

Halyna Chuba

**THE “JEVANHELJE UČYTELNOJE” 1616 TRANSLATED
BY MELETIJ SMOTRYC’KYJ IN THE CONTEXT
OF UKRAINIAN HOMILY LITERATURE**

In the article analyzed details of the translation “Jevanhelije učytelnoje” by Smotryckyj. Based on different types of changes made by Smotryckyj at the original text, Smotryckyj developed the new type of homily literature.

Михаил Дмитриев (Москва)

**КИЕВО-МОГИЛЯНСКАЯ АКАДЕМИЯ
И ЭТНИЦИЗАЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ
ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН (ИННОКЕНТИЙ ГИЗЕЛЬ
И ФЕОДОСИЙ СОФОНОВИЧ)**

В статье изучен вклад «Синописа» Гизеля и «Хроники» Софоновича, двух произведений, созданных людьми, в чьем интеллектуальном формировании Киево-Могилянская академия сыграла большую роль, в трансформацию «этнической» и исторической памяти восточнославянских обществ во второй половине XVII в. Проблема в том, что в протонациональных формах самосознания, которые преобладали в культуре Киевской Руси, Московского государства и были очень весомы в культуре украинско-белорусских земель вплоть до середины XVII в., были очень слабо развиты представления, которые осмысливали бы «русскость» в этнических категориях. Грубо упрощая, можно сказать, что «русские» не понимались как gens или patria. Понятие «русскости» выросло почти полностью из политических, конфессиональных и территориальных компонентов. Ситуация изменилась в эпоху сильных западных влияний на традиционную православно-византийскую культуру восточных славян. Два изученных с этой точки зрения исторических сочинения Гизеля и Софоновича отражают этницизацию исторической памяти русской и украинско-белорусской культур в XVII в.

Предмет этой небольшой статьи – трансформация представлений о том, что такое «русский народ» в культуре русских и украинско-

белорусских земель во второй половине XVII в.¹ Разумеется, такое обозначение предмета слишком широко, чтобы быть операциональным. Суживая объект анализа, я сосредоточу внимание на том, как «Синописис» Иннокентия Гизеля² и «Хроника» Феодосия Софоновича³ участвовали в реконструкции представлений о «Руси», «русскости», «русском народе» в культуре образованных слоев России в конце XVII в. Нас будет интересовать, главным образом, логическая и терминологическая «арматура» выраженных этими двумя авторами протонациональных дискурсов.

К теме этнонационального самосознания русского и украинско-белорусского обществ в XVII в. обращались и обращаются многие исследователи⁴. Однако, насколько мне известно, лишь Зенон Когут

¹ Само представление о «Руси» и «русском народе» с точки зрения современных представлений о дискурсах идентичности нужно понимать как часть исторической памяти или исторической мифологии восточнославянских элит (*Le Goff J. Histoire et mémoire.* — Paris: Gallimard, 1988; *Le Goff J. Passé et présent de la mémoire // Lieux de mémoire et identités nationales / Publié par P. den Boer et W. Frijhoff.* — Amsterdam University Press, 1993. — P. 33–46; *Berkhofer R. F. Beyond the Great Story. History as Text and Discourse.* — Harvard University Press, 1995).

² [Иннокентий Гизель]. Синописис, или Краткое описание от различных летописцев о начале Славенского народа, о первых Киевских Князях, и о житии святого благоверного и Великого князя Владимира, всея России первейшего самодержца, и о его наследника, даже до благочестивейшего государя Царя и Великого Князя Федора Алексеевича, самодержца всероссийского. В пользу любителей истории седьмым тиснением изданное. — СПб.: при Императорской Академии наук, 1774. Первое издание вышло в 1674 г., и на протяжении полутора столетий «Синописис» переиздавался десятки раз, став, фактически, учебником русской истории для нескольких поколений образованных россиян. По ряду технических причин я вынужден был использовать, в основном, киевское издание 1823 года. Основные библиографические сведения о «Синописисе», других сочинениях Гизеля и самом авторе см. в справочнике Л. Е. Махновца (*Махновець Л. Е. Українські письменники. Біобібліографічний словник. Т. 1: Давня українська література X–XVII ст.* — К., 1960. — С. 287–290). Исчерпывающие сведения о сочинении Гизеля содержатся во вступительной статье И. В. Жиленко к украинскому переводу «Синописиса» (Синописис Київський / *І. В. Жиленко.* — К.: ВІПОЛ, 2002).

³ Софонович Ф. Кроиника з летописцев стародавніх // Софонович Ф. Хроніка з літописців стародавніх / Вид. Ю. А. Мицик і В. М. Кравченко. — К.: Наукова думка, 1992. — С. 56–167. Об этом сочинении Софоновича и о самом Софоновиче см. фундаментальную обобщающую статью Ю. А. Мыщыка и В. М. Кравченко (*Кравченко В. М., Мицик Ю. А. Передмова // Софонович Ф. Хроніка з літописців стародавніх.* — С. 5–51).

⁴ Максимович М. А. Об употреблении названий России и Малороссии в Западной Руси // Максимович М. А. Собрание сочинений. — К., 1877. — Т. 2. — С. 307–311 (до этого напечатано: Киевские епархиальные ведомости. — 1868, № 1); Ильинский Г. К вопросу о происхождении названия «Белая Русь» // *Slavia.* — 1927/28, nr. 6. — С. 388–393; Stupperich R. Kiev — das zweite Jerusalem. Ein Beitrag zur Geschichte des ukrainisch-russischen Nationalbewusstseins // *Zeitschrift für Slavische Philologie.* — 1935, nr. 12. — S. 332–354; Лухачев Д. С. Национальное самосознание Древней Руси. Очерки из области русской литературы XI — XVII вв. — М.-Л.: Изд-во АН, 1945; Soloviev A. Weiss-, Schwarz- und Rotreussen. Versuch einer historisch-politischen Analyse // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas.* — 1959, nr. 7. — S. 1–33 (перездано: Soloviev A. Byzance et la formation de l'Etat russe. *Récueil d'études.* — London, 1979, XII); 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 Univ. 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.* — 1979, nr. 26. — P. 263–282; Sysyn F. Ukrainian-Polish Relations in the 17th century. The Role of National Consciousness and National Conflict in the Khmelnytsky Movement // *Poland and Ukraine: Past and Present / Ed. by P. J. Potichnyj.* — Edmonton and Toronto, 1980. — P. 58–82; Флоря Б. Н. Древнерусские традиции и борьба

восточнославянских народов за воссоединение // *Пауто В. Т., Флоря Б. Н., Хорошкевич А. Л.* Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. – М., 1982; *Bushkovitch P.* The Formation of a National Consciousness in Early Modern Russia // *Harvard Ukrainian Studies.* – 1986, vol. X, nr. 3/4. – P. 355–376; *Chynczewska-Hennel T.* The National Consciousness of Ukrainian-Nobles and Cossacks from the End of the 16th to the Mid-17th century // *Ibidem.* – P. 377–392; *Sysyn F.* Concepts of Nationhood in Ukrainian History Writing, 1620–1690 // *Ibidem.* – P. 393–423; *Czech M.* Świadomość historyczna Ukraińców pierwszej połowy XVII w. w świetle ówczesnej literatury polemicznej // *Slavia Orientalis.* – 1989, t. 38, nr. 3–4. – P. 563–584; *Хорошкевич А. Л.* Русь, Русия, Московия, Россия, Московское государство, Российское царство // Спорные вопросы отечественной истории XI–XVIII вв. Тезисы докладов и сообщений Первых чтений, посвященных памяти А. А. Зимина. – М., 1990. – Вып. 2. – С. 290–292; *Sysyn F.* The Cossack Chronicles and the Development of Modern Ukrainian Culture and National Identity // *Harvard Ukrainian Studies.* – 1990, Vol. XIV, nr. 3/4. – P. 593–607; *Chynczewska-Hennel T.* Świadomość narodowa Kozaczyzny i szlachty ukraińskiej w XVII wieku. – Warszawa, 1985 (книга вызвала очень плодотворную дискуссию и две обширные критические рецензионные статьи С. Гавляса и И. Грالی *Gawlas St., Grala H.* «Nie masz Rusi w Rusi». W sprawie ukraińskiej świadomości narodowej w XVII wieku // *Przegląd historyczny.* – 1986, № 2; *Gawlas St., Grala H.* «I na Rusi robic musi». Teresie Chynczewskiej-Hennel w odpowiedzi // *Przegląd historyczny.* – 1987, № 3, а также ответ на них Хинчевской-Хеннель: *Chynczewska-Hennel T.* «Ruś zostawić w Rusi»: W odpowiedzi St. Gawlasowi i H. Grali // *Przegląd historyczny.* – 1987, № 3, – они составляют непрерывное дополнение к самой книге); *Plochy S.* The Symbol of Little Russia: The Pokrova Icon and Early Modern Ukrainian Political Ideology // *Journal of Ukrainian Studies.* – 1992, Vol. XVII, nr. 1–2. – P. 171–188; *Isaievitch J.* Appartenance religieuse et identité nationale en Ukraine. Modèles traditionnels face aux problèmes nouveaux // *Identité(s) de l'Europe Centrale / Sous la dir. de M. Masłowski.* – Paris, 1995 (Cultures et sociétés de l'Est, 21). – P. 169–17; *Опарина Т. А.* Тема наследства князя святого Владимира в трактовке московской «Книги о вере» (М., 1648) // Славяне и их соседи. Миф и история. Происхождение и ранняя история славян в общественном сознании позднего средневековья и раннего Нового времени. – М., 1996; *Мыльников А. С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI – начала XVIII века. – СПб., 1996; *Auerbach I.* Identity in Exile: Andrei Mikhailovich Kurbskij and National Consciousness in the 16th Century // *Московская Русь (1359–1584): культура и историческое самосознание / Под ред. А. М. Клеймола и Г. Д. Ленхофф. Culture and Identity in Muscovy, 1359–1584 / Ed. by A. M. Kleimola and G. D. Lenhoff.* – М.: ИИП-Гарант, 1997. – P. 11–25; *Флоря Б. Н.* О некоторых особенностях развития этнического самосознания восточных славян в эпоху средневековья – раннего Нового времени // *Россия – Украина: история взаимоотношений / Под ред. А. И. Миллера, В. Ф. Репринцева, Б. Н. Флори.* – М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. – С. 9–28; *Котлярчук А. С.* Самосознание белорусов в литературных памятниках XVI–XVIII вв. // *Русь-Литва-Беларусь. Проблемы национального самосознания в историографии и культурологии. По материалам международной научной конференции, посвященной 90-летию со дня рождения Н. Н. Улащика.* – М.: Наследие, 1997. – С. 82–91 (см. комментарии Б. Н. Флори на статью Котлярчука: *Флоря Б. Н.* Некоторые соображения об этническом сознании предков современных белорусов (в связи со статьей Котлярчука) // Там же. – С. 92–94); *Мыльников А. С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации XVI – начала XVIII века. – СПб., 2000; *Опарина Т. А.* Звучание слова «Русия» при переводах с «простой мовы» в Московском государстве первой половины XVII в. // *Studia Russica.* XVIII. – Budapest, 2000. – P. 192–198; *Plochij S.* Między Rusią a Sarmacją: «unarodowienie» Kozaczyzny ukraińskiej w XVII-XVIII w. // *Między sobą. Szkice historyczne polsko-ukraińskie / Pod red. prof. T. Chynczewskiej-Hennel i prof. N. Jakowenko.* – Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, 2000; *Бушкович П.* Православная церковь и русское национальное самосознание XVI–XVII вв. // *Ab Imperio.* – 2003, № 3. – С. 101–117; *Frick D. A.* Lazar Baranovych, 1680: The Union of Lech and Rus // *Culture, Nation, and Identity. The Ukrainian-Russian Encounter (1600–1945) / Ed. by A. Kappeler, Z. E. Kohut, F. E. Sysyn, and M. von Hagen.* – Edmonton – Toronto: CIUS Press, 2003. – P. 19–56; *Bushkovitch P.* What is Russia? Russian National Identity at the State, 1500–1917 // *Ibidem.* – P. 144–161; *Kohut Z. E.* The Question of Russo-Ukrainian Unity and Ukrainian Distinctiveness in Early Modern Ukrainian Thought and Culture // *Ibidem.* – P. 57–86; *Sysyn F. E.* The Image of Russia and Russian-Ukrainian Relations in Ukrainian Historiography of the Late 17th and Early 18th Centuries // *Ibidem.* – P. 108–143; *Franklin S.* Identity and Religion // *National Identity in Russian Culture. An Introduction / Ed. by S. Franklin and E. Widdis.* – Cambridge

заметил проблему, которая поставлена в центр нашей статьи⁵. Он показал, что освещение русской истории у Гизеля, который рассматривает ее как историю народа и народов России, существенно отличается от того, как об истории России писал верный продолжатель старых традиций Федор Грибоедов. для которого династический критерий протонациональной идентичности заслоняет собой все остальные.

Статья Когута подводит к очень важному аспекту нашей проблематики. Этот аспект я бы назвал аномальностью или а-нормальностью восточнославянских средневековых⁶ представлений о том, что мы теперь спонтанно называем «русским» (или «русьским») «народом». Аномальность представлений о «русском» в культуре *Russia mediaevalis* выявляется при сравнении соответствующих текстов, созданных православными восточнославянскими книжниками, с текстами, скажем, польскими, или французскими, или немецкими — то есть, практически любыми текстами, выразившими протонациональные дискурсы западнохристианского мира. Уже в средневековье в Древней Руси мы видим немало существенных отклонений от западного образца («языки» вместо «nationes», «люди» вместо «народ» / «natio» / «gens» / «populus»; некоторые особенности в том, как эволюционировали представления о коллективной «протонациональной» идентичности в XI–XV вв. и т. д.⁷). Эти «отклонения» росли в числе и углублялись в своем содержании в Московской Руси XVI–XVII в.

Univ. Press, 2004. — P. 95–116; *Неменский О. Б.* Воображенные сообщества в «Палинодии» Захарии Копыстенского и «Обороне унии» Льва Кревзы // *Белоруссия и Украина: История и культура.* Ежегодник, 2005. — М.: Наука, 2006 (в печати).

⁵ *Kohut Z. E.* A Dynastic or Ethno-Dynastic Tsardom? Two Early Modern Concepts of Russia // *Extending the Borders of Russian History. Essays in Honor of A. J. Rieber / Ed. by M. Siefert.* — Budapest–New-York: CEU Press, 2003. — P. 17–30.

⁶ То есть представлений периода до конца XV века, которые, однако, продолжали господствовать в православной культуре Московской Руси до второй половины XVII века и, как кажется, преобладали в невестернизированных слоях украинско-белорусской культуры до того же времени.

