

М. В. Дмитриев
Л. В. Заборовский
А. А. Турилов
Б. Н. Флоря

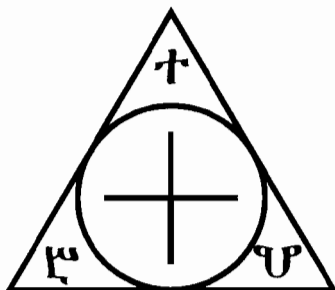
Брестская уния 1596 г.
и общественно-политическая
борьба
на Украине и в Белоруссии
в конце XVI – первой половине
XVII в.

Часть II

Брестская уния 1596 г.
Исторические последствия события



Библиотека
Института славяноведения и балканистики



Отдел истории Средних веков

Российская академия наук
Институт славяноведения

Брестская уния 1596 г.
и общественно-политическая
борьба
на Украине и в Белоруссии
в конце XVI – первой половине
XVII в.

Часть II

Брестская уния 1596 г.
Исторические последствия события

ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 1996

Ответственный редактор
доктор исторических наук
Б. Н. Флоря

Издание подготовлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(№ проекта 97-01-16429)

Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – первой половине XVII в.
Часть 2. Брестская уния 1596 г.: Исторические последствия события /
Ответственный редактор Б. Н. Флоря. – М.: Издательство «Индрик»,
1999. – 198 стр. («Библиотека Института славяноведения РАН. 12».)

ISBN 5-85759-094-9

В работе показано, как религиозный конфликт, начало которому положили подчинение западнорусских епископов власти римского папы и вмешательство в этот конфликт государственной власти Речи Посполитой, повлиял на общественное сознание «русского народа» в Речи Посполитой, формирование его представлений о своем прошлом, о характере его отношений с другими «политическими народами» Речи Посполитой, польским и литовским, о месте, которое «русский народ» должен занимать в этом государстве. Впервые в научной литературе перемены в общественном сознании рассматриваются дифференцировано, отдельно для социальных низов и социальных верхов. В работе также обсуждается вопрос о возможных альтернативах Брестской унии и анализируются попытки осуществления некоторых из них и причины их неудачи. Показано также, какие изменения в религиозной жизни Восточной Европы произошли в годы народно-освободительной войны украинского народа и русско-польской войны 1654–1655 гг.

© Коллектив авторов, 1999

Оглавление

Введение.....	7
К вопросу об исторической альтернативе Брестской унии (<i>А. А. Турилов, Б. Н. Флоря</i>).....	13
Осмысление конфликтов, вызванных Брестской унией 1596 г., верхами православного белорусского и украинского общества (<i>Б. Н. Флоря</i>).....	59
Уния и порожденные ею конфликты в осмыслении лидеров униатского лагеря (<i>М. В. Дмитриев</i>).....	87
Вопрос о «новой унии» в украинско-белорусском обществе 20-х – 40-х гг. XVII в. (<i>Б. Н. Флоря</i>).....	122
Отражение религиозных конфликтов между противниками и приверженцами унии в «массовом сознании» простого населения Украины и Белоруссии в первой половине XVII в. (<i>Б. Н. Флоря</i>).....	151
Народно-освободительная война украинского народа и отношения католической, униатской и православной церквей в Восточной Европе в середине XVII в. (<i>Л. В. Заборовский, Б. Н. Флоря</i>).....	175
Заключение.....	189

Введение

В отличие от первой части работы, в которой последовательно рассматривались события, развитие которых привело к заключению Брестской унии и к расколу западнорусского (белорусского и украинского) православного общества, вторая часть работы построена иначе, по проблемному принципу.

Выбор проблем для рассмотрения в данной части работы определили два обстоятельства.

Прежде всего цель коллектива состояла в том, чтобы на материале источников первой половины XVII в., созданных уже после заключения Брестской унии, дать ответ на некоторые вопросы, ставшие предметом полемики между сторонниками и противниками унии на рубеже XVI–XVII вв., а затем между сторонниками разных направлений в историографии. Как показано в первой части работы, к концу XVI в. необходимость проведения реформ, затрагивавших разные стороны жизни и православного общества и православной церкви, была для всех очевидной, хотя представления о возможном содержании таких реформ были разными в разных общественных кругах. Одним из главных аргументов главного пропагандиста унии владимирского епископа Ипатия Потия было то, что без подчинения западнорусской церкви власти Рима провести реформы, которые вывели бы церковь из кризиса, невозможно.

Как представляется авторскому коллективу, проверить правильность этого утверждения и тем самым дать ответ на вопрос, существовала ли реальная альтернатива Брестской унии, позволяет дать анализ сведений о реформах, проведенных в конце 30-х – начале 40-х гг. XVII в. киевским православным митрополитом Петром Могиллой. Основной комплекс материалов об этих реформах был введен в научный оборот и всесторонне рассмотрен еще во второй половине XIX в. в капитальном труде С. Т. Голубева¹. В

дальнейшем ряд положений, выдвинутых С. Т. Голубевым, в особенности в той их части, которая касалась реформ в области образования, был существенно уточнен и дополнен². Однако под указанным углом зрения комплекс материалов о реформах Петра Могилы пока специально не рассматривался. Между тем, такой путь исследования, как представляется, мог бы дать ответ на вопрос не только о том, существовала ли реальная альтернатива Брестской унии, но и позволил бы выяснить, почему эта альтернатива не могла быть реализована в конце XVI века.

Авторскому коллективу представляется также, что дополнительный свет на характер событий, приведших к Брестской унии, и на характер самой унии может пролить анализ материалов, возникших в 20–40-х гг. XVII в. в связи с обсуждением проектов так называемой «новой унии» между православной и униатской церквями в Речи Посполитой. Лишь некоторые документы такого рода были известны исследователям второй половины XIX в. В 20-х гг. ряд важных материалов из Ватиканского архива ввел в оборот русский историк Е. Ф. Шмурло, опубликовавший их в приложении к своему исследованию³. Позднее круг этих материалов был расширен, главным образом, за счет осуществленной А. Великим публикации посланий в Рим митрополитов и других иерархов униатской церкви⁴. На основе изучения этих материалов был написан ряд статей, как польскими учеными, так и украинскими исследователями в Италии, в которых затрагивались либо отдельные моменты переговоров, либо отдельные аспекты темы⁵. Появились (в работах украинского исследователя С. Н. Плохия и польского исследователя Я. Дзенгелевского)⁶ и общие характеристики переговоров, во многом уточняющие картину, нарисованную Е. Ф. Шмурло. Однако всестороннего исследования этих материалов с акцентом на внутренние отношения украинского и белорусского общества до сих пор нет. Следует учитывать, что в центре внимания в работах Е. Ф. Шмурло и С. Н. Плохия находится политика Ватикана, а в центре внимания Я. Дзенгелевского – государственная политика Речи Посполитой. Между тем, как представляется, именно анализ имеющихся материалов под этим углом зрения может дать новые данные для ответа на вопрос, что именно и в процедуре заключения унии, и в самом ее характере вызывало сопротивление представителей православного общества, в том числе и тех его кругов, которые не были противниками унии

церквей в принципе. Тем самым появилась бы возможность на новом материале проверить правильность выдвинутых в первой части работы соображений о том, почему заключение Брестской унии привело к расколу белорусского и украинского общества.

Вместе с тем изучение проектов «новой унии», выдвигавшихся и представителями украинской иерархии, и правящими кругами Речи Посполитой, и аргументов, выдвигавшихся в их поддержку, позволит выяснить, хотя и косвенно, опосредованно, что с прошедшей временной дистанции представлялось им ошибочным, нуждающимся в исправлении и в процедуре заключения унии, и в ее характере. Тем самым оценку Брестской унии, выработанную на основе анализа источников, современных событиям, можно было бы изменить или подкрепить анализом суждений современников (а иногда и участников) событий, сделанных уже с определенной, хотя и близкой, временной дистанции.

Исследователи разных научных направлений и разной конфессиональной ориентации сходятся в том, что обращение к проектам «новой унии» было связано с тем, что Брестская уния не привела к тем результатам, на которые рассчитывали ее организаторы, а напротив, вызвала к жизни целый ряд нежелательных для них явлений. Тем самым изучение комплекса материалов, связанных с обсуждением проектов «новой унии», может дать важные данные и для ответа на второй вопрос, который является предметом рассмотрения в данной, второй части работы, вопрос об исторических последствиях этого события.

Исследователи истории Украины и Белоруссии первой половины XVII в. разной национальной принадлежности и конфессиональной ориентации согласны в том, что заключение Брестской унии способствовало усилению конфессиональных, а затем и национальных противоречий в многоконфессиональной и многоэтничной Речи Посполитой, став как бы детонатором взрыва, потрясшего это государство в XVII в. Хорошо известно, что отмена унии и ликвидация униатской церкви были одним из главных требований восставших в народно-освободительной войне украинского народа, которую возглавлял Богдан Хмельницкий.

Таким образом, тот факт, что религиозный конфликт в лоне белорусского и украинского православного общества привел к обострению и развитию национального конфликта, сомнений не вызывает, однако до сих пор нет полного ответа на вопрос, как и

почему это произошло, какие перемены в общественном сознании привели к тому, что лозунг борьбы за веру стал одним из главных лозунгов национального движения, какую роль сыграли в этих переменах разные социальные слои украинского и белорусского общества.

Как представляется, пролить свет на эту сторону дела, раскрыть роль, которая принадлежала в этих переменах представителям образованной верхушки православного духовенства, дает возможность анализ памятников православной полемической литературы, в особенности большого их комплекса, возникшего в 20-х гг. XVII в. Памятникам этим был посвящен ряд специальных исследований, но в работах исследователей второй половины XIX – начала XX в. преобладал интерес к богословским аспектам полемики, а в XX в. эти произведения интересовали прежде всего историков литературы. Лишь в последнее время эти памятники стали привлекать внимание, как произведения, отразившие развитие национального сознания образованных верхов украинского и белорусского православного общества в той особой исторической ситуации, которая сложилась после заключения Брестской унии. Как было показано в первом выпуске работы, после заключения Люблинской унии 1569 г. в сознании этого общества утвердилось представление о Речи Посполитой как общем государстве трех равноправных народов – польского, литовского и русского, и вмешательство государственной власти в религиозный конфликт было воспринято православным обществом как нарушение исторических прав «русского» народа. Изучение полемических памятников позволяет выяснить, как под влиянием политики правительства, с помощью разных мер пытавшегося принудить православных принять унию, в этой среде изменялись и осмысливались представления о месте «русского» народа в Речи Посполитой, о характере его отношений с другими народами в этом государстве, о роли государственной власти в отношениях между этими народами.

Поскольку в выступления против насаждения унии, а затем в народно-освободительную войну середины XVII в. оказались вовлечены, как известно, самые широкие круги простых людей: мещане, крестьяне, казаки, то, по мнению авторского коллектива, при изучении вопроса об исторических последствиях такого события, как Брестская уния, одной из самых актуальных задач является выяснение того, как религиозный конфликт, вызванный

к жизни Брестской унии, был осмыслен массовым народным сознанием. Исследователи, разумеется, не могли обойти этот вопрос своим вниманием, но давали на него ответ, основанный, главным образом, на логических соображениях, так как в их распоряжении не было материалов, изучение которых позволяет ответить на вопрос, к каким практическим выводам приводило мецкан, казаков, крестьян выработанное в их среде понимание событий, и тем самым пролить свет как на мотивы действий участников выступлений против унии и ее сторонников, так и на цели, которые преследовали участники этих выступлений.

От разбора рассмотренной проблематики авторский коллектив, как представляется, закономерно переходит к рассмотрению тех изменений на конфессиональной карте Восточной Европы, начало которым положила народно-освободительная война украинского народа и которые стали одним из главных объективных следствий тех сдвигов в развитии общественного сознания украинского и белорусского общества, которые стали одним из главных явлений его идейной жизни в первой половине XVII в.

В отличие от первой части работы во второй ее части не помещается последовательного, расположенного в хронологическом порядке описания событий борьбы между сторонниками и противниками унии на протяжении первой половины XVII в. Дело в том, что подобные очерки, дающие общее представление о ходе борьбы, в научной литературе уже имеются⁷. Разумеется, тщательные разыскания во многих центральных и местных архивах позволили бы уточнить многочисленные детали, лучше представить характерные черты поведения тех или иных социальных групп в отдельных районах страны, но вряд ли смогли бы внести какие-либо принципиальные изменения в ту картину, которая вырисовывается при сопоставлении имеющихся сведений о конкретных фактах борьбы между сторонниками и противниками унии с результатами исследования перемен общественного сознания в первой половине XVII века.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (опыт исторического исследования). Киев, 1883–1898, т. I–II.

² Характеристику этой части реформ Могилы с учетом появившейся литературы см. *F. F. Thomson. Peter Mogila's ecclesiastical reforms and the Ukrainian contribution to Russian culture // Slavica Gandensia, t. XX, Bruxelles, 1993.*

³ Шмурло Е. Ф. Римская курия на русском православном Востоке в 1605–1654 годах. Прага, 1928.

⁴ *Epistolae Josephi Velamin Rutskyj metropolitae kiovensis catholici (1613–1637) / Ed. A. G. Welykyj. Romae, 1956; Litterae episcoporum historiam Ucrainae illustrantes t. I / Ed. A. G. Welykyj. Roma, 1972.*

⁵ Наибольший интерес из них представляет работа: *Krajcar J. The Ruthenian Patriarchate. Some remarks on the project for its establishment in 17th century // Orientalia christiana periodica. Romae, 1964, v. 30, № 1–2.*

⁶ Плохий С. Н. Папство и Украина. Политика римской курии на украинских землях в XVI–XVII вв. Киев, 1989; *Dziegelewski J. O tolerancy dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV. Warszawa, 1986.*

⁷ Для времени до 1632 г. это известный цикл исследований П. Н. Жуковича (*Жукович П. Н. Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 г.). СПб., 1901; Жукович П. Н. Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (с 1609 г.). Вып. 1–6. СПб., 1903–1912*), для 1632–1648 гг. основной материал изложен в известном исследовании С. Т. Голубева о Петре Могила (*Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники, Киев, 1898, т. 2*).

К вопросу об исторической альтернативе Брестской унии

В аргументации сторонников унии с Римом, как хорошо известно, наряду с чисто богословскими аргументами, доказательствами того, что именно латинская богословская доктрина соответствует подлинному учению древних греческих Отцов, очень важное, особенно в плане воздействия на общественное мнение место занимали аргументы иного порядка, более значимые для широкого круга людей, не искушенных в богословских тонкостях. Главное место принадлежало здесь доказательствам того, что необходимая и назревшая реформа церкви, предусматривавшая, в частности, значительную перестройку организационных структур и глубокие изменения всей системы образования, может быть проведена лишь благодаря унии с Римом при поддержке папской курии, местного латинского духовенства и «панов римлян» — католических магнатов. Не подлежит сомнению, что такие деятели и идеологи униатской церкви, как Владимирский епископ, а затем митрополит Ипатий Потий, были убеждены в том, что какой-либо другой альтернативы такому пути нет. Поэтому при оценке исторического значения такого события, как Брестская уния, которое есть все основания рассматривать как результат реализации практических выводов, вытекавших из такого убеждения, существенными представляются поиски ответа на вопрос, действительно ли не существовало какой-либо реальной альтернативы предложенному решению и реформа церкви, в которой было жизненно заинтересовано все западнорусское православное общество, могла быть осуществлена только благодаря унии с Римом.

Вопрос об альтернативах в историческом процессе в последний ряд лет постоянно обсуждался в исторической среде, а рассуждения на эту тему вызывают неоднозначную реакцию исследователей. Сложность вопроса, несомненно, заключается в том, что, говоря об альтернативах, по большей части имеют в виду

обозначившиеся в ходе развития, но в дальнейшем не реализованные возможности. В данном конкретном случае дело обстоит иначе. Хорошо известно, что часть православного западнорусского общества, которая не приняла унии с Римом, несмотря на это осуществила, не прибегая к поддержке католической церкви, в 30-х – 40-х гг. XVII в. «свою» церковную реформу, тесно связанную с именем православного Киевского митрополита Петра Могилы. Тем самым вопрос о том, была ли альтернатива Брестской унии, сведется на практике к выяснению вполне конкретного вопроса: были ли в результате осуществления реформ, проведенных Петром Могилкой, урегулированы все те проблемы в жизни церкви и общества, для решения которых часть православной иерархии пошла на унию с Римом.

Решение этого вопроса существенно облегчается тем, что принятое в первой части работы изучение предыстории Брестской унии позволило составить достаточно полное представление о планах реформы церкви, разработанных инициаторами унии – западнорусскими епископами, а реформы Петра Могилы получили глубокое и всестороннее освещение в выпущенном в самом конце XIX в. втором томе фундаментального исследования С. Т. Голубева¹, выводы и наблюдения которого по ряду вопросов были затем развиты и дополнены в работах многих исследователей².

Планы реформы церковных институтов, разработанные униатским епископатом, могут быть восстановлены на основании решений церковного собора 1591 г.³, серии высказываний Ипатия Потия в его переписке и такого сочинения Потия, как «Антиррисис», с резкой критикой современной ему церковной жизни православного общества. Это состояние Потий характеризовал как развал и анархию, когда приходское духовенство является объектом эксплуатации со стороны светских патронов и следует их желаниям, не подчиняясь власти епископов, отсюда – отсутствие дисциплины и упадок нравственности в этой среде⁴. Большим злом было и некомпетентное, по мнению епископов, вмешательство простых людей – членов братств в церковные дела, их намерения указывать иерархам, что те должны делать. Средством к искоренению этих зол должно было стать укрепление власти епископов как над приходским духовенством, так и над братствами (в частности, предусматривалось установление контроля с их стороны за издательской деятельностью братств). Важной частью

реформы должно было стать укрепление власти митрополита как главы церкви и созыв церковных соборов, на которых принимались бы решения для искоренения различных зол в церковной жизни. Все эти меры, по убеждению епископов, можно было провести в жизнь лишь при поддержке государственной власти Рима.

Аргументы, выдвигавшиеся сторонниками унии в конце XVI в., позднее развивал и помещал на первый план Мелетий Смотрицкий, ставший к концу 20-х гг. XVII в. главным публицистом униатов. В еще более резких выражениях, чем Потий, он писал о том, что церковная жизнь православного общества находится в состоянии анархии: духовенство и высшее, и низшее не пользуется уважением, светские братства фактически не подчиняются власти епископов («kiedy chcą tedy go poszanować»), сами духовные лица не подчиняются решениям своих старших, отсюда — упадок дисциплины и нравственности духовенства и его необразованность⁵.

В обвинениях М. Смотрицкого было много преувеличений, однако следует признать, что новая иерархия, возглавлявшая западнорусскую православную церковь с 1620 г., не признанная государственной властью Речи Посполитой и поэтому особо заинтересованная в поддержке светских патронов (православной шляхты, братств, Запорожского войска), не могла в 20-х гг. XVII в. ставить вопрос о глубокой реформе церковной жизни. Положение, однако, изменилось, когда в начале 30-х гг. XVII в. государственная власть была вынуждена признать законность существования особой православной митрополии, во главе ее с 1633 г. стал Петр Могила.

Одним из мотивов, побудивших таких деятелей, как Ипатий Потий, искать унии с Римом, было убеждение, что своими силами невозможно навести порядок в церковном управлении и, в частности, добиться подчинения епископов власти митрополита⁶.

В известной мере положение Петра Могилы в этом отношении было еще более затруднительным, чем положение Киевского митрополита второй половины XVI в. Тот должен был считаться прежде всего с волей короля, а ко времени вступления Могилы на митрополичью кафедру было признано право «местных жителей» (на практике — православной шляхты) участвовать в выборах епископов и предлагать избранных кандидатов на утверждение короля⁷. Шляхта при этом могла отдавать предпочтение людям, выбор которых находился в противоречии с нормами церковного права. Так обстояло дело, например, с выбором на

Перемышльскую кафедру Ивана Попеля, светского человека, к тому же состоявшего во втором браке. Этот случай имел место в начале правления Петра Могилы, когда позиции нового митрополита не были еще достаточно прочными. Митрополит, однако, категорически заявил, что не может одобрить выбора, противоречащего церковным канонам, и обратился к духовенству и шляхте Перемышльской епархии с требованием не подчиняться Попелю и не признавать его епископом «под неблагословением святых отец богоносных, нашим проклятием и извержением духовным из священства»⁸. Несмотря на утверждение Попеля в сане верховным главой церкви – Константинопольским патриархом, через некоторое время он был вынужден оставить кафедру⁹. Из донесений в Рим униатского митрополита Иосифа Рутского можно узнать о другом подобном случае: когда после смерти в 1634 г. Мстиславского епископа Иосифа Бобриковича собрание местного духовенства и шляхты избрало его преемником Леонтия Шитика, выборы не были утверждены митрополитом, и в итоге епископом стал один из близких соратников Могилы, Сильвестр Косов¹⁰. Известно также, что позднее Петр Могила объявил недействительными выборы Львовского епископа Андрея (Арсения) Желиборского, как проведенные без его ведома¹¹. В итоге митрополит сумел настоять на своем и добиться того, что епископские кафедры заняли люди, готовые вместе с митрополитом работать над реформой церковных институтов. О подчинении епископов власти митрополита говорит, в частности, то, что он сумел поставить под свой контроль использование архиереями находящихся под их управлением церковных имуществ¹², и его вмешательство в церковную жизнь отдельных епархий в случае проявления беспорядков в ней¹³.

Характерно, что такая деятельность митрополита не привела к серьезным конфликтам между ним и епископами. Напротив, есть основания говорить об их солидарном участии в проведении реформ, направленных на воспитание и повышение уровня знаний приходского духовенства.

Правда, по традиции в руках светских патронов оставалось право предлагать кандидатов на занятие опустевших мест в храмах или монастырях на территории их владений, но процедура утверждения в сане теперь перестала быть простой формальностью.

Уже в начале правления Могилы в Киеве был создан собор, на котором священники должны были представить свои ставленные грамоты. Процедура эта продолжалась и на последующих соборах и была связана с проверкой не только самих документов, но и пригодности получивших их людей к исполнению своих обязанностей¹⁴. Еще более строгий характер имела проверка новых кандидатов на священство. Помещенное в «Лифосе» – сочинении, написанном в 40-х гг. XVII в. группой сотрудников Могилы под его руководством, – описание процедуры испытаний неслучайно сопровождалось пояснением, что люди, недостаточно подготовленные, бывают вынуждены задержаться на полгода или год в Киево-Печерском монастыре, чтобы, живя здесь на иждивении митрополита, получать необходимые для исполнения обязанностей священника знания¹⁵. Тексты ставленных грамот «протопопов», выполнявших фактически функции своеобразных заместителей митрополита в отдельных церковных округах, именно при Могиле были дополнены обязательством следить за тем, чтобы среди священников его округа «Писма Божего не уметный и в нем не увичисия... жодною мерою не находвался и терпен не был»¹⁶.

В равной мере и смещение священника с его места не могло происходить теперь по произвольному решению патрона. Неслучайно в тексте ставленных грамот, выдававшихся из канцелярии Могилы, появилось обязательство священника не оставлять переданной ему церкви и прихода «без митрополитского благословления»¹⁷. В соответствии с этим патрон, желая избавиться от неудобного священника, должен был обращаться с просьбой о решении этого вопроса к духовной власти¹⁸.

Инструментом воспитания духовенства и укрепления его связей с иерархией стали церковные соборы, собиравшиеся ежегодно не только митрополитом, но и епископами. Этот новый для западнорусской церкви обычай натолкнулся первоначально на сопротивление приходских священников, не желавших нести расходы на поездку в Киев¹⁹. Епископам, однако, удалось преодолеть их сопротивление. О солидарности епископов в этом отношении говорит тот факт, что написанная Сильвестром Косовым «Дидакалия или наука о семи тайнох» (своеобразное пособие для приходских священников) и зачитанная им на соборе духовенства Мстиславской епархии в 1637 г., была затем напечатана в Луцке в 1638 г. и во Львове в 1642 г. по инициативе местных

архиереев. Луцкое издание 1638 г. открывалось поучением еп. Афанасия Пузыны, в котором этот иерарх призывал священников к занятиям «наукой», которая сделает их способными выступать «противко еретиков и неприятелей церкви Христовы» и тем удержать свою паству от отпадения. Инициаторы обоих печатных изданий рассчитывали на то, что книга станет настольным чтением хотя бы части священников²⁰.

Укреплению дисциплины и порядка в церкви содействовало также создание Петром Могилой новых органов управления и использование новых его методов. Принципиально новым для практики западнорусской церкви стал объезд Петром Могилой в начале своего правления, в середине 30-х гг. XVII в., белорусской части митрополичьей епархии, что позволило ознакомиться с состоянием дел на местах и принять меры для исправления недостатков²¹. Эти действия митрополита получили затем продолжение в деятельности «визитаторов» – доверенных лиц митрополита из числа близких к нему монахов Киево-Печерского монастыря, которые систематически направлялись в различные районы для контроля за положением дел²².

Другой важной реформой было создание высшего церковного суда – «консистерии», который должен был рассматривать конфликты, возникавшие между духовными лицами. Суд, состоявший из выбранных митрополитом ученых монахов, заседал в пресбитерии храма св. Софии. Отказавшимся явиться на разбирательство в суд угрожали самые суровые церковные кары – «под неблагословенством и извержением з сана священства и неразрешимую анафемою»²³.

Терминология вышедших из митрополичьей канцелярии документов ясно говорит о том, что в данном случае Петр Могила заимствовал приемы управления, характерные для административной практики католической церкви. Согласно с духом реформы церкви, выдвигавшейся западнорусским епископатом в конце XVI в., эти меры вместе с тем определенно выходили за рамки тех конкретных действий, которые епископы планировали тогда предпринять. Благодаря комплексу этих мер была достигнута одна из главных целей реформы – создание институтов, обеспечивших церковной иерархии реальный контроль над деятельностью приходского духовенства.

Одной из наиболее острых проблем в жизни западнорусской церкви последних десятилетий XVI в. была проблема отношений

церковных иерархов и братств. Если иерархия стремилась подчинить братства своей юрисдикции и контролировать их воспитательскую и издательскую деятельность, то братства, напротив, активно вмешивались в церковную жизнь, стремясь контролировать деятельность епископов. Конфликт между братствами и их светскими патронами, с одной стороны, и епископатом, с другой, был одной из главных причин обращения епископов к идее унии с Римом.

В отношениях братств и иерархии в годы правления Могилы также заметны существенные перемены. Ряд крупных братств, таких как Виленское или Луцкое, оказались прямо подчинены власти митрополита, — во главе их были поставлены митрополичьи заместители²⁴. Киевское братство было подчинено власти Петра Могилы благодаря его вступлению в состав братства, признавшего Могилу «старшим братом», опекуном и «фундатором» братской школы, управление которой после этого полностью перешло в руки приближенных митрополита²⁵. Обладавший высоким представлением о характере своей власти («архиерее повинны овца проводить прикладным житием, а не овцы архиереев») митрополит энергично пресекал попытки членов братств — мещан — распоряжаться церковными должностями в тех духовных учреждениях, которые находились под их патронатом. Братству в Немирове, недовольному своим священником, митрополит разъяснял, что они могут жаловаться на него «до суда нашего митрополитанского», но не имеют права «о жаден выступок сами судити». В противном случае они могут подвергнуться отлучению от церкви²⁶. Немировское братство было сравнительно скромной и малоавторитетной организацией, но аналогичным образом митрополит поступал и по отношению к сильному и влиятельному Львовскому братству, находившемуся к тому же в иной епархии и под патронатом Константинопольского патриарха. Когда львовские братчики заставили оставить свой пост Иосифа, игумена находившегося под их патронатом Онуфриевского монастыря во Львове, митрополит обратился к ним с гневным письмом. Разъясняя, что братчики являются «простыми лаиками, которым право божие в церкви и в делах ее молчание приказует», митрополит категорически потребовал возвращения игумена на прежнее место²⁷, и братство подчинилось²⁸. В грамотах, выдававшихся позднее из митрополичьей канцелярии преемникам Иосифа, подчеркивалось, что игумен монастыря подлежит суду только митрополита²⁹.

Митрополит добивался даже, чтобы своих «старших» члены братств выбирали лишь с его санкции, как показывает переписка Петра Могилы с братством в Могилеве³⁰.

Ко времени Петра Могилы относятся и серьезные шаги митрополичьей кафедры, направленные на то, чтобы осуществлять на практике право контроля за изданиями «духовных» книг, признанное за ней еще решениями церковных соборов конца XVI в.

Влиятельное Львовское братство на практике пыталось игнорировать это право, публикуя книги якобы по «благословению» митрополита, но в действительности не представляя их тексты на рассмотрение в Киев. В ответ митрополит запретил совершать службы по «Служебнику», изданному таким образом Львовским братством. В столкновениях, имевших место на этой почве, братство пыталось апеллировать к авторитету Константинопольского патриарха Парфения, но в конце концов оказалось вынужденным выплатить митрополиту денежную компенсацию за незаконное издание книг³¹. Возможно, именно занятая митрополитом позиция способствовала тому, что в изданиях типографии Львовского братства 30-х – 40-х гг. XVII в., в отличие от предшествующего периода, решительно преобладали богослужебные книги, т. е. такие тексты, издание которых не вызывало бы возражений со стороны церковной иерархии. Организаторы первых появившихся в то время частных православных типографий, такие как Спиридон Соболев или Михаил Слезка, специально старались заручиться санкцией митрополита для своих начинаний³².

Сопоставляя результаты осуществленных Петром Могилой реформ церковных институтов и норм церковной жизни с планами реформы, выдвигавшимися западнорусскими епископами в конце XVI в., есть все основания сделать вывод, что большая часть этих планов была успешно реализована Петром Могилой, который в некоторых отношениях вышел даже за рамки того, что планировалось его предшественниками. Лишь в одном отношении успех, достигнутый П. Могилой, был неполным: ему удалось лишь частично ослабить зависимость приходского духовенства от светских патронов. Однако следует иметь в виду, что и униатская церковь, располагавшая поддержкой и Рима, и государственной власти, не смогла этого добиться. Жалобы на приниженное, подчиненное положение священника по отношению к светскому патрону достаточно обычны для памятников униат-

ской публицистики XVII в.³³ Результат такого сопоставления показывает, что реформа церковных институтов и обычаев, о которой шла речь в конце XVI в., была успешно осуществлена в 30-е – 40-е гг. XVII в. собственными силами православного общества без обращения за поддержкой в Рим.

Сформулированный здесь в предварительном порядке вывод может быть дополнительно проверен анализом материала, относящегося к несколько иной сфере – сфере науки, культуры и образования, где также можно сопоставить планы, которые будущие униаты связывали со своим соединением с «римской» церковью, и те конкретные преобразования, которые смогли осуществить в этой области униатская и православная иерархия в первой половине XVII в.

Хотя вопросы, связанные с положением дел в системе образования (в отличие, например, от проблемы отношений между епископами и братствами), не стояли на первом плане в той борьбе, которая развернулась в западнорусском православном обществе накануне заключения Брестской унии, создание собственной системы образования, параллельной существовавшим уже у католиков и протестантов, для нужд православного сообщества (и в первую очередь – церкви) на территории Речи Посполитой осознавалось как насущная необходимость уже в этот период. Организация системы школьного образования, выходящего за рамки элементарного обучения чтению и письму³⁴, традиционно отсутствовавшей у православных славянских народов, преследовала две взаимосвязанные в этих исторических условиях цели. Первая состояла в формировании образованного православного клира на всех уровнях (хотя, быть может, и не в равной степени) – от приходских священников (от грамотности которых зависела степень катехизации паствы) до церковных иерархов и ученых монахов, способных на равных вести полемику с католическими и протестантскими богословами. Реформа образования должна явиться составляющей частью общей реформы западнорусской православной церкви, без которой она не могла выйти из затяжного кризиса, в котором оказалась к рубежу XVI–XVII вв.

Представление о необходимости смены образовательной парадигмы возникло среди православной интеллектуальной элиты Речи Посполитой прежде всего в результате того, что традиционный для *Slavia Orthodoxa* начетнический тип образованности

оказался неспособным в полной мере противостоять в XVI в. напору сначала Реформации, а затем, в последней четверти столетия, католической Контрреформации. Духовенство, обладавшее лишь традиционными знаниями и навыками, было неспособно отстаивать в полемике свои убеждения и удовлетворять резко возросшие духовные потребности светской части общества, что вело к падению престижа духовенства в обществе и утрате им своей паствы. Кроме того, в XVI в. обнаружилось и серьезные дополнительные трудности. В это время начинает на Украине и в Белоруссии приходить в упадок знание церковнославянского языка как языка не только богослужения, но и всей православной культуры. В качестве литературного языка (во внебогослужебной сфере) с ним успешно конкурирует «простая мова», сильно полонизированная в лексическом отношении, в основе которой лежал канцелярский язык Великого княжества Литовского. Это создает необходимость специального, грамматического обучения церковнославянскому языку (подобно иностранным языкам), что в рамках традиционного обучения чтению и письму было весьма затруднительно³⁵.

Второй причиной, тесно связанной с первой, было стремление сохранить национальное самосознание социальной элиты западнорусского общества, которую в духовных кругах справедливо считали той частью народа, от которой в наибольшей степени зависит его место в Речи Посполитой. Обучение отпрысков православных магнатов и шляхты в иноконфессиональных учебных заведениях (как за границей, так и в самой Речи Посполитой) и, как результат этого, усвоение системы европейских культурных ценностей в ряде случаев являлось причиной отказа от религии предков. Это в условиях существования представлений о неразрывной связи понятий религиозной и национальной принадлежности в большинстве случаев означало и смену национальной (само)идентификации – полонизацию местной знати. Хотя получение европейского образования не было ни единственным, ни, вероятно, даже главным мотивом для перемены религии, церковные и общественные деятели конца XVI – первой половины XVII в. (известное число которых сами прошли искус смены конфессии – например, униатские митрополиты Ипатий Потий и Иосиф Велямин Рутский, бывшие некоторое время в молодости кальвинистами) придавали такой возможности большое значение

и рассматривали систему православного образования как своеобразное противоядие от подобной опасности.

С поисками путей выхода из ситуации (при этом первоначально – по крайней мере до середины 1570-х гг. – в рамках традиционной образованности) связано, по всей вероятности, начало православного книгопечатания в Речи Посполитой, деятельность Ивана Федорова и Петра Тимофеева Мстиславца. Традиционная работа по упорядочению текстов богослужебных книг и распространению общеупотребительного их варианта совпала в данном случае с внедрением относительного технического новшества, обеспечившего тиражирование унифицированного текста. Показательно, что первым изданием, выпущенным в Заблудове приехавшими из Москвы печатниками, явилось «Евангелие учительное» – сборник поучений на дни Великого поста и Пятидесятницы и на двенадцатые и великие праздники. Трудно не связать это с распространением в православном церковном обиходе протестантских сборников проповедей – Постилл – в переводе на «просту мову»³⁶ (известно, что покровитель печатников – гетман Г. А. Ходкевич для большей доступности издания православной аудитории предлагал перевести его на западнорусский литературный язык)³⁷.

Характерной чертой всех первоначальных начинаний вплоть до второго десятилетия XVII в. являлся их неофициальный характер. Инициаторами их выступали либо светские и духовные меценаты, либо православные братства, но не церковь в целом. Среди православных церковных иерархов Речи Посполитой идея реорганизации (или точнее, организации) системы образования в тот момент не нашла понимания. Хотя в решениях берестейских синодов 1591 и 1593 гг. и были внесены пункты о финансировании образования и книгопечатания, они вместе с другими постановлениями остались на бумаге³⁸.

Как бы то ни было, вопрос о реформе традиционной системы образования и о том, можно ли и в какой степени следует обращаться к опыту католического и протестантского мира, оказался к концу XVI в. в центре внимания духовной элиты западнорусского православного общества. В обращении к традициям западного образования ряд авторитетных лиц, прежде всего из числа монашествующих, усматривал угрозу самому существованию православия, а отнюдь не средство его защиты. В первую очередь

это касалось изучения латинского языка (как языка католической церкви), античных авторов (которые составляли неотъемлемую часть традиции европейской школы и в которых в данном случае видели языческую «прелесть») ³⁹ и «семи свободных искусств». Наиболее последовательно этой точки зрения придерживался даровитый православный полемист рубежа веков, пламенный обличитель католицизма и унии, иеромонах Иван Вишенский. Его взгляд на обучение вполне традиционен: азбука («ключ») – грамматика греческая или славянская ⁴⁰ – Часослов («вместо лживой диалектики») – Псалтырь («вместо хитроречных силогизм и велеречивое риторики») – Октоих («вместо философии») – Евангелие и Апостол, «с толкованием простым, а не хитрым» ⁴¹. Полярно противоположную взглядам Вишенского точку зрения отстаивал иезуит Петр Скарга в своем сочинении «О единстве церкви божией» (1577 г.). Говоря о необразованности и невежестве «русского» духовенства, что привело к падению его престижа в глазах светских людей, он объяснял это сохранением традиционной системы образования, ориентированной на использование «славянского» языка. Между тем этот язык никто не понимает, а пособия для его изучения (грамматики, словари) отсутствуют, и вообще он не может быть языком науки («z słowińskiego języka żaden uczonec być nie może»). Выход П. Скарга видел в полном отказе от традиционной системы образования и замене ее латинской, что и должно было произойти в условиях подчинения западнорусской церкви Риму ⁴². Лица, которым принадлежало духовное руководство униатской церковью (такие, как Ипатий Потий или его преемник Иосиф Рутский), конечно, не разделяли негативного отношения Скарги к «славянскому» языку, но его программа радикального разрыва с традиционной системой образования (как частью негодных традиций православного мира) получила с их стороны определенное признание.

В сочинениях и посланиях Ипатия Потия убеждение, что только благодаря унии с Римом западнорусская церковь может приобщиться к «наукам», которых нет не только на Руси, но и в греческом мире, сочеталось с подозрительным отношением к традиционным текстам, находящимся в руках «русского» читателя, как испорченным принесенными от греков еретическими учениями ⁴³. Следует, однако, отметить, что еще до того, как униатская иерархия предприняла свои попытки создать новую систему об-

разования, начатки такой новой системы зародились на почве самого православного общества в 70-х – 80-х гг. Верность православным традициям и сотрудничество с греческими учеными сочетались при этом с заимствованием «латинских» программ обучения. Имеем в виду здесь прежде всего возникшие в эти годы школы при Виленском и Львовском братствах и Острожское училище (изучение латинского языка наряду со славянским и греческим и «свободных искусств» заложены уже в уставе Виленской школы (1584)⁴⁴, послужившей образцом для многих других братских училищ). О трудном начале этих новых школ лучше, чем что-либо другое, говорит привлечение для преподавания в этих школах неправославных учителей, как протестантов, так и католиков. Так обстояло дело не только в Остроге в конце XVI в., но и в Виленской братской и Киево-Могилянской школах в 1610-х – 1620-х гг.⁴⁵, когда ряд предметов в них (преимущественно связанных с латинским языком) преподавали иностранцы, что свидетельствует о продолжительном периоде нехватки собственных квалифицированных кадров.

В период, предшествующий Брестской унии, новая система образования на восточнославянских землях Речи Посполитой сложилась лишь в объеме начальной и средней школы⁴⁶ – явное следствие отсутствия централизованной политики в этой области. Однако и этот шаг уже имел немаловажное значение. Обучение в этих школах давало способным людям надежный фундамент для продолжения образования (в данном случае неважно, осуществлялось ли оно в иноконфессиональном учебном заведении или в форме обновленного эрудиторского начетничества). Кстати, расширение круга православного чтения путем новых переводов (преимущественно византийских авторов) также тесно связано с деятельностью этих школ. Особенной активностью отмечена деятельность Острожского кружка, где новые переводы потенциально предназначались (хотя не во всех случаях это осуществлялось) для издания в местной типографии⁴⁷.

Несомненно с развитием новой системы православного образования связано появление именно в Западной Руси первых учебников в буквальном смысле этого слова, при этом в печатном виде; в первую очередь, разумеется, Букварей (львовские, острожские и виленские издания 1570-х – 1590-х гг.)⁴⁸ и Грамматик (славяно-греческий «Адельфотис» (Львов, 1591)), грамматика

Лаврентия Зизания (Вильна, 1596 г.)⁴⁹. На протяжении последней четверти XVI и первой трети XVII вв. происходит постоянное изменение состава Букваря в его дополнительной незачитанной части. Так, начиная с виленского издания братьев Зизаниев 1596 г. в книгу вводятся (под явным протестантским влиянием) тексты катехизической направленности, что впоследствии станет неотъемлемой частью этого начального учебника⁵⁰.

Потребность школ в других печатных учебниках, особенно относящихся к кругу «семи свободных искусств», была, очевидно, значительно меньше. Так, хотя в грамоте патриарха Иеремии Львовскому братству 1589 г. предполагалось печатание среди других книг риторик⁵¹ и иных учебников, подобное руководство в тот момент не только не было издано, но и не известно в украинско-белорусских списках. Судить о нем можно лишь на основании великорусских списков первой четверти XVII в. (т. н. «Риторика Макария»), восходящих, по мнению исследователей, к западнорусскому оригиналу⁵².

Число учеников и выпускников православных школ в это время неизвестно даже приблизительно из-за отсутствия данных.

Школы не были привилегированными, поэтому состав учащихся был довольно демократичным – дети шляхты обучались в них с мещанами и духовенством, миряне с иноками. Среди преподавателей имелись и светские, и духовные лица, в том числе и монахи. Не будучи связаны в рамках официальной структуры, православные школы поддерживали достаточно тесную связь между собою, переход учителей и учеников из одной в другую⁵³, подобно европейским средневековым университетам, не был явлением исключительным.

Несмотря на достаточно скромный характер достигнутых успехов и на то, что новые школы в то время еще не могли существенно влиять на уровень образованности рядового духовенства, уже сам стихийно развивавшийся в рамках отдельных частных инициатив процесс становления новой системы образования при сочетании местных традиций и западного опыта заставляет сомневаться в правильности утверждений идеологов унии, что новая система образования могла быть создана лишь благодаря соединению западнорусской церкви с Римом.

После раскола западнорусской церкви в результате Брестской унии 1596 г. необходимость создания новой системы школьного

образования под эгидой и контролем церкви в равной мере осознавалась (по крайней мере на уровне верховного руководства) как православными, так и униатами. Это вполне понятно, поскольку обе стороны понимали, что без такой реформы образования не удастся вывести западнорусскую церковь из кризиса.

В результате раскола церкви после Брестской унии реализация программы в области просвещения и книгопечатания стала важным инструментом борьбы между двумя частями еще недавно единого организма за идейное господство в обществе. Роль этого фактора в идейной борьбе с течением времени все более возрастала. Характерно, что в сочинениях Мелетия Смотрицкого, главного публициста униатской стороны в кон. 20-х гг. XVII в., картина реформы образования благодаря унии и поддержке Рима рисуется гораздо более ярко и конкретно, чем в более ранних сочинениях Потия. Отмечая со скорбью крайнюю узость круга образованных людей и невежество народа, который, не зная, что такое христианская вера, живет как скотина («bydlo»), Смотрицкий подчеркивал, обращаясь к не принявшему унии православному обществу, что уния приведет к тому, что поднимется общий уровень школ, будут созданы семинарии, издан катехизис (пособие с доступным изложением основ веры), тексты проповедей, в церквях появятся хорошие проповедники, будут пересмотрены и по исправлению напечатаны «церковные книги», даже пение в церквях изменится к лучшему⁵⁴. Выдвижение подобных мотивов все более на передний план было, вероятно, связано с тем, что успех в деле проведения таких реформ мог оказать сильное воздействие на отношение культурной элиты западнорусского общества к спору между двумя церквями.

Представители обеих церквей стояли перед решением сходной задачи. Стремясь в рамках католического мира сохранить особое место своей церкви как национальной, с особым «славянским» рядом, униатская церковь стремилась сочетать в своей системе образования, как это делалось и в православных школах до заключения унии, элементы традиционного с новыми заимствованиями. Правда, убежденные в том, что находящиеся в их распоряжении традиционные тексты были некогда «испорчены» греками и нуждаются в пересмотре, униаты могли чувствовать себя более свободно при ее решении⁵⁵.

«Стартовые» условия православной и униатской церквей сразу после унии заведомо не были равными. Поскольку братства

целиком, а православные магнаты в большинстве своем не приняли унии, то училища и типографии оставались у православных. В дальнейшем, однако, положение изменилось в худшую для них сторону. Со смертью князя К. К. Острожского (1608) прекратил существование покровительствуемый им православный культурный центр, во многом игравший главную роль в образовании и книгопечатании: типография в Остроге окончательно закрылась в 1612 г., а училище при католических наследниках было низведено на уровень начального. Происходили гонения и на братские училища, как в форме террора со стороны католиков и униатов⁵⁶, так и законодательно, в форме предоставления королевской властью права преподавания латинского языка только в католических и униатских учебных заведениях⁵⁷ (а ведь, как известно, «без латыни платят вины» в судах, по тогдашней польской поговорке). Обладая на первых порах скромными финансовыми возможностями, униатская церковь стремилась ограничить влияние противника при поддержке королевской и папской власти путем административного давления на «схизматиков». Пользуясь этой поддержкой, она раньше приступила к реформе образования; православная церковная организация, будучи полупризнана со стороны королевской власти и находясь по сути в состоянии иерархического безвластия (1610–1620), а затем еще в течение тринадцати лет возглавляемая иерархией, не получившей высочайшего утверждения, по мере сил старалась поддерживать существующий уровень и сеть училищ.

В униатской среде не было колебаний в отношении выбора образца для своих учебных заведений. Им сразу стали иезуитские коллегии, наглядно продемонстрировавшие высокий уровень образования и результативность в посттридентской Европе, и в том числе в самой Речи Посполитой, в последние десятилетия XVI в.⁵⁸ Уже в 1601 г. Ипатий Потий основал при Троицком монастыре в Вильне первую униатскую духовную семинарию⁵⁹. Кроме того, для подготовки преподавательских кадров папой было предоставлено право обучения на казенный кошт нескольких униатских кандидатов в папской семинарии в Вильне и в греческом коллегииуме Св. Афанасия в Риме⁶⁰. Позднее Потий выделил на основание школы при Успенском соборе во Владимире Волынском – своей бывшей епископской столице – 1500 польских злотых из личных средств⁶¹. В деле организации и развития школ

второй униатский митрополит рано обрел инициативного помощника в лице Иосифа (в миру Ивана) Вельямина Рутского⁶², начинания которого он всячески поддерживал на всем протяжении своего первосвятительства. Именно Рутский по праву считается создателем системы образования в униатской церкви. План ее организации он составил в общих чертах еще мирянином в 1605 г. Проект Рутского заключался в следующем. Основу для просвещения западнорусского общества он, подобно другим униатским деятелям, видел в соединении православной церкви с Римом. В организации обучения наблюдался решительный разрыв с практикой братских школ. Приоритет отдавался духовным школам, а преподавание в них должно было вестись силами учителей-монахов, которые, по мнению автора проекта, являются лучшими педагогами, чем светские лица. Создание системы униатских школ, как подчеркивалось в проекте, одной из главных целей имело воспрепятствовать переходу молодых людей «русского» происхождения в иные вероисповедания – угроза, постоянно присутствовавшая при обучении в иноконфессиональных учебных заведениях как в самой Речи Посполитой, так и за ее пределами. Для реализации программы необходимо было значительное число преподавателей разных уровней из числа монахов-базилиан, и Рутский внимательно следил за этим еще в бытность ректором духовной семинарии в Вильне (до 1609 г.). Став архимандритом Троицкого Виленского монастыря, он для поднятия уровня монастырского просвещения (и уровня монастырской жизни в целом) отправлял монахов, получивших образование, в другие униатские обители. Признанием заслуг Рутского на этом поприще явилось то, что Потий назначил его своим коадьютором. В новом качестве Рутский решил взять в свои руки систему образования в рамках всей униатской церкви. Им был подан мемориал на имя короля Сигизмунда III, в котором обосновывалась необходимость разрешить виленским базилианам организовать униатские школы на всей территории Киевской митрополии. Привилеем от 31 марта 1613 г. король предоставил униатам право на создание школ с преподаванием греческого, латинского, церковнославянского, «русского» и польского языков. В 1615 г. Рутский, уже ставший к тому времени митрополитом после смерти Потия, получил аналогичную привилегию от папы Павла V. Тем самым униатские училища были уравнены в правах с иезуитскими школами Речи Посполитой.

Реализация образовательной программы Рутского в значительной мере пришлась уже на время его руководства униатской церковью. Основу для образования и углубленной катехизации населения должна была составить сеть начальных школ, организуемых при монастырях. Здесь получали образование монастырские новиции (послушники) и кандидаты на приходские должности, реже светские лица. В этих школах обучали чтению и письму, а затем церковнославянскому языку и латыни. Первоначально такие школы были открыты в Полоцке, Красноборе, Жировицах, Борине и Черени, а несколько позднее – в Белой, Могилеве и Холме. В Новогрудке митрополит основал на свои средства школу для детей мещан и шляхты (1616 г.) с преподаванием философии и теологии (в 1624 г. она была преобразована в духовную семинарию). Позднее подобная школа была организована в Минске при монастыре Козьмы и Дамиана. Уже после смерти митрополита Иосифа такая же школа была организована в Холме. В программу этих школ входило обучение церковнославянскому языку, изучение и комментирование патристики, переводы с греческого языка и латыни, начатки семи свободных искусств до риторики включительно. В этих школах могли обучаться и католики.

Однако проблема высшего образования в рамках униатской церкви в первой половине XVII в. осталась нерешенной. Сформировать хотя бы первоначальный костяк преподавательского корпуса для этой цели можно было лишь из лиц, получивших образование в католических учебных заведениях. Декретом от 2 декабря 1615 г. папа Павел V постановил, что в греческой коллегии Св. Афанасия в Риме имеют право обучаться на казенном коште до 4-х студентов-«рутенов» ежегодно. Помимо этого, в течение двух лет униатским кандидатам было выделено 18 стипендий для обучения в других заграничных коллегиях в течение двух лет. По примеру папы польские епископы и орден иезуитов в Речи Посполитой выделили несколько мест для обучения студентов-униатов в коллегиях Калиша, Пултуска и Несвижа⁶³.

В 1626 г. созданная незадолго до этого (1622 г.) Конгрегация распространения веры (*Congregatio propagandae fidei*), идя навстречу просьбам митрополита Иосифа, приняла решение об обучении на казенном коште в иезуитских коллегиях в Оломоуце, Вильне и Браунсберге униатов, выходцев из «Рутении» (по два

человека ежегодно). Речь, как правило, шла о духовных лицах, хотя еще в 1624 г. Конгрегацией решался вопрос о возможности обучения на казенные средства униатов-мирян. Известно также, что во второй четверти XVII в. казеннокоштные студенты-униаты из Речи Посполитой обучались помимо названных учебных заведений в римской коллегии Конгрегации распространения веры и в аналогичных духовных школах Праги, Вены и Граца. Большинство представителей высшей униатской иерархии получило высшее образование в римских коллегиях. Общее число униатских студентов, получивших образование за границей в первой половине XVII в., остается неизвестным, большинство упоминаний о них относится уже к 1640-м и 1650-м гг. Следует учитывать, что выполнение решения Конгрегации распространения веры о выделении мест в коллегиях за казенный счет (за исключением римских) отнюдь не было автоматическим. Об этом свидетельствуют повторные, уже после решения 1626 г., ходатайства униатской церкви о предоставлении мест (не дополнительных) в уже упоминавшихся иезуитских коллегиях. В 1627 г. такое прошение касалось училищ в Оломоуце и Граце, в 1631 г. — коллегии в Праге. Исследователи не располагают также достаточным количеством сведений, чтобы судить, насколько практика обучения студентов-униатов из Речи Посполитой за рубежом стала устойчивой уже в первой половине XVII в. (за исключением, разумеется, римских коллегий) и, с другой стороны, каждый ли год униатской церковной администрации удавалось находить кандидатов для отправки на учебу за границу⁶⁴.

Очевидно, митрополит Иосиф рассматривал получение молодыми униатами образования за рубежом как меру временную и вынужденную, и к тому же не во всем безопасную для его планов. Известно, что в 1627 г. Конгрегация распространения веры, идя навстречу просьбам руководства униатской церкви, запретила переход из унии в католицизм священникам и монахам без разрешения Апостольской столицы⁶⁵. Это обстоятельство безусловно лишней раз напоминает о соблазне такого перехода, вполне реальном для студентов, обучавшихся за рубежом, в особенности одаренных и обративших на себя внимание училищного начальства. В таких условиях обучение за границей вместо формирования униатской духовной элиты могло приводить к прямо противоположным результатам. Еще до появления упомянутого за-

прета на переход в католичество митрополит Иосиф обратился в 1623 г. в Конгрегацию распространения веры с письмом, в котором изложил план создания Минской духовной семинарии, которая должна была стать центром униатского духовного образования в Речи Посполитой.⁶⁶

Однако несмотря на кипучую энергию митрополита Иосифа и его несомненную заинтересованность в деле организации униатской системы образования, результаты этой деятельности оказались достаточно скромными. Планы униатского владыки явно значительно превышали финансовые возможности его собственного митрополичьего диоцеза (в отличие от Потия, бывшего одновременно митрополитом и епископом Владимирским и Берестейским, Иосиф дополнительными источниками дохода не обладал), а помощь извне, если и поступала, то явно была недостаточной. Особенно наглядно это видно на примере попытки создания духовной семинарии в Минске. Для преобразования существовавшей здесь школы в семинарию митрополит пытался получить от Конгрегации распространения веры сумму в 15000 скудо. Эта сумма явно не была завышенной, так как размер ее в Риме оспорен не был, и в просьбе не было отказано безоговорочно. Однако Конгрегация смогла выделить к 1626 г. (т. е. три года спустя) только пятнадцатую часть требуемых денег. Обращение за финансовой помощью к Апостольской столице со всей очевидностью свидетельствует, что поддержка на месте либо была исчерпана, либо не могла быть задействована⁶⁷.

В поисках средств для укрепления положения униатской церкви и продолжения реформы образования митрополит Иосиф предпринял попытку возвращения тех недвижимых имуществ, которые были изъяты из пользования церквей и монастырей их ктиторами (либо чаще потомками последних) после подписания Брестской унии. Для этого владыка заручился поддержкой папского нунция и генерала ордена иезуитов. Однако старания Рутского не увенчались успехом, а отношения бывших ктиторов с униатской церковью стали еще более натянутыми.

В целом попытки реформ униатской церкви во времена Иосифа Рутского в достаточной степени напоминают поиски выхода из кризиса православной церкви накануне Брестской унии, когда регулярно собирались синоды, но их решения не выполнялись. Стремления третьего униатского митрополита наладить соб-

ственную систему школьного образования не нашли должного отклика среди подвластных ему епископов и руководства базилианского монашества. На четвертом генеральном капитуле главные из подвластных митрополиту базилианских монастырей (Троицкий Виленский, Лаврашевский, Жировицкий и Новогрудский) обязались выделять на нужды создаваемой духовной семинарии восьмую часть своих доходов каждые четыре года, остальные монастыри обязались платить тот же процент каждые два года, но с двухлетним перерывом. Кроме того, для облегчения обустройства новой семинарии было решено расположить ее в минском монастыре. На Кобринском синоде 1626 г. униатские епископы поддержали предложение митрополита о создании семинарии и обязались выплатить значительные суммы для реализации проекта. Приходское духовенство на съезде 15 октября в Новогрудке постановило собрать на эти цели по 1 копе грошей с каждого священника. В 1628 г. приходские священники внесли дополнительно на эти цели 250 злотых польских. Однако эти решения в значительной мере остались на бумаге. Хотя на Кобринском синоде было решено открыть минскую семинарию в течение ближайших четырех лет, ее обустройство затянулось до 1632 г.⁶⁸ Задачи же, которую предначертал ее создатель митрополит Иосиф – стать миссионерским центром по подготовке и осуществлению универсальной унии, новая школа так и не выполнила.

Очевидно, в первую очередь той же причиной – постоянной нехваткой средств – объясняется и то, что униатская церковь в рассматриваемый период не только не организовала собственной книгоиздательской системы, но и просто не обзавелась типографией. Очевидно, дешевле было заказывать отдельные издания по мере необходимости у частных книгоиздателей (в первую очередь у Мамоничей в Вильне)⁶⁹, чем содержать (хотя и небольшой) штат постоянных работников. Лишь накануне национально-освободительной войны, в 1646 г., в Новгороде Северском была заведена типография Кириллом Транквиллионом Ставровецким, где вышло одно издание – сборник проповедей самого Кирилла «Перло многоценое».

Статистика числа учеников и выпускников униатских училищ в первой половине XVII в. по существу отсутствует. Уровня идеала – иезуитских коллегий – им в это время достигнуть явно не удалось. Кассиан Сакович, этот межконфессиональный *enfant terrible*, в бытность католиком, не упустил случая уязвить вчераш-

них союзников, сопоставив состояние униатских училищ с православными: «Померкли ваши училища, не только перед латинскими, но и перед могилянскими, уфундованными в Киеве и в Гоце»⁷⁰. Разумеется, учитывая предвзятость автора, слова его не следует безоговорочно принимать на веру, однако очевидно, что репутация униатских училищ не стояла на очень высоком уровне. Преемники Иосифа на посту главы униатской церкви не отличались ни его энергией, ни заинтересованностью в деле образования. И даже в достаточно апологетических трудах, восхваляющих планы и программы третьего из униатских митрополитов, итоги их реализации оцениваются весьма скромно⁷¹.

Анализ материалов, отражающих усилия верхушки униатской церкви, направленные на создание новой системы образования, показывает, что надежды таких деятелей, как Ипатий Потий и Иосиф Рутский, что после заключения унии при поддержке Рима, королевской власти и «панов римлян» удастся достаточно быстро создать такую систему образования, сбылись лишь отчасти. Инициаторы реформы столкнулись не только с инертностью собственной среды (что, вероятно, они предвидели), но и с отсутствием достаточно энергичной внешней поддержки. Сопоставляя план преобразований, очерченный М. Смотрицким в его «Паренесисе», с реальными результатами, которых сумел добиться Иосиф Рутский, можно констатировать, что план этот был выполнен лишь частично и неполно.

Эти результаты рационально теперь сопоставить с теми переменами, которые на протяжении первой половины XVII в. произошли в системе образования православных.

Предпосылки для успешного начинания и проведения реформ в области образования сложились для православной церкви во второй половине 1610-х гг. в Киеве. Почти одновременно в номинальном центре митрополии произошли два знаменательных события – было основано православное братство со школой⁷² при нем (1615) и создана типография в Киево-Печерском монастыре по инициативе игумена Елисея Плетенецкого (первое издание – Часовник – вышло в свет ок. 1616 г.)⁷³. Богатства монастыря обеспечивали новой типографии такой запас прочности, какого до тех пор не было, пожалуй, ни у одной кириллической друкарни на территории Речи Посполитой, за исключением разве что Острожской. Необычной была и судьба и состав братства, коллективным членом кото-

рого вскоре после основания стало Запорожское войско во главе с гетманом Сагайдачным⁷⁴. Учреждение братства и создание типографии сразу превратили Киев в важный центр и оплот православной культурной жизни, куда начали стекаться силы западно-русской интеллектуальной элиты из более неблагоприятных мест, в том числе из Острога, игравшего роль неформальной культурной столицы украинско-белорусских земель при жизни князя Константина Константиновича, и из Львова, где находилась одна из наиболее хорошо организованных братских школ⁷⁵. До этого на протяжении весьма длительного времени бывшая днепровская столица явно не имела подобного значения, оставаясь городом древних святынь. «Мать монастырей русских» – Киево-Печерская обитель, продолжая быть богатейшим православным монастырем Западной Руси, явно не смогла в культурном отношении оправиться от последствий нашествия хана Менгли-Гирея в 1482 г. Монастырские описи XVI в. упоминают весьма скромную в количественном и качественном отношении библиотеку, более уместную в бедном северо-русском монастырьке, особенно невзрачную на фоне перечисленных тут же материальных богатств⁷⁶. С восстановлением в 1620 г. иерусалимским патриархом Феофаном православной западнорусской иерархии впервые в этом регионе сначала хотя бы чисто географически оказались сосредоточены в одном пункте глава церкви, училище и типография.

Братская школа, очевидно, уже в момент основания представляла собой хорошо устроенное учебное заведение с квалифицированным преподавательским составом. Во всяком случае, в 1619 г. униатский митрополит Иосиф Рутский считал ее закрытие вместе с ликвидацией братства залогом успеха внедрения унии в Киеве⁷⁷. Первым ректором школы был Иван (в монашестве Иов) Борецкий, до этого преподававший во Львове, в 1620 г. поставленный в Киевские митрополиты. И позднее ее возглавляли незаурядные лица: в 1617–1618 гг. Мелетий Смотрицкий, в 1620–1624 – Кассиан Сакович (которому можно отказывать во многих положительных качествах, но не в таланте и эрудиции).

Процветанию Киевской братской школы во многом способствовало и то обстоятельство, что она оказалась первой, созданной на восточной Украине, куда с началом XVII в. и возрастанием роли казачества перемещается и центр общественно-политической жизни православного общества Речи Посполитой.

Аналогичным образом почти «с места» большую роль начала играть и лаврская типография, практически с момента создания ставшая одним из важнейших (а вскоре и главным) центром исправления богослужебных текстов и издания новых переводов, продолжив в этом смысле традицию острожской друкарни и sporadические начинания «кочующих типографий» начала столетия. Это стало возможно в результате переезда в Киев и квалифицированных переводчиков и типографских работников (таких, как братья Памва и Стефан Берынды, Тарасий Земка и др.). Здесь впервые вышли в свет новые переводы Бесед Иоанна Златоуста на Послания апостола Павла (1623 г.) и на Деяния апостолов (1624 г.), Апокалипсис с толкованиями Андрея Кесарийского (1625 г.), Номоканон (1620, переиздан в 1624 г. и 1629 гг.), впервые в Речи Посполитой — Минея праздничная (Анфологион, 1618) и Триодъ постная (1627, с переводом синаксарных чтений на «просту мову») и целый ряд других изданий, в частности знаменитый «Лексикон» Памвы Берынды (1627)⁷⁸.

На фоне этих несомненных успехов киевского культурно-образовательного центра (школу и типографию безусловно можно рассматривать как единое целое, тем более, что в них, нередко, сотрудничали одни и те же люди) достаточно определенно вырисовывается значение и место митрополита Петра Могилы в деле завершения реформы православного образования.

Немалое значение для укрепления авторитета главы церкви бесспорно имело счастливое сочетание происхождения Петра Могилы, облегчавшего контакты с правящими кругами Речи Посполитой вплоть до короля, со строгим соблюдением правил монашеской жизни, составившим разительный контраст с поведением и привычками многих западнорусских православных иерархов предшествующего поколения. Даже Кассиан Сакович, который вообще явно с трудом находил добрые слова в адрес живущих современников, уже став католиком, воздавал должное нравственным качествам и аскетизму митрополита⁷⁹. Личный авторитет владыка умел удачно сочетать со стечением обстоятельств. Положение главы православной церкви, впервые признанного после длительного перерыва государственной властью, давало ему дополнительные возможности, которых были лишены его предшественники с момента восстановления иерархии патриархом Феофаном. В значительной мере благодаря этому главнейшие из пра-

вославных братств – Львовское, Виленское и Киевское, игравшие до рубежа 1620-х – 1630-х гг. едва ли не главную роль в церковной жизни (как в вопросах борьбы с унией, так и в отношении культурной политики), после некоторых колебаний и конфликтов признали его главенство. В своей деятельности, как в бытность архимандритом Киево-Печерского монастыря, так и в роли главы православной церкви Петр Могила проявил незаурядный организаторский и административный талант, соединив в своих руках власть над митрополией и богатейшим монастырем и поставив под непосредственный контроль высшего церковного руководства одну из крупнейших типографий и объединенное училище, ставшее с этого времени главным из православных учебных заведений. Мероприятия нового митрополита в области просвещения и книгоиздательства свидетельствуют, что он сделал выводы из разворачивавшегося на его глазах опыта организации системы образования в униатской церкви. Последний несомненно должен был убедить представителей просвещенной части православного общества, что даже при благоприятном отношении к идее заключения новой унии реформа православной церкви должна предшествовать церковному соединению, а не наоборот. В противном случае православное общество неизбежно оказалось бы в проигрышной ситуации, поскольку его церковная организация оказывается в подчиненном положении по отношению к католической и будет реформироваться, исходя в первую очередь из интересов сильнейшей стороны.

В конфликте, возникшем после смерти митрополита Иова Борецкого, между Петром Могилой, утвержденным в этом достоинстве новым королем Владиславом IV и избранным незадолго до этого на митрополию Исайей Копинским и его сторонниками, вопросы культурной ориентации противоборствующих сторон в области образования не играли значительной роли. Обвинения в неправоверию учителей Могилянкой лаврской школы, выдвигавшиеся противниками нового митрополита, носили в значительной степени демагогический характер и служили лишним аргументом для утверждения в православном общественном мнении (прежде всего среди казачества) представления о склонности нового митрополита к католицизму и заключению новой унии (судя по воспоминаниям Сильвестра Косова, агитация падала на вполне подготовленное сознание и угроза «стать кормом для дне-

провских осетров»⁸⁰ в какой-то момент была для учителей-могилянцев вполне реальной).

Однако известно, что и Братская школа, создание которой на полтора десятилетия предшествовало Лаврской и коллективным братчиком которой состояло Запорожское войско, с момента своего основания не была оплотом эллинофильства, который можно было бы противопоставить «латинофильству» Могилянской, подобно борьбе «латинской» и «греческой» партий в Москве конца XVII в. Еще патриарх Феофан в 1620 г. утвердил устав Киевского братства, где одной из задач новой школы названо преподавание латинского и польского языков⁸¹. Умолчание этого факта в челобитье братства с просьбой о милостыни для училища на царское имя⁸² вызвано, несомненно, причинами тактического свойства — боязнью, что в «третьем Риме» на них падет подозрение в том самом «латинстве», в котором позднее они обвиняли политических оппонентов (ситуация для Москвы вполне реальная). Конфликт между Братской и Лаврской школами, не имея в основе противостояния культурных ориентаций, явился отражением конкуренции двух учебных заведений, чрезвычайно близких по программе, организации и уровню преподавания, и он благополучно разрешился компромиссом — слиянием школ (если бы конфликт носил идейный характер, едва ли бы оно прошло столь легко и безболезненно)⁸³. Могила, создававший свое училище, чтобы иметь школу, целиком подконтрольную церкви, фактически получил новое учебное заведение в свое распоряжение, став «первым среди братчиков». Следует отметить, что и лаврская школа Могилы, и объединенный коллегиум в вопросе обучения в них светских лиц следовали традициям братских школ, выгодно отличных от униатских училищ, где даже среднее образование могли получать лишь представители духовенства⁸⁴.

Уже для реорганизации Лаврской школы Петр Могила постарался привлечь лучшие силы православного общества того времени, пригласив для работы в ней учителя Львовской братской школы Исая Трофимовича Козловского и учителя Виленской братской школы Сильвестра Косова. Позднее эти же люди нашли себе применение в новом учебном заведении, созданном в 1632 г. на основе слияния братской и лаврской школ, Киевском коллегиуме. Деятельности коллегиума Петр Могила оказывал постоянно всестороннюю поддержку и позаботился о ее будущем, оставив

ей по завещанию большую сумму денег и свою библиотеку. В коллегииуме обучалось около 100 учеников – выходцы из среды шляхты, духовенства, зажиточного мещанства, казачества.

От предшествующих учебных заведений такого типа Киевский коллегииум отличался тем, что, помимо обучения латинскому и (в меньшей мере) греческому языку и преподавания «семи свободных наук», здесь читался также полный курс философии, а частично и богословие. Это позволяет охарактеризовать «коллегииум» как высшее учебное заведение – «Академию» по терминологии того времени, первое учебное учреждение такого типа у восточных славян. Подобного учреждения у униатов не было, и они даже не планировали его создать.

Важно отметить, что Киевский коллегииум православные создали, опираясь лишь на собственные силы, не располагая сколько-нибудь серьезной внешней поддержкой, и наоборот, сталкиваясь с противодействием короля, запретившего организовывать в Киеве «латинские школы», и сейма, разрешившего коллегииуму преподавать лишь начальные разделы философии – диалектику и логику. Несмотря на эти запреты коллегииум был «латинской школой», в которой курс философии читался в полном объеме⁸⁵.

Подобно предшествующим учебным заведениям (братским школам, Острожской академии) и даже в большей мере, чем они, Киевский коллегииум был учреждением, в практике которого широко использовались модели преподавания, характерные для учебных заведений латинского мира (и прежде всего для иезуитских коллегий), а главным языком преподавания, на котором читались, в частности, курсы по философии, была латынь. Однако «чужой» опыт книжники из окружения Петра Могилы использовали для оформления и осмысления «своих» идейно-культурных традиций, о чем убедительно говорят сами созданные при их участии произведения.

Важно отметить, что православные пытались создать и другие «латинские» школы по образцу Киевского коллегииума. Такая школа была создана в 1634 г. монахами Киевского братского монастыря в Виннице, затем из-за гонений со стороны иезуитов она должна была переместиться в Гощу⁸⁶.

Если ситуация с Киевским братством в отношении к школе достаточно ясна и традиционна, то этого нельзя в равной мере сказать о позиции отрешенного от власти митрополита Исая Ко-

пинского. Однако, по всей видимости, она мало в чем отличалась от позиции и его оппонента, и братства. Правда, в самом крупном своем труде – «Алфавит духовный» (или «Лествица духовная») – Исаяя предстает убежденным последователем исихастских традиций с их отрицательным отношением к «внешней мудрости», что обеспечило необыкновенную популярность текста в монашеских кругах вплоть до времени оптинских старцев (известны многочисленные издания, начиная с 1710 г., и плохо поддающиеся учету списки XVII–XIX вв.)⁸⁷. Тем не менее, очевидно, поспешно было бы видеть в Исаяе, при всей его непримиримости в отношении к унии, новое издание Ивана Вишенского. Прямые высказывания митрополита в отношении образования для мирян и бельцев неизвестны (его наставление «юношескому братству» Луцкой школы (1632 г.) касается морально-этических вопросов, а не программы обучения)⁸⁸, но он издавна состоял в Киевском братстве⁸⁹ (вещь для афонского «инока с Вишни» немислимая) и следовательно, в какой-то мере, разделял взгляды этой организации на вопросы просвещения. Помимо этого, ситуация с отношением к школам европейского образца в православном обществе Речи Посполитой существенно изменилась даже по сравнению с рубежом XVI–XVII вв. Во времена конфликта Петра Могилы и Исаяи Копинского, после череды ученых полемических трактатов западнорусских авторов, невозможно представить ситуацию, аналогичную предложению кн. К. К. Острожского патриарху Иову в 1604 г. Тогда князь для результативной борьбы с унией просил «прислати людей своих духовных, мудрых и учительных, святецкого чина, которым мочно говорити встречно против тех, которые хулят православную истинную веру Христову»⁹⁰. В 1620-х гг. и позднее православные Речи Посполитой могли просить в Москве средства для поддержания образования и на нужды церкви, православные школы, богослужебные книги (стоит напомнить, что киевское издание Минеи Общей 1628 г. напечатано с московского 1600 г.), но не книжников и полемистов. Напротив, несколько позднее, в 1640 г., в своих обращениях к московским властям Петр Могила предлагает существующие в Речи Посполитой православные школы в качестве образца для организации системы образования⁹¹. В этом видится свидетельство собственного превосходства в данной области, косвенно отражающее положительное отношение большинства просвещенной части местного

православного общества к новой системе образования. Наблюдательный Мелетий Смотрицкий в «Экзегезисе» (1629 г.) отмечал перемены в православном церковном обиходе, происшедшие на глазах одного поколения, с неоправданным оптимизмом видя в смене общественных привычек предпосылку торжества унии: «Кричите – плоха уния, плоха уния! А давно ли вы точно так же кричали: вот зло – проповеди! вот зло – сложный распев! вот зло – с колокольчиком ходить перед сакраментом! ляшское все это. Вот с таким же пониманием вы кричите и о единстве церквей, как недавно кричали обо всем этом (вышесказанном), и как кричите теперь о исправлении текста нотных ирмосов и на правку ошибок и плохого перевода в церковных книгах»⁹².

Безусловным свидетельством признания значения образования в период после Брестской унии в православной среде являлась иерархическая карьера недавних школьных преподавателей (Иов Борецкий стал первым Киевским митрополитом восстановленной иерархии, Мелетий Смотрицкий – архиепископом Полоцким и т. д.). Эта традиция продолжалась и при Петре Могиле, и в более позднее время (ректор Могилянского коллегиума Сильвестр Косов был рукоположен в епископы Мстиславские, а позднее стал преемником Могилы на митрополичьей кафедре). Но митрополит вдобавок стремился повысить и статус собственной училищной администрации – так, он присвоил ректорам коллегиума право совершать церковную службу с набедренником, тем самым даровав им один из атрибутов архимандричьего сана⁹³.

Наряду с подготовкой благодаря новым учебным заведениям слоя образованного духовенства важнейшей задачей было создание пособий, которыми это духовенство могло бы руководствоваться в своей текущей деятельности, в общении с паствой и в возможной полемике с представителями других конфессий. О некоторых шагах, предпринимавшихся в этом плане по инициативе отдельных православных епископов, уже говорилось выше при рассмотрении вопроса о взаимоотношениях иерархии и приходского духовенства.

Эти поначалу скромные попытки получили своего рода грандиозное завершение при издании в 1646 г. «Требника» Петра Могилы. «Требник» представлял собой огромный свод описаний обрядов, использовавшихся в православной церкви, почерпнутых из славянских и греческих требников. Чинопоследования сопровождались особыми статьями, в которых разъяснялись смысл и

значение соответствующих обрядов, содержались подробные указания священникам об их поведении во время осуществления обрядов, наставления, как использовать совершаемые обряды для духовного воздействия на паству. Для систематизации материала Петр Могила использовал в качестве образца «*Ritale Romano-gium*» 1615 г. В ряде случаев из этого же источника были заимствованы тексты, разъясняющие смысл и значение важнейших таинств, ряд разделов послужил Петру Могиле образцом для создания новых чинов для своей церкви. По оценке современного исследователя «Требник» является уникальным по своей структуре, ясности и полноте, и ни один предшествующий православный служебник не может сравниться с ним. Это гораздо более, чем служебник, это – и руководство по теологии, и наставление для священника, составленное и для установления порядка в литургической практике, и для воспитания как духовенства, так и светских людей»⁹⁴.

Как показывают сохранившиеся записи о соборе, созванном в Киеве в 1640 г., предметом обсуждения на соборе были не только те или иные особенности обрядовой практики, но и важные богословские вопросы. Одним из важных итогов работы собора стало утверждение катехизиса, который есть основание рассматривать как плод совместной работы П. Могилы и Исаи Трофимовича Козловского⁹⁵. Позднее катехизис был издан. И здесь для систематизации материала были использованы некоторые католические пособия («Римский катехизис» и др.), но эти пособия были использованы как инструмент для выработки такого систематического изложения основ православного вероучения, которое отвечало условиям середины XVII в. и давало ответ на вопросы, поднятые в ходе долголетних споров между православной и католической церквями. В жизни Киевской митрополии катехизис Могилы – Козловского был первым печатным трудом такого рода. До этого встречаются лишь элементы Катехизиса в дополнениях к Букварю (начиная с виленского издания 1596 г.), явно под влиянием подобной практики в протестантских изданиях. Создание собственного катехизиса свидетельствует, что обширный труд Лаврентия Зизания, полуизданный в Москве в 1627 г., не удовлетворил Киевского митрополита, как и Московского патриарха, хотя, вероятно, и по разным причинам⁹⁶. Разумеется, Петр Могила не мог не знать о неудаче московской попытки про-

топопа. Издать свою книгу в Киеве (или вообще в одной из православных типографий Речи Посполитой) Лаврентий позднее, насколько известно, не пытался. Сопоставление этих двух Катехизисов даст, вероятно, ключ к вопросу, почему опыт Зизания остался в небрежении. Одна из причин, вероятно, кроется в протестантских симпатиях братьев Зизаниев, неприемлемых для официальных церковных кругов второй четверти XVII в. Катехизис же Могилы и Козловского, переведенный позднее в Москве на церковнославянский язык, стал основой и образцом аналогичных руководств на долгое время. О высоком богословском уровне этой выполненной в Киеве работы свидетельствует тот факт, что катехизис Могилы – Козловского лег в основу «Исповедания веры», принятого в 1642 г. на соборе в Яссах церквями православного Востока, как наиболее авторитетное изложение основ православного вероучения⁹⁷.

Лаврская типография была на протяжении середины 1610-х – конца 1640-х гг. одной из самых продуктивных как по числу изданий, так и по разнообразию репертуара православных друкарен Речи Посполитой. Но располагая наиболее мощной экономической опорой, она ни во времена Петра Могилы, ни позднее не монополизировала деятельности по изданию православной печатной продукции (по аналогии, скажем, с Московским печатным двором). Книгоиздательская деятельность в Речи Посполитой в корне отличалась от ситуации в Московской Руси в первую очередь отсутствием практики государственного книгоиздательства и широким распространением частной инициативы – типографии создавались частными лицами (как в форме меценатства, так и в форме коммерческих предприятий), общественными организациями (братства) и при учебных заведениях. Безусловно, это затрудняло контролирование издательской деятельности со стороны церкви, формирование института духовной цензуры. Но конфликт типографий, не подчиненных непосредственно митрополиту (например, Львовской братской) с руководством православной церковной иерархии не носил идейного характера (публикация книг, в чем-то противоречащих лаврским изданиям, либо текстов, не прошедших тщательной справки)⁹⁸. Напротив, речь шла о «пиратских» перепечатках лаврской продукции, создававших конкуренцию книгам киевской печати. В Киевской митрополии, в отличие от Москвы, не существовало широкой

практики бесплатной раздачи книг по храмам и монастырям (даже богатства Лавры не могли сравниться с государственным финансированием), и нераспроданные тиражи ограничивали возможности дальнейшего издательства. Но в итоге экономический конфликт оборачивался борьбой церковного руководства за право определять издательскую политику.

Издательская программа Киево-Печерской типографии во времена Петра Могилы включала в себя ряд компонентов. Одним из главных было издание исправленных богослужебных книг (и вообще книг для церковного обихода), служивших образцами для других типографий (эта образцовость не была предписана другим друкарням, скорее сам факт издания книги в Лавре служил гарантией исправности текста)⁹⁹. Здