почерки.
- [34] *Манкиев А. И.* Ядро российской истории. Кн. 1. Гл. 1; цит. по: *Артемьева Т. В.* Идея истории в России XVIII в. СПб., 1998; здесь см.: Текстологические иллюстрации и комментарии. С. 186.
- [35] Этот ряд племен, якобы предшественников московитов (через цитату от М. Стрыйковского) мы найдем уже у Марцина Кромера, см.: *Kromer M.* De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX. Basilaе, 1555. P. 8 // <https://www.dbc.wroc.pl/dlibra/publication/11487/edition/10166/content?> [18.07.2019].
- [36] *Манкиев А. И.* Ядро российской истории. Кн. 1. Гл. 1; цит. по: *Артемьева Т. В.* Идея истории в России XVIII в. С. 186–187.
- [37] *Янссон О., Майер И.* Упсальское генеалогическое древо династии Рюриковичей: описание и история создания // Родословные древа русских царей XVII–XVIII веков. С. 80–91.
- [38] Правда, не смущались вести родословие царское от Рюрика, Игоря и Святослава уже подготовители Титулярников конца XVII – начала XVIII в. Но изображения этих (только этих) трех князей были выполнены в Титулярниках в (более поздней) манере «барочной европейской гравюры», как сообщает Ю. М. Эскин, см.: *Эскин Ю. М.* Новые данные о портретах в Титулярнике из собрания РГАДА // Труды Государственного Исторического музея. Русский исторический портрет. Эпоха парсуны. М., 2006. Вып. 155. С. 100.
- [39] См.: *Сиренов А. В.* Петр I в родословии («Апофеоз Петра I») 1717 г. // Родословные древа русских царей XVII–XVIII вв. С. 102–113.
- [40] *Кулименева И. Е.* Гравированные «родословия» российских императоров XVIII века // Родословные древа русских царей XVII–XVIII веков. С. 92–101, здесь С. 95.
- [41] *Сиренов А. В.* Портрет Анны Иоанновны в окружении медальонов с портретами русских князей и царей (30-е гг. XVIII в.) // Родословные древа русских царей XVII–XVIII веков. С. 126–135.
- [42] *Сиренов А. В.* Портрет Екатерины II в окружении портретов русских князей и царей сер. 60-х гг. XVIII в. // Родословные древа русских царей XVII–XVIII веков. С. 126–135.
- [43] *Ломоносов М. В.* Полное собрание сочинений (далее – ПСС). Т. 6: Труды по русской истории, общественно-экономическим вопросам и географии. 1747–1765. М.; Л., 1952. С. 174.
- [44] Цит. по: *Пекарский П. П.* Наука и литература при Петре Великом. Т. 1. СПб., 1862. С. 317.
- [45] См.: *Kappeler A.* Russland als Vielvölkerreich. Entstehung – Geschichte – Zerfall. 2. Aufl. München, 1993. S. 199.
- [46] См.: *Сиренов А. В.* Пикарт Питер. Петр I в родословии («Апофеоз Петра I»), 1717 г. // Родословные древа русских царей XVII–XVIII веков. С. 102–105.
- [47] Определенно столь резкую оценку скорректировал бы М. Б. Свердлов, полагающий, что П. Н. Крекшин (1684–1763) – «человек Петровской эпохи, он был патриотом России и искренне почитал ее историю», см.: *Свердлов М. Б.* М. В. Ломоносов и становление исторической науки в России. СПб., 2011. С. 529.
- [48] Цит. по: *Свердлов М. Б.* М. В. Ломоносов и становление исторической науки в России. С. 531.
- [49] Там же.
- [50] См.: Архив Санкт-Петербургского института истории РАН. Ф. 36. Оп. 1. № 649. О нем см.: *Свердлов М. Б.* М. В. Ломоносов и становление исторической науки в России. С. 521–522.
- [51] См.: *Татищев В. Н.* История Российская от самых древнейших времен. Ч. 1: Предупреждение об истории всеобщей и собственно русской. Гл. 33: Славяне от чего, где и когда названы. § 6: Мосох праотец славян // <https://www.e->

reading.club/chapter.php/55891/49/Tatishchev_-_Istoriya_Rossiiiskaya._Chast%27_1.html
[18.07.2019].

[52] Там же.

[53] Там же.

[54] Там же.

[55] См.: Ломоносов – В. Н. Татищеву. 27 января 1749 г. Петербург // Михаил Васильевич Ломоносов. Переписка. 1737–1765 / сост., подг. текста и прим. Г. Г. Мартынова; под ред. Б. А. Градовой. М., 2010. С. 122.

[56] См.: *Доронин А. В.* Россия и Новое время, или Почему Ломоносов занялся «Древней Российской историей» // Центры и периферии европейского мироустройства / отв. сост. А. В. Доронин. М., 2014. С. 112–143.

[57] *Ломоносов М. В.* ПСС. Т. 6. С. 181.

[58] Там же. С. 180.

[59] *Доронин А. В.* Post diluvium. К истории одной (не)удавшейся фальсификации // Историческая память в культуре Возрождения / отв. ред. Л. М. Брагина. М., 2012. С. 128–140; *id.* Das Bild der Russen bzw. Moscoviter auf der historischen und kognitiven Landkarte der deutschen Humanisten 1490–1530 // Orbis Terrarum: Internationale Zeitschrift für historische Geographie der Alten Welt. 2015. Nr. 13. S. 83–101.

[60] *Ломоносов М. В.* ПСС. Т. 6. С. 180.

[61] Там же. С. 177.

[62] Там же. С. 180–181.

[63] *Тредиаковский В. К.* Три рассуждения о трех главнейших древностях российских. СПб., 1773. С. 76, 87.

[64] *Миллер Г. Ф.* Избранные труды / сост., статья, примеч. С. С. Илизарова. М., 2006. С. 39.

[65] Цит. по: *Артемьева Т. В.* Идея истории в России XVIII в. С. 206.

[66] *Артемьева Т. В.* Идея истории в России XVIII в. С. 212–213.

[67] Напомню, А. И. Манкиев оказался в плену в Швеции, М. В. Ломоносов долго жил и учился в Германии, В. К. Тредиаковский – во Франции, Ф. А. Эмин родился в Константинополе, получил образование в Италии и Португалии и испытал сильное влияние французских просветителей.

[68] *Мыльников А. С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. 2016. Ч. 1: Славянская суперэтническая общность: представления об этногенезе первого уровня. Гл. 1: В поисках библейских первопредков. (Я использую переиздание книги: *Мыльников А. С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы: Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI – начала XVIII века (= Slavica Petropolitana, I). СПб., 1996. Она объединена с другими работами А. С. Мыльникова.)

[69] *Kromer M.* De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX. P. 14–15.

[70] *Мыльников А. С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. 2016. Ч. 1. С. 29–30.

[71] А. С. Мыльников, вероятно, прав, когда считает, что дискурс о первопредках европейских народов мог быть сознательно использован для нагнетания политического противостояния, см.: *Мыльников А. С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. 2016. Ч. 1. С. 24.

[72] Там же. С. 27. Ср.: Иоахим Вадиян определенно имеет в виду Хронику Я. Длугоша, когда в комментарии к “*De orbis situ: libri tres*” Помпония Мелы утверждает, что *Hamaxobitae* – это испорченное поляками имя «московиты», см.: *Pomponii Melae. Libri de situ orbis tres, adiectis Ioachimi Vadiani Helvetii in eosdem scholiis Viennae 1518.* P. 52r: “*Hamaxobitae [...] Crediderim eos esse quos hodie alibi sitos Poloni Moscovitas nominant corrupto vocabulo*”.

[73] *Мыльников А. С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. 2016. Ч. 1. С. 32.

[74] Там же.

[75] Там же. С. 27–28.

- [76] Там же. С. 30.
- [77] Там же. С. 31.
- [78] Там же. С. 19.
- [79] Доронин А. В. Историк и его миф: Иоганн Авентин (1477–1534). М., 2007.
- [80] Здесь и далее цит. по: *Johannes Auentini*. Beyerische Chronika. Frankfurt am Mayn, MDLXVI.
- [81] *Johannes Auentini*. Beyerische Chronika. S. XVI.
- [82] Ibid. S. XX.
- [83] Ibid. S. XIX F.
- [84] Авентин и сарматам находит первопредка: “*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.
- [85] Ibid.
- [86] Ibid. См. также: *Aventinus Johannes*. Sämmtliche Werke. 6 Bde. München, 1881–1908. Bd. 4. Teil I. S. 205–217.
- [87] См.: Доронин А. В. Post diluvium. К истории одной (не)удавшейся фальсификации.
- [88] *Helmuth 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.
- [89] См.: *Johannes Annius Viterbensius recte Giovanni Nanni* (1432–1502). Commentaria & editiones. 2 Bde / hg. von A. Sommer. Bd. 2. Wien, 2004. S. 17.
- [90] “*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*”, см.: Ibid. S. 15.
- [91] *Johannes Annius Viterbensius recte Giovanni Nanni*. S. 31.
- [92] Ibid. S. 31, Rückseite.
- [93] Ibid. S. 35.
- [94] Ibid.
- [95] Совершенно доверяясь псевдо-Берозу, породняет германцев и сарматов и Марцин Кроммер. Связывая московитов с Мосохом, он подчеркивает, что они такие же славяне, как и прочие, разве что о них у немцев сказано мало, см.: *Kromer M.* De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX. P. 12.
- [96] Русь, о которой он пишет, подчеркивает А. Гейштор, «это Русь Киевская, в его эпоху находящаяся или в пределах Короны Польской или в Великом княжестве Литовском. [...] На страницах Истории (Длугоша. – А. Д.) название Москвы появляется впервые под 1406 г. в литовском контексте, и в дальнейшем упоминается как *terra Mosquitarum, regio Mosquensis*, однако никогда как Русь», см.: *Гейштор А.* Образ Руси в средневековой Польше // Культурные связи России и Польши XI–XX вв. / ред. колл. Я. Н. Щапов, С. М. Фалькович, Н. И. Щавелева. М., 1998. С. 17–26, здесь С. 19.
- [97] 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.
- [98] *Мыльников А. С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. 2016. Ч. 1. С. 36.
- [99] Там же. С. 37.
- [100] См.: Доронин А. В. Европа рубежа XV–XVI вв.: на пороге новой истории (взгляд с Запада) // Нарративы руси конца XV – середины XVIII в.: в поисках своей истории / отв. сост. и отв. ред. серии А. В. Доронин. М., 2018. С. 16–58; он же. 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> [18.07.2019]); он же. Миф и национальное историописание в культуре Возрождения в Германии // Миф в культуре

возрождения / ред. Л. М. Брагина. М., 2003. С. 198–209. См. также: *Münkler H., Grünberger H.* Nationale Identität im Diskurs der deutschen Humanisten; *Münkler H., Grünberger H., Mayer K.* Nationenbildung; *Hirschi C.* Wettkampf der Nationen. Konstruktionen einer deutschen Ehrgemeinschaft an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit. Göttingen, 2005; *Ascher R. E.* National Myths in Renaissance France. Francus, Samothès and the Druides. Edinburgh, 1993; *Chroniques nationales et chroniques universelles. Actes du Colloque d'Amiens 16–17 janvier 1988.* Göppingen, 1990; *Helmchen Annette.* Die Entstehung der Nationen im Europa der Frühen Neuzeit. Ein integraler Ansatz aus humanistischer Sicht. Bern, 2005; *Krebs Christopher B.* Negotiatio Germaniae: Tacitus' Germania und Enea Silvio Piccolomini, Guanantonio Campano, Conrad Celtis und Heinrich Bebel. Göttingen, 2005; *Miedema Hessel.* Die Niederlande: Wieso Renaissance? // *Die Renaissance im Blick der Nationen Europas* / hg. von G. Kaufmann. Wiesbaden, 1991; *Mythen der Nationen: ein europäisches Panorama* / hg. von M. Flacke. München; Berlin, 1998; *Nation und Nationalismus in Europa: Kulturelle Konstruktion von Identitäten.* Festschrift für Urs Altermatt / hg. von C. Bosshart-Pfluger, J. Jung, Fr. Metzger. Frauenfeld, 2002; *Nationale und kulturelle Identität: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit* / hg. von B. Giesen. Frankfurt a. M., 1991; *Stauber Reinhard.* Nationalismus vor dem Nationalismus? Eine Bestandsaufnahme der Forschung zu "Nation" und "Nationalismus" in der Frühen Neuzeit // *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht.* Jhrg. 47, Heft 3. 1996. März. S. 139–165; и др.

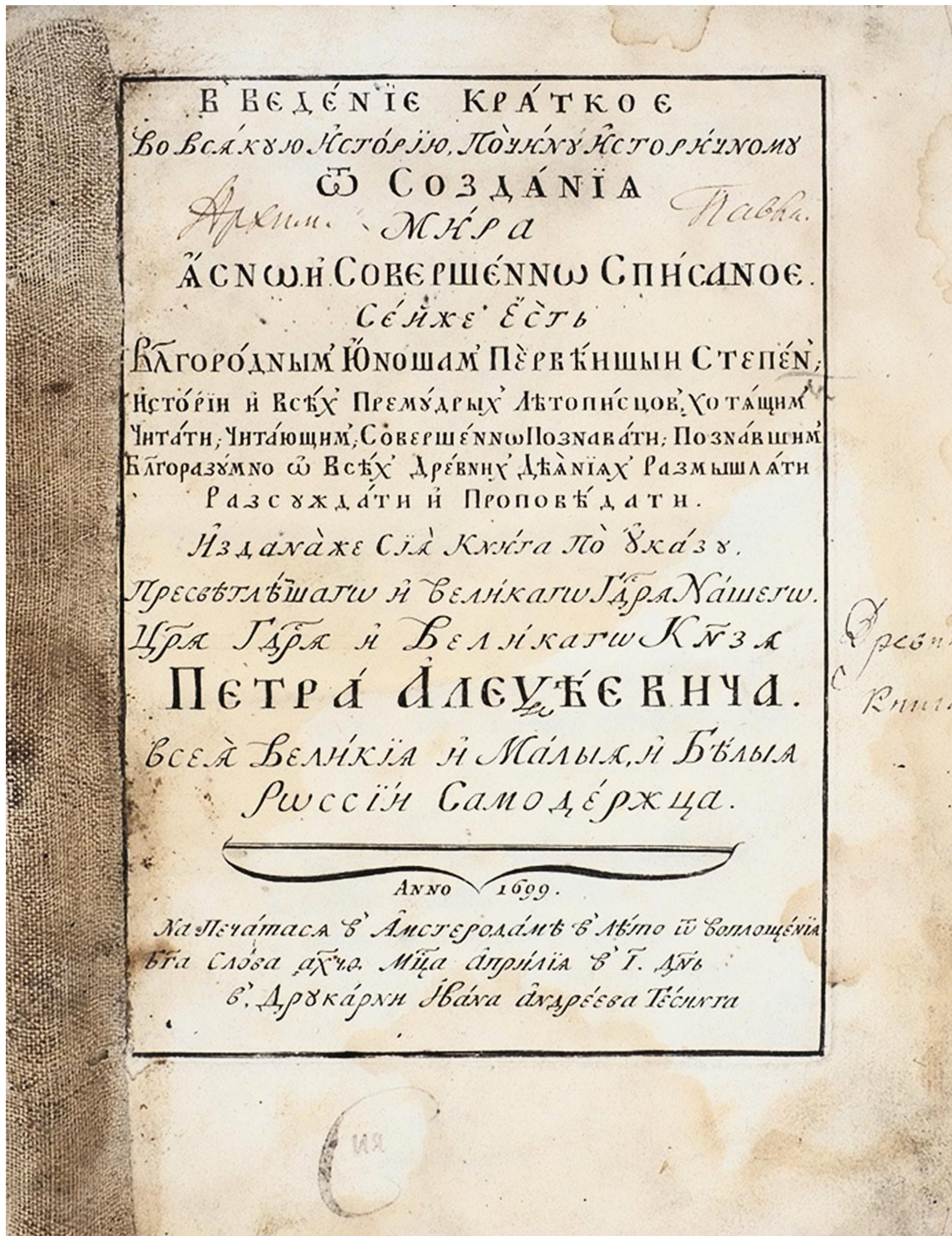
[101] Геннадиевская Библия – перевод Симеоновского извода. Ее использовали, как известно, при подготовке Острожской Библии. Но в одном из древнейших списков (преславского перевода) Пятикнижия (см.: РГБ. Ф. 304 (Собрание Троице-Сергиевой Лавры). № 1. Л. 9), как подсказала Наталья Вячеславовна Савельева, в Быт. 10.2 фигурирует Месох. Но и Мосох, и Месох – варианты имени из древнейших транслитераций с греческого. Благодарю за эту подсказку.

[102] Я не нахожу оснований считать, что миф о Мосохе-праотце российском полностью утвердился в Московии в XVIII в., как это делает И. В. Жиленко, см.: *Жиленко I. В.* Синописис Київський / Лаврський альманах. К., 2002. С. 124.

[103] *Kappeler A.* Bemerkungen zur Nationsbildung der Russen // *Die Russen. Ihr Nationalbewußtsein in Geschichte und Gegenwart.* Köln, 1990. S. 24.

[104] *Мыльников А. С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. 2016. Ч. 1. С. 24.

[105] *Дмитриев М. В.* Киево-Могилянская Академия и этнизация исторической памяти восточных славян (Иннокентий Гизель и Феодосий Софонович) // *Київська Академія.* Вип. 2–3. К., 2006. С. 14–31, здесь С. 58, прим. 59.



Ил. 1. Введение краткое во всякую историю по чину историческому от создания мира. Амстердам, 1699. Титульный лист.



Ил. 2. Родословное древо российских государей (1731). Художник – Иван Никитин. (Государственный Русский музей).



Ил. 2а. Родословное древо российских государей (1731). Художник – Иван Никитин. (Государственный Русский музей). Фрагмент Древа (вертикаль по центру – Ной, Иафет, Мосох, Рюрик).

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 вв.); интеллектуальная история ВКЛ; издательская археография.

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; раннемодерный нациогенез в Европе.

andrej.doronin@dhi-moskau.org

Дубонис Артурас, доктор гуманитарных наук, старший научный сотрудник и зав. отделом археографии Института истории Литвы.

Источниковедение по истории Литвы XIII–XVI вв.; Литовская Метрика; история ВКЛ XIII – начала XVII вв.

arturas.dubonis@istorija.lt

Затылюк Ярослав Владимирович, кандидат исторических наук, научный сотрудник Института истории Украины НАН Украины (Киев), старший научный сотрудник Национального музея истории Украины, старший преподаватель Национального университета «Киево-Могилянская академия».

История Украины XV–XVIII вв.; историческая культура; интеллектуальная история; иконография.

yaroslav.zatyluk@gmail.com

Одесский Михаил Павлович, доктор филологических наук, профессор, зав. кафедрой литературной критики Российского государственного гуманитарного университета (Москва).
Культура Древней Руси XV–XVI вв.; театр и культура России второй половины XVII – первой половины XVIII в.; литература и правительственная ментальность XX в.; история «славянской идеи» в XVIII–XX вв.

modessky@mail.ru

Опарина Татьяна Анатольевна, кандидат исторических наук, профессор по кафедре всеобщей истории искусств Российской академии живописи, ваяния и зодчества Ильи Глазунова (Москва), декан факультета искусствоведения.

Русско-украинские и русско-греческие связи; миграции и литературные заимствования в Восточной Европе раннего Нового времени; иностранцы в России допетровского времени.

t-a-opart@yandex.ru

Романенко Елена Владимировна, кандидат исторических наук, ведущий редактор Церковно-научного центра «Православная энциклопедия» (Москва).

История русского монашества X–XVIII вв.; история русской агиографии; памятники иконографии.

elenarom7@yandex.ru

Русина Елена Владимировна, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института истории Украины НАН Украины (Киев).

История Восточной Европы XIV–XVII вв.; историческая память и политика памяти; этические аспекты историописания.

erusina@ukr.net

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, PostDoc в Мюнхенском университете.

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

Сукина Людмила Борисовна, доктор исторических наук, зав. кафедрой подготовки кадров высшей квалификации Института программных систем им. А. К. Айламазяна РАН.

Источниковедение и методы исторического исследования; история средневековой Руси; история России XVI–XVII вв.; история Русской православной церкви; история русской средневековой культуры и культуры России XVI–XVII вв.

lbsukina@gmail.com

Таирова Татьяна Геннадьевна, доктор исторических наук, профессор Института истории СПбГУ (Санкт-Петербург).

История Восточной Европы и Украины раннего Нового времени

t.tairova@spbu.ru

Ткачук Виталий Анатольевич, кандидат исторических наук, заместитель директора городского музея «Духовные сокровища Украины» (Киев).

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.

Штайндорфф Людвиг, Dr. phil. Dr. h. c., Университетский профессор в отставке, 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(47)

ББК 63.3

M53

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, 2019. – 518 с. : ил. – (Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени).

ISBN 978-5-8243-2351-1

Сборник подготовлен в продолжение проекта «Восточные славяне в поисках новых надрегиональных идентичностей (конец XV – середина XVIII в.) в контексте зарождения современных наций в Европе». Задачей его московской конференции (октябрь 2017 г.) было инициировать дискуссию вокруг «мест памяти» этого периода – механизмов, каналов и динамики их коммеморации, их рецепции в то время – с целью понять, какого рода идентичности они конституировали, каким символическим потенциалом обладали и в чем их специфика.

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.

© Доронин А. В., ответственный редактор серии, составление, 2019

© Коллектив авторов, 2019

© Германский исторический институт
в Москве, 2019

© Политическая энциклопедия, 2019

Научное издание

Post-Древняя Русь: у истоков наций Нового времени

•

Ведущий редактор Н. А. Волынчик

Редактор Н. Н. Дунаева

Художественный редактор А. К. Сорокин

Технический редактор М. М. Ветрова

Выпускающий редактор Н. Н. Доломанова

Компьютерная верстка *А. Ю. Титова*

Корректор *Т. Г. Суворова*

ЛР № 066009 от 22.07.1998. Подписано в печать 14.08.2019

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)