⁷ См.: *Ведюшкина И. В.* Формы проявления коллективной идентичности в «Повести временных лет» // *Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени.* — М.: ИВИ РАН, 2003. — С. 296–310; *Рогов А. И., Флоря Б. Н.* Формирование самосознания древнерусской народности (по памятникам древнерусской письменности) // *Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья.* — М., 1982. — С. 96–120; *Флоря Б. Н.* Исторические судьбы Руси и этническое самосознание восточных славян в XII–XV вв. К вопросу о зарождении восточнославянских народностей // *Этническое самосознание славян XV в.* — М.: Наука, 1995. — С. 10–38; *Данилевский И.* Древнерусская государственность и «народ Русь»: возможности и пути корректного описания // *Ab Imperio.* — 2001, № 3. — С. 147–167; *Толстой Н. И.* Этническое самопознание и самосознание Нестора Летописца, автора «Повести временных лет» // *Исследования по славянскому историческому языкознанию. Памяти профессора Г. А. Хабургаева.* — М., 1993. — С. 4–12; *Живов В. М.* Об этническом и религиозном самосознании Нестора Летописца // *Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого.* — М., 1998. — Т. 2. — С. 321–337; *Его же.* Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. — М.: Языки славянской культуры, 2002. — С. 170–186; *Толочко П. П.* Древнерусская народность: воображаемая и реальная. — М., 2005; *Юсова Н.* Генезис концепції давньоруської народності в історичній науці СРСР (1930-ті — перша половина 1940-х рр.). — Вінниця, 2005.

Так, едва ли главный парадокс представлений о «Святой Руси»⁸ состоит в том, что содержание этого термина вовсе не этническое, на что уже обратили внимание и Г. П. Федотов⁹, и С. С. Аверинцев¹⁰. Давно известен и тот факт, что уже в киевское время были распространены, а со второй половины XV в. получили широкое хождение представления о Руси как «Израиле»¹¹. Во многих текстах отождествление Руси с «Израилем» присутствует эксплицитно, а число текстов, где мы находим или ветхозаветные аллюзии, или имплицитные ссылки на мотив «Русь как Израиль», вряд ли поддается обзору. И трудно не признать правоту И. Рабы в том, что мотив «Русь – Новый Израиль» – более значимый дискурс идентичности, чем мотив «Москвы – Третьего Рима»¹². При этом дискурс «Русь – Новый Израиль», будучи очень весомым в протонациональных представлениях московского периода, не может быть назван «этническим», служащим построению этнонационального самосознания, так как связанные с ним понятия подразумевают именно конфессиональные, а не этнические критерии различия «русских» и «не-русских».

Что касается хрестоматийно известной «теории» Москвы и России как «Третьего Рима»¹³, то исследование Н. В. Сеницыной показало,

⁸ См.: Соловьев А. В. «Святая Русь» (очерк развития религиозно-общественной идеи) // Сборник Русского археологического общества в Королевстве СХС. – Белград, 1927. – С. 77–113 (англ. перевод: Holy Russia. The History of a Religious-Social Idea. – Mouton, 1959 (Musagetes. Contributions to the History of Slavic Literature and Culture / Ed. by D. Čizevsky, XII); Cherniavsky M. «Holy Russia»: A Study in the History of an Idea // American Historical Review. – 1958, Vol. IV, № 63. – P. 617–637 (позднее в слегка измененном виде статья включена в книгу: Cherniavsky M. Tsar and People: Studies in Russian Myths. – New-York: Random House, 1969. – P. 101–127; Averintsev S. The Idea of Holy Russia // Russia and Europe / Ed. by P. Duker. – London: Collins and Brown, 1991. – P. 10–23.

⁹ Федотов Г. П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. – М., 1991. – С. 95–97.

¹⁰ Averintsev S. The Idea of Holy Russia. – P. 16 («It is important to grasp that this concept in no way refers to what we now call the national idea, or to geographical and ethnic criteria. Holy Russia is an almost cosmic category. At least, within its limits (or its limitless extent!) both the Eden of the Old Testament and the Palestine of the gospels have their place»).

¹¹ Ефимов Н. И. Русь – Новый Израиль. Теократическая идеология своеземного православия в до-петровской письменности. – Казань, 1912 (Из этюдов по истории русского церковно-политического сознания, Вып. 1); Rowland D. Moscow – the Third Rome or the New Israel? // Russian Review. – 1996, t. 55, № 4. – P. 591–614; Raba J. Moscow – the Third Rome or the New Jerusalem? // Forschungen zur Osteuropäische Geschichte. – 1995, bd. 50. – P. 297–307; Бушкович П. Православная церковь и русское национальное самосознание XVI–XVII вв. // Ab Imperio. – 2003, № 3. – С. 101–117.

¹² «The concept of self as the «New Israel» was more profound and more powerful than the slogan «Moscow – the Third Rome» and it had influenced the political thinking of Muscovite Russia» (Raba J. Moscow – the Third Rome or the New Jerusalem? – P. 307).

¹³ Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Историко-литературное исследование. – К., 1901 (репринт: Gregg International Publishers, 1971. With a new introduction by Prof. Dr. H. Schaefer); Сеницына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). – М.: Индрик, 1998; Goldfrank D. M. Moscow, the Third Rome // Modern Encyclopedia of Russian and Soviet History / Ed. J. Wiczynski. – 1981, Vol. 23. – P. 118–121; По М. Изобретение концепции «Москва – Третий Рим» // Ab Imperio. – 2000, № 2. – С. 61–86; Poe M. Moscow the Third Rome: the Origins and Transformation of a «Pivotal Moment» // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. – 2001, bd. 49, h. 3. – S. 413–429; Kämpfer F. Die Lehre vom Dritten Rom, pivotal Moment, historiographische Folklore // Ibidem. – S. 430–441; Meyendorff J. Was there ever a «Third Rome»? Remarks on the Byzantine Legacy in Russia // Meyendorff J. Rome, Constantinople, Moscow: Historical and

в частности, что даже этот на первый взгляд ярко этнонациональный и протонационалистический концепт на поверку не оказывается таковым, так как «этнонациональное» в нем, как выясняется, полностью растворено в метафизически-конфессиональном.

В целом христианская культура Киевской и Московской Руси оставила много странных примеров восприятия своего и чужого в категориях почти одной лишь конфессиональной, политической и пространственной, а не «этнической» классификации. Иными словами, в древнерусских памятниках и памятниках Московской Руси XIV–XVI вв. или практически отсутствуют, или очень неразвиты дискурсы, которые включали бы ясно выраженные представления о русском *народе*, о русском этносе — то есть дискурсы, которые говорили бы о чем-то вполне аналогичном *natio Bohemica*, *natio Hungarica*, *gens Polonorum*, *Deutsche Nation*, *English nation* и пр.¹⁴

Такого рода аномалии заметили, в частности, А. И. Рогов и Б. Н. Флоря. В очерке, посвященном этническому самосознанию в Киевской Руси, они констатировали, что автор «Повести временных лет» не нашел слова для обозначения всей общности славян, живущих в Руси¹⁵, тогда как чешские и польские хронисты (Козма Пражский и Галл Аноним) пишут о поляках и чехах. Кроме того, с середины XII в. племенные названия из летописи исчезают, их заменяют названия от областного центра (новгородцы, псковичи, полочане), и в этом видно выражение областного, а не этнического самосознания. Б. Н. Флоря отмечает, что в этом отношении ситуация не такова, как на Западе, где новые княжества выделялись как продолжатели племенных союзов (Саксония, Бавария), а законы создавались на базе племенного

Theological Studies. — Crestwood: St. Vladimir Seminary Press, 1996. — P. 131–147 (first published: The Byzantine Tradition after the Fall of Constantinople / Ed. by J. J. Yiannias — Charlottesville: University Press of Virginia, 1991. — P. 45–60); *Ostrowski D.* Muscovy and the Mongols. Cross-cultural Influences on the Steppe Frontier, 1304–1589. — Cambridge: Cambridge University Press, 1998 (глава 10: Third Rome: delimiting the ruler's power and authority, P. 219–243); *Корневский А.* Кем и когда была «изобретена» теория «Москва — Третий Рим» // *Ab Imperio*. — 2001, № 1–2. — С. 87–124.

¹⁴ Различия протонациональных дискурсов в православных и западнохристианских странах поставлены в центр международного исследовательского проекта «*Confessiones et nationes*. Конфессиональные традиции и протонациональные дискурсы в истории Европы». Первая из подготавливаемых книг уже находится в печати (Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века — Новое время / Под ред. М. В. Дмитриева. — М.: ИНИОН, 2006; см., в частности, статьи М. В. Дмитриева [Дмитриев М. В. Конфессиональный фактор в формировании представлений о «русском» в культуре Московской Руси; Дмитриев М. В. Проблематика исследовательского проекта «*Confessiones et nationes*. Конфессиональные традиции и протонациональные дискурсы в истории Европы»], О. Б. Неменского [Неменский О. Б. «Русское» и «русскость» в культуре Речи Посполитой конца XVI — первой половины XVII вв. (по материалу полемических сочинений)], И. В. Ведюшкиной [Ведюшкина И. В. Особенности древнерусского самосознания] и К. Ю. Ерусалимского [Ерусалимский К. Ю. «Русская земля» и «народ» в московских представлениях конца XV–XVI вв.] в этой книге. См. также: *Dmitriev M.* Le confessionnel et l'«ethnique» dans la construction des discours proto-nationaux en Russie Moscovite aux XVIe–XVIIe siècles // *Istina*. — 2005, № 50. — P. 137–162.

¹⁵ Рогов А. И., Флоря Б. Н. Формирование самосознания древнерусской народности (по памятникам древнерусской письменности) // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. — М., 1982. — С. 116.

права (Саксонская правда, Баварская правда): «Здесь сохранялись не только традиционные этнонимы, но и сознание преемственной связи между средневековой «землей» и старым племенным союзом». Флоря оставляет открытым вопрос о том, как объяснить «столь радикальное исчезновение на восточнославянской почве традиционных племенных этнонимов»¹⁶.

Симон Франклин обратил внимание, что московские книжники, настаивая на прямой связи Московской Руси с Киевом, не создали представлений о новой идентичности для района нового центра Руси (Волго-Окского междуречья). Соответствующие тексты постоянно связывают с Киевом и византийским наследием, и это сочетается с рядом других странных черт в построении московских дискурсов идентичности¹⁷. На те же странности и сложности наталкивается и изучение вопроса о воображаемых этнических границах в русской средневековой культуре¹⁸.

Владимир Водов отметил, что игумен Даниил, автор знаменитого «Хождения» в Святую Землю (начало XII в.), находясь среди представителей других народов и «наций», молится за «русских» не как за «народ», а как за «христиан». Такая концепция «русского христианства», продолжает Водов, оказывалась анахронизмом в тогдашней Европе, которая уже представлялась как сообщество «наций» в круге христианской церкви¹⁹.

В недавно вышедшей книге Игорь Данилевский попробовал обосновать тезис, что «прилагательное «русский», по крайней мере в ряде древнерусских источников, вполне может соответствовать конфессиональному, а не этническому определению»²⁰. Самый яркий текст, который он приводит как аргумент, — слова Тверского летописного сборника второй половины XV в.:

Того же лета 1453 Царьград взят от царя Турского от салтана а веры Рускыа (здесь и далее курсив в цитатах — мой, М. Д.) не преставил, а патриарха не свел, но один во граде звон отнял: у Софии Премудрости Божия, и по всем церквам служат литургию Божественную, и завтрению, и вечерню поют без звону, а Русь к церкви ходят, а пеня слушают, а крещение Руское есть²¹.

¹⁶ Флоря Б. Н. О некоторых особенностях развития этнического самосознания восточных славян. — С. 11–12.

¹⁷ 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 Alfred P. Smyth. — New-York: St. Martin's Press, 1998. — P. 192.

¹⁸ Kappeler A. Ethnische Abgrenzung: Bemerkungen zur ostslavischen Russlands Terminologie des Mittelalters // Geschichte Altrusslands in der Begriffswelt ihrer Quellen. Festschrift zum 70. Geburtstag von Günther Stökl / Hrsg. von U. Halbach, H. Hecker, A. Kappeler. — Stuttgart, 1986 (Quellen und Studien zur Geschichte des Ostlichen Europa, Bd. 26). — S. 124–138.

¹⁹ Vodoff V. Aspects et limites de la notion d'universalité dans l'ecclésiologie de la Russie ancienne // Il battesimo delle terre russe. Bilancio di un millenio / A cura di S. Gracioti. — Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1996. — P. 164.

²⁰ Данилевский И. Н. Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов. — М., 2004. — С. 209.

²¹ Там же. — С. 210–211.

В целом, историографическая ситуация на сегодня такова, что наши привычные, скалькированные с западного опыта представления о том, что такое «русскость» в восточнославянских средневековых источниках, необходимо строго проверить, усомнившись, что они в самом деле адекватны нашим источникам и стоявшей за ними ментальной реальности «русских» людей киевского, удельного, «московского» и «литовско-польского» периодов в истории восточных славян.

Приведем лишь несколько из огромного числа возможных примеров — пример текстов, которые, казалось бы, по самому своему статусу должны выражать *этническое* самосознание русских. Это «Повесть о Куликовской битве» в той редакции, которая включена в так называемый Никоновский свод, созданный в окружении московского митрополита Даниила в 1520–1530-е гг. Такие термины и понятия, как «Русь», «русские князья», «Русская земля», «русские полки», «русская сила» — все это здесь есть. Но что за народ — *natio, gens, populus* — живет в Русской земле под началом князей Русских и митрополита всея Руси, под покровительством Петра «чюдотворца русского»? Подчеркнем, что все логические и терминологические посылки для развертывания этнонационального дискурса в этой летописной повести присутствуют — речь идет о борьбе русских с татарами, и для того, чтобы говорить о русских людях, есть слова «род», «народ», «язык». Возьмем, например, высказывание об Олеге Рязанском: Олеговы послы вернулись обрадованные, не помня слова Господа: какая польза человеку, если обрящет весь мир, а душу потеряет — «преходит бо житие сие и царство от *рода в род* и от языка в язык, а человек, сътворивый злаа, мучится во веки»²². Встречается и термин «народ», хотя вовсе не в смысле *gens* или *natio*, а в смысле большой группы людей, присутствующих при том или ином событии (например, рассказ о том, как митрополит Киприан прибыл из Киева в Москву «и срете его князь великий з детми своими и з бояры и со всем *народом* со многою честию»²³). Но вот когда Олег Рязанский пишет свое послание хану Мамаю, летописец вкладывает в его уста выражение: князь Дмитрий — «человек христиан»²⁴. Когда речь идет о самой битве, наравне с термином «русская сила» и «русские полки» как равноценный им употребляется термин «полки христианские» и «сила христианская» («и исполчишася христианьстии полцы вси»²⁵; «и выступиша Татарскаа сила... также и христианьскаа сила»²⁶ и пр.). В приписанных митрополиту Киприану длинных ре-

²² Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью // Полное собрание русских летописей (далее — ПСРЛ). — М., 2000. — Т. 11. — С. 48–49.

²³ ПСРЛ. Т. 11. — С. 49. О практически полном отсутствии в московских источниках термина «народ» в современном значении см. упомянутую выше статью К. Ю. Ерусалимского (прим. 11, С. 19).

²⁴ Там же. — С. 47 (в других списках — «крестьян»).

²⁵ Там же. — С. 58.

²⁶ Там же.

чах о Руси все время говорится о христианах, но никак не о русских. Когда Дмитрий Донской стал ободрять брата Владимира Андреевича и бояр, призывая их быть мужественными «противу Татар»²⁷, в ответ они «возопили единодушно»: «готови есмя по Христе пострадати за христьянскую веру и за твою обиду»²⁸, не упоминая ни русского народа, ни Русской земли. Князь Дмитрий, «укрепившись о Христе», помолился Богородице и чудотворцам и воскликнул: лучше честная смерть, чем злой живот, так приидем «за Дон вси и тамо положим главы своя вси за святыя церкви и за православную веру и за братью нашу, за христианство»²⁹. Затем он велит молиться Богородице и «великому чудотворцу Петру, хранителю Русской земле», и Борису и Глебу — да избавят их от «Татарския сиа ярости, и да не попрут святаа пси и да не поясть Татарский мечь православнаго христианства»³⁰. В речи, которая произносится по поводу прибытия на Куликовское поле посланников от Сергия Радонежского, нет никакого «национального» или «этнического» патриотизма. Сергей прислал «хлебец Богородицы», и «князь велики же съяде той хлеб святой», «простре руки и велегласно возопи: велико Имя Троицы. Богородица помогай нам... Твоими молитвами Христе Боже, и святого чудотворца Петра и великого святителя Киприана митрополита и преподобнаго игумена Сергия помилуй и спаси нас от бесермен сих, вооружившихся на нас»³¹. Наступает седьмой час, и князь Дмитрий говорит воинству: «братиа, уже время нам пити чаши; се место буди нам гроб за имя Христово и за христьянскую веру и за все православное христьянство»³².

И вот едва ли не самый яркий пример в этой возможной длинной серии — Дмитрий садится на коня и со слезами говорит войску:

Возлюбленни отцы и братиа, Господа ради и пречистыя Богородицы и своего ради спасения подвизайтесь за православную веру и за братию нашу! Все бо есмь от мала и до велика братиа едины, *внуци Адамли, род и племя едино*, едино крещение, едина вера христьянскаа, единого Бога имеем Господа нашего Иисуса Христа, в Троице славимаго; умрем в сий час за имя его святое, и за православную веру, и за святыя церкви, и за братию нашу за все православное христьянство³³.

В этой фразе — замечательно ясно выраженная идея «христьянского народа», «Адамова крещеного племени и рода», которая замещает привычные для нашего уха и сознания упоминания о русском народе или хотя бы аллюзии, которые подразумевали бы «национально-патриотический» дискурс. Напомним, что и в «*Повести о преподобнем*

²⁷ ПСРЛ. Т. 11. — С. 49. О практически полном отсутствии в московских источниках термина «народ» в современном значении см. упомянутую выше статью К. Ю. Ерусалимского (прим. 11, С. 52).

²⁸ Там же.

²⁹ Там же. — С. 56.

³⁰ Там же. — С. 58.

³¹ Там же. — С. 59.

³² Там же. — С. 60.

³³ Там же. — С. 58.

Сергии», включенной в Никоновский свод, князь Дмитрий говорит Сергию накануне Куликовской битвы: «Беда «всему христианству», Мамай «подвиже всю Орду безбожных татар, и идут на мою отчину, на Русскую землю, хотя разорити святыя церкви и погубити наше христьянство; тем же, отче святой, помоли Бога о нашем христьянстве, да избавит нас Бог от таковыя беды»³⁴. Ответ Сергия противоположен тому, что мы называем патриотизмом — он призывает во всем покоряться «татарскому царю» и быть готовым все ему отдать, и только от одного не отступаться — от верности христианству, ибо «за имя же Христово и за православную веру душу свою положить и кровь свою пролиати подобает»³⁵.

В «*Новой повести о преславном Российском царстве и великом государстве Московском*»³⁶, созданной в острейший период войны с Польшей и Великим княжеством Литовским, ключевыми элементами дискурса «этнического»/«этно-национального» самосознания оказываются русское/российское царство/государство (политоним), Русская земля (топоним), православная вера/христианство/«православные» (конфессионим), но никак не «русский народ» или хотя бы «русские». Автор обращается к «преименитаго великого государства матери градовом Росийсага царства православным христианом, всяких чинов людем, которые еще душу своих от Бога не отщетили и от православные веры не отступили... паки хотят за православную свою веру стояти до крове»³⁷ — именно такие обороты постоянно повторяются³⁸: речь идет о Руси как религиозной, а не этнической общности. «*Новая повесть*» — вполне репрезентативный и характерный для русской культуры XVII в. памятник, и он отражает давно установленную особенность старомосковских дискурсов «протонациональной» идентичности — они апеллируют к религии, государственности, территории, но не к этносу³⁹.

³⁴ ПСРЛ. Т. 11. — С. 49. О практически полном отсутствии в московских источниках термина «народ» в современном значении см. упомянутую выше статью К. Ю. Ерусалимского (прим. 11, С. 144).

³⁵ Там же. — С. 145.

³⁶ Новая повесть о преславном Российском царстве и великом государстве Московском // Дробленкова Н. Ф. Новая повесть о преславном Российском царстве и современная ей агитационная патриотическая письменность. — М.—Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1960. — С. 189—209.

³⁷ Там же. — С. 189.

³⁸ «Вооружитя на общих супостат наших и врагов и постоим вкупе крепостне за православную веру, и за святыя божия церкви, и за свои души, и за свое отечество, и за достояние, еже нам Господь дал!»; «поревнуем ... оному нашему граду Смоленску, его же стояние к западу, како в нем наша же братия, православныя христиане, сидят и великую всякую скорбь и тесноту терпят, и стоят крепце за православную веру, и за святыя божия церкви, и за свои души, и за всех нас, а общему нашему сопостату и врагу, королю, не покорятя и не сдадутся»; враги «хотят нас конечно погубити, и под меч подклонити, и подружия наща и отроды в работу и в холопи поработити, и прижития наше пограбити, горше же всего и жалостнее, — святую нашу непорочную веру вконец искоренити, и свою отпадшую учинити, и сами в нашем достоянии жити» (Новая повесть. — С. 190, 198).

³⁹ Это отмечает и П. Бушкович в указанных выше статьях.

Все сказанное (в контексте того, что нам сегодня известно о протонациональных дискурсах в допетровской Руси) еще раз свидетельствует о поразительной неразвитости этнонациональных представлений в традиционной восточнославянской культуре. Это резко отличает русскую культуру от современных ей западных христианских культур. И хотя такого рода «аномалии» древнерусского и старомосковского самосознания часто отмечаются, в том числе в работах последнего времени, они остаются необъясненными и систематически не изучаются, и поэтому пока приходится ограничиваться постановкой неожиданных, но легитимных вопросов. Что такое «русскость» в охарактеризованных выше дискурсах? Можно ли быть уверенными, что они подразумевают существование русского *народа* как этнической или этнонациональной общности? Как соотносены «русское» и православное в этих представлениях? Искать ответы трудно прежде всего потому, что почти невозможно подойти к нашему предмету, отрезившись от современных представлений об этносах/народах/нациях, которые предполагают, что в культуре всех обществ непременно присутствует некая «этническая» или «национальная», или «этнонациональная», или «протонациональная» субстанция, «реальная» или «воображаемая». А если допустить, что существовали постплеменные культуры, самосознанию которых такие дискурсы были органически чужды? Не была ли такой культурой древнерусская и русско-московская?

Источники киевского и московского периода русской истории позволяют допустить, что такая гипотеза имеет право на существование. В этом отношении Московская Русь была очень непохожа на современный ей Запад, Центральную Европу, Польшу и «Литовскую Русь». Разные формы выражения, причины и культурные последствия этой асимметрии еще предстоит изучить и объяснить. Пока же можно лишь предположить, что главным фактором формирования названной асимметрии была конфессиональная специфика византийско-православных традиций, и эта гипотеза проверяется в упоминутом выше проекте «*Confessiones et nationes*»⁴⁰.

Что же касается украинско-белорусских земель XIV–XVII вв., то здесь ситуация была иной, чем в Московской Руси — но лишь на-

⁴⁰ Представляется, что С. С. Аверинцев правильно указал, в какой области нужно искать объяснение феномену «Святой Руси» и родственным ему дискурсам, когда писал: «In the language of early Christianity, retained in both the Orthodox and Catholic tradition, the Christians are the kin and the people of God. Their existence as a people was thought of in just as literal and specific terms as that of the chosen people of the Old Testament; but this time the chosen people are gathered in from 'every kindred, and tongue, and people, and nation' (Revelations 5 : 9) to unite all humanity, 'and there shall be one fold and one shepherd'. This idea was taken seriously. The ethno-cultural antagonisms that flared up from time to time were perceived and expressed as heresies. The universality of the Christian Empire, in theory, should correspond to the universality of the Christian faith just like the caliphate in the Islamic conception. If in both cases political practice gradually diverged from the theoretical ideal, that theory retained its rights and continued to pass judgement on the practice. For medieval man this was an incontrovertible truth» (Averintsev S. The Idea of Holy Russia. — P. 14).

столько, насколько элиты усвоили язык и этнические представления западнохристианской культуры. Я подразумеваю тот прекрасно известный факт, что верхи украинско-белорусского православного общества могли говорить о себе, как о *narodzie ruskim*, *natio* или *gens Ruthenica* и т. п. Но, с другой стороны, становясь *католиками* в XV–XVI вв. (вплоть до Брестской унии), православные жители Литовской и Польской Руси никогда, как кажется, не сохраняли представлений о себе как о «русских» в смысле принадлежности к *natio Ruthenica*, которая была бы именно *католической* «нацией» (*natio*). Понятие «русин-католик» до эпохи укоренения унии было, видимо, невозможным, принадлежность к католическому сообществу предполагала непременно принадлежность и к «польской/литовской нации». Иными словами, быть православным русином и членом «польской политической нации» было возможно, но вот быть одновременно русином и католиком было невозможно. В сознании тех, кто не участвовал в «польской/литовской политической нации», вопрос вообще не вставал, конфессия как бы заменяла «этничность», и переход в унию или католицизм означал превращение в «поляка»⁴¹. Как ни странно, но кажется, что в памяти и представлениях большинства православного населения украинско-белорусской части Речи Посполитой ни польскость, ни «русскость» не были «этничностью». Эти концепты были обозначением принадлежности к местной конфессиональной общности, то есть фактически конфессионимами, а не этнонимами⁴².

Но и в XVII в. в «высокой» культуре украинско-белорусских земель, и во второй половине XVII в. в Московской Руси все встает на свои места⁴³. Решающую роль в этом сыграла, видимо, Киево-Могилянская академия, сформировав и закрепив новую для России модель этноисторической памяти. Это можно увидеть на примере «Синописа» и других исторических сочинений, вышедших из той же среды, что и произведение Иннокентия Гизеля.

Для Гизеля, как и для всех историографов западной формации, история человечества складывается из истории *народов*. Поэтому книга естественным образом открывается главкой «О начале древняго сла-

⁴¹ Очень характерные материалы такого рода представлены и изучены в публикациях Б. Н. Флоры (*Флоря Б. Н.* Національно-конфесійна свідомість населення Східної України в першій половині XVII століття // *Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті* / Ред. Б. Гудзяк, співредактор О. Турій. – Львів, 1997. – С. 124–134 (дискусія). – С. 134–147); *Флоря Б. Н.* Отражение религиозных конфликтов между противниками и приверженцами унии в «массовом сознании» простого населения Украины и Белоруссии в первой половине XVII в. // *Дмитриев М. В., Заборовский Л. В., Турилов А. А., Флоря Б. Н.* Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – начале XVII в. Часть II: Брестская уния 1596 г. Исторические последствия события. – М., 1999. – С. 151–174.

⁴² *Неменский О. Б.* История Руси в «Палинодии» Захарии Копыстенского и «Обороне унии» Льва Кривы // *Україна та Росія: проблеми політичних і соціокультурних відносин*. Зб. наук. праць. – К., 2003. – С. 409–434. См. также находящиеся в печати статьи Неменского (выше, сноски 4 и 14).

⁴³ На примере сравнения сочинений Ф. Грибоедова и Гизеля это очень ясно показал З. Когут в упомянутой выше статье.

венского народа», в которой повествуется о разделении земли между сыновьями Ноя и о расширении Афетова «племени»⁴⁴. Тема «прародителя» и передачи «породы» от поколения к поколению становится лейтмотивом первых частей «Синописа»:

А сей Афет есть *прародитель* и отец всех, наипаче в Европе обитающих *народов*⁴⁵ и они размножились от Ноя не только на севере и западе, но и «по восточным разширися. И тако отгуду ведати известно подобает, яко Славеноросский Христианский народ имат начало своиственного родства своего от Афета Ноева сына, и честию *благодарочитыя породы своей, от него же, яко от отца, на своя чада изшедшею, от род в род, аки неким венцем приноцветущия славы украшением, величается*⁴⁶.

Далее следует очень характерное для западного опыта прославление неких особых качеств и добродетелей описываемого народа: «...*Тотже народ (или племя Афетово)* разширившися на странах полуношных, восточных, полуденных и западных, прочих всех силою, мужеством, и храбростию превзыде, страшен, и славен всему свету бысть», и поэтому, как свидетельствуют летописцы, стал называться славянским, производя свое имя от славы («славянами, или славными зватися начаша»)⁴⁷. Славяне, «в храбрости и мужестве своем» воевали против кесарей, и всегда побеждали, и «во всякой свободе живяху». Они помогали Александру Македонскому в создании его державы, он дал им грамоту об их вольностях и подтвердил их права на землю, и Август кесарь не дерзал вступить с ними в борьбу, так что власть славян доходила и до Рима, и «Одонацер, князь славенороссийский» тринадцать лет держал самый Рим под своим контролем.

Совершивши свои замечательные подвиги, славяне взяли разные имена и, наряду с другими *народами*, расселились по разным территориям Европы. С этого момента *русский/российский народ* становится главным объектом повествования Гизеля. Соответственно, очередной раздел «Синописа» назван «О народе русском, или свойственен российском, и о наречии, или названии его»⁴⁸. Автору принципиально важна *этническая* принадлежность русских и их, так сказать, этническая генетика:

Русские или паче Российские *народы* тыжде суть Славяне. Единаго бо *естества*, отца своего Афета, и тогожде языка. Ибо яко Славяне от славных делес своих искони Славенское имя себе приобретаюша, тако по времени от россеяния по многим странам *племени* своего, Россеяны, а потом Россы прозвашася⁴⁹.

⁴⁴ Киевский Синописис, или Краткое собрание от различных летописцев о начале Славенороссийскаго Народа и первоначальных Князех Богоспасаемаго града Киева. — К.: Типография Киевопечерской лавры, 1823. — С. 1.

⁴⁵ В высшей степени характерно, что в издании 1823 г. кардинально изменен смысл этой фразы, которая в ранних редакциях «Синописа» говорила о «народах Христиан» (*Гизель И. Синописис*. — СПб., 1735: «А сей Афет есть прародитель и отец всех, наипаче в Европе обитающих *народов Христиан*»).

⁴⁶ Киевский Синописис. — С. 2.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же. — С. 6–7.

⁴⁹ Там же. — С. 7.

С другой стороны, уже в этой главе упомянуты библейские Мосох и Рос как прародители будущих народов. В целом, в начальных частях «Синописа» замечательно ясно видна искомая «арматура» выстраиваемого им этнического и этногенетического дискурса. Так, завершая главку о «народе русском», он подводит итог: «И тако Россы от россеяния своего прозвашася, а от Славянов именем точию разнствуют; по *роду же* своему едино суть, и яко един и тойже *народ* Славенский, нарицается Славеноросский или Славноросский»⁵⁰. Поскольку Гизель, как и другие украинско-белорусские авторы его времени, испытал огромное влияние польских историографов (особенно Мартина Стрыйковского и Мартина Бельского), ему важно донести до читателя и представления о сармато-славянах (главка «О народе сарматском и о наречии его»⁵¹). «Москва, Русь, Поляки, Литва, Прусы и прочая обитают» в европейской части Сарматии, которая «прозвася Гречески от *народа* имуща подобие ехидниных или ящурчих очес. Ибо ехидна Гречески *саврос*, а око *омма* нарицается»⁵². Однако таким названием «изобразуется» вовсе не форма глаз, а «страх и мужество оваго *народа* Сарматсаго»⁵³, «зане прежде вся земля от сих людей трепеташе». Некоторые авторы производят это слово от имени одного из праправнуков Сима — Асармофа, иные — от Рифада, внука Симова, «того ради, яко Асармофа и Рифада *племя* совокупившеся купна обиташе, откуда под тем Сарматским именем все *Прародители* наши Славенороссийскии, Москва, Россы, Поляки, Литва, Поморяне, Волынцы и прочая заключаются»⁵⁴. Следуя аналогичной логике, Гизель рассказывает «о *народе* роксолантем и о наречии его»⁵⁵:

От тех же Сарматских и Славяноросских осад тойже *народ* Роский изыиде, от негоже неции нарицахуся Россы, а инии Аланы, а потом прозвашася Роксоланы, аки бы Росси и Аланы. Понеже все летописцы всех тех *народов* предреченных наречием паче, нежели *естеством* разделяют, Афетово вяшше *племя* быти поведающе, и Сармофа *праотца* Мосоха сына его нарицающе: ибо тыяжде *народы* Славенороссийскии, по времени умножающеся, и по различных местех вселяющеся, еще и иными различными имени от реков, лесов, приметов, поль, от дел, и от Князей своих имен и наречий, прозваны быша...⁵⁶.

В соответствии с идущей от польских историков традицией, русские Московского государства рассматриваются как особый народ («Москва *народ* от Мосоха *праотца* своего и всех Славенороссов, сына Афетова»⁵⁷), и им отводится специальная главка: «О Мосохе, *прароди-*

⁵⁰ Киевский Синописис. — С. 7.

⁵¹ Там же. — С. 7–8.

⁵² Там же. — С. 8.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же. — С. 9.

⁵⁷ Там же.

теле славнороссийском, и о *племени* его»⁵⁸, в которой утверждается, что «Мосох, шестый сын Афетов, внук Ноев», «шедши от Вавилона с *племенем* своим, абие в Азии и Европе над берегами Понтскаго или Чернаго моря *народы* Мосховитов от своего имени осади, и отгуду умножшуся *народу*, поступая день от дне в полунощныя страны за Черное море, над Доном и Волгою реками». Вопреки первоначальным посылкам, каким-то образом Мосох оказывается и прародителем «всеї Руси», а не одной лишь «Москвы»:

И тако от Мосоха праотца Славенороссийскаго, по наследию его, не токмо Москва народ великий, но и вся Русь или Россия вышереченная произыде, аще в неких странах мало что в словесех и пременися, обаче единым Славенским языком глаголют⁵⁹.

Далее Иннокентий Гизель справляется с тем трудным для него фактом, что летописи очень долгое время ничего о Москве не пишут, чтобы заявить, что богоспасаемый град Москва прославился «и *прародителное* в нем имя Мосоха в *народе* Российском обновися, еже неувядаемое в веки памятию цветущи» и пр.⁶⁰

Прежде чем обратиться к Киевской Руси, Гизель в соответствии с канонем этногенетического дискурса рассказывает о хазарах/«козарех» и «цимбрах» («Цимбры *родство* свое имеют от старейшаго сына Афетова Гомора»), которые размножились по «родом своим» и стали этнической базой для многих народов («...от тех же Цимбров и Литовский *народ* изыде. От тогожде Цимбрийскаго *народа* изшедшии людие по временем нареченны бяху, иныи Готами, Епидами, прочии Половцами, Ятвягами и Печенегами... Но все тии Цимбры бяху *народы* воискии, мужественныи»⁶¹).

Что же касается истории Киевской Руси, то она, естественно, представлена как история русского/российского народа, а не Русской земли («О преславном верховном и всего *народа* российскаго главном граде Киеве и о начале его»⁶²). По благословию «изрядного заступника Российскаго» св. апостола Андрея пришли из диких полей «с Славяны великими и зело храбрыми *народы* трие братия родныи князие Российскии», Кий, Щек, Хорив и их сестра Лыбедь, «*рода* все

⁵⁸ Киевский Синопис. — С. 10.

⁵⁹ Там же. Попутно стоит отметить важный факт, выявленный недавно А. С. Мыльниковым. Православные книжники, будучи знакомы с версией о Мосохе как родоначальнике русских, первоначально даже не поняли, как она может быть увязана с «этнической» историей Русского государства. Хронограф редакции 1512 г. пренебрег этой версией происхождения Москвы, а русские списки хроники Бельского со словами «Мезех, от которого Москва и все словаки» не понимают фразу и пишут Мезеха как «Пиезофа» или «И Мезофа», и лишь маргинальная глосса редактора их поправляет. Мыльникову кажется «странным», что именно в Москве, в кругах русских ученых книжников конструкция «Мосох — Москва» не получила скорого признания» (Мыльников А. С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации XVI — начала XVIII века. — СПб., 2000. — С. 31). Скорее всего эта странность может быть объяснена почти органической невосприимчивостью русских авторов к этногенетической интерпретации того, что такое «русский народ».

⁶⁰ Киевский Синопис. — С. 11.

⁶¹ Там же. — С. 13.

⁶² Там же. — С. 13–14.

Афетова и племени Мосохова, идеже владеюще *народами* и Полянскою землею»⁶³, «прост и силен *народ* в воинских делах упражняшесь»⁶⁴ и т. д. Поскольку для Гизеля основой всего дальнейшего изложения древнерусской истории стала «*Повесть временных лет*», можно было бы проследить, насколько «арматура» летописных представлений о «русскости» отличается от того, как «русскость» понимается Гизелем. Такой анализ наверняка покажет, что в начале и на исходе допетровского периода русской истории представления о «русском народе» строились весьма по-разному.

Обратившись к «*Хронике*» Феодосия Софоновича, мы обнаруживаем в ней ту же логику построения представлений о «Руси» и «русском», что и у Гизеля, и оба автора в этом отношении очень не похожи ни на авторов и компиляторов древнерусских летописей, ни на создателей исторических сочинений Московской Руси.

Софонович с самого начала, в «предословии» к «*Хронике*», заявляет о своих вполне современных этнических и патриотических представлениях:

В Руси я уродившись в вере православной, за слушную речь почиталсм, абым ведал сам и иншим *руским сыном* сказал, отколь Русь почалася и як панство Руское, за початку ставши, до сего часу идет. Каждому бовем потребная есть речь о своей отчизне знати и иншим пытающим сказати, бо своего *роду* не знающих людей за глупых почитают⁶⁵.

Объясняя в первой главе происхождение славян и Руси, он, следуя почерпнутым в польской историографической традиции представлениям, повторяет то же, что мы находим у Гизеля:

Руский *народ* от Ияфета, сына Ноева, ведет свое *поколение* и от его сына Мосоха, от которого первой мосохами албо мосхами называлися, бо по потопе, гды розделил Господь Бог языки во столпотворении, розышлися по всем свете сынов Ноевых потомки Симовы, особно Хамовы, особно сели Иафетовы потомки.

Из-за расширения своей территории они стали называться россиянами: «Для того потом россиянами и земля их Россия от широкого их по свету розсияния назвалися»⁶⁶. Благодаря боевитости россиян «Руское государство» доходило до Рима, и «Одонарец, княз русский, Рыму добыл и держал его тринацать лет»⁶⁷. Не слишком внимательно относясь к многочисленным противоречиям в своем собственном повествовании, Софонович рассказывает, как русские пригласили на княжение варягов, «от тых князей назвалися рус, бо того краю варяги, з которого сих князеи взято, русь называлися»⁶⁸. Для нас важно, что, по словам Софоновича, «был то *народ* битный и рыцеркий, з *народу* готского и цембрийского, с которых литва и ятвежи пошли»⁶⁹.

⁶³ Киевский Синописис. — С. 14–15.

⁶⁴ Там же. — С. 15.

⁶⁵ Софонович Ф. Кроиника з летописцов стародавних. — С. 56.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ Там же. — С. 57.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ Там же. — С. 58.

Ниже и половцы оказываются частью этого неопределенного в границах *народа*, а назывались они так от поля, «а язык мели с руским, з волоским и з литовским помешанныи». «Ятъвежи были одного *народу* с литвою и з половцами, и з прусами старыми, з готтов пошли... Валечный был, смерти не дбаючи народ»⁷⁰. В дальнейшем, описав начальные стадии истории Русской земли, автор представляет ее прошлое как арену постоянных столкновений «руси», «ляхов», «венгров», «чехов», «половцев», «литвы», «татар», и «арматура» его дискурса (например, «татары от реки Тартар... мест, albo от великости народу своего»⁷¹ называются; Мстислав говорит Даниилу Галицкому: согрешил, что не дал Галича тебе, а дал его «иноплемяннику»⁷²; Даниил стал призывать на житье в город Холм «русь, немцов, иноязычников, ляхов»⁷³ и т. д.) позволяет быть уверенными, что речь идет об этнически определяемых народах (характерно в этом отношении упоминание «крови руской своеи»⁷⁴ или приписанные Ярославу Мудрому слова: «Я ни лях, ни венгрин, одного деда естесмо внуки»⁷⁵). Наряду с этнической терминологией будет широко употребляться и топонимическая (галичане, резане, смоляне, ростовцы, новгородцы, полочане, черниговцы, суздальцы и т. п.). По временам возникнут и знакомые по московскому летописанию мотивы (у половцев отбили захваченных ими «христиан», при этом из «русских людей» убитых было только двое⁷⁶; Мстислав «на войнах крепок, за свою отчизну, землю Русскую, готов умерти смертию за хрестиян»⁷⁷; избежать кровопролития «христианского»⁷⁸; татары «много злого христианом» учинили⁷⁹; после коронации Даниила Романовича не было гонений на веру «грекорускую»⁸⁰).

В целом протонациональные представления Софоновича и Гизеля вполне соответствуют западноевропейской и польской «норме», и в этом смысле они весьма тривиальны. Но тогда, когда нас интересует перестройка не-тривиальных протонациональных дискурсов Киевской, Литовской и Московской Руси, происходившая в XVII в., именно тривиальность высказываний Гизеля и Софоновича оказывается исторически релевантной. Она позволяет увидеть, как «нормализовались» протонациональные представления в культуре России. И происходит эта «нормализация» во многом благодаря ученым и выпускникам Киево-Могилянской академии. Иннокентий Гизель и Феодосий Софонович — двое из многих идеологов (или «религиоз-

⁷⁰ Софонович Ф. Кроиника з летописцов стародавних. — С. 58

⁷¹ Там же. — С. 133.

⁷² Там же. — С. 135.

⁷³ Там же. — С. 154.

⁷⁴ Там же. — С. 97.

⁷⁵ Там же. — С. 112.

⁷⁶ Там же. — С. 106.

⁷⁷ Там же. — С. 116.

⁷⁸ Там же. — С. 118.

⁷⁹ Там же. — С. 145.

⁸⁰ Там же. — С. 152.

ных виртуозов», по терминологии Макса Вебера), обеспечивших трансформацию этноисторической памяти высших слоев населения как Великой, так и Малой России. Самое подходящее слово для обозначения этого процесса — этнизация. Тезис о том, что ученость Киево-Могилянской академии очень поспособствовала этнизации исторической памяти восточных славян, и составляет главный вывод моей статьи.

Mikhail Dmitriev

**KYIV-MOHYLA ACADEMY
AND ETHNISATION OF HISTORICAL MEMORY
OF EASTERN SLAVS (INNOCENTIUS GIZEL
AND THEODOSIUS SOFONOVICH)**

This article treats the contribution of two authors, I. Guizel and F. Sofonovitch, who went through the intellectual training of the Kyivan Mohyla Academy, to the transformation of historical and “ethnic” memory of Eastern Slavs in the second half of the XVIIth century. The protonational discourse of self, which prevailed in Old Rus’, Muscovite Russia and was massively present in the Ruthianian culture until the mid-XVIIth century, did not develop the concept of “Russianness” in “ethnic” terms. Roughly speaking, in these discourses “Russians” were not viewed neither as gens, nor as natio, confessional, political and spatial underpinning of the notion of “Russianness” being totally dominant. This situation changed in the epoch of strong western influences on the Byzantine-Orthodox traditional culture of Eastern Slavs. Writings by I. Guizel and F. Sofonovitch reflect the ethnicization of the historical memory in Russia’s and Ruthenia’s XVIIth culture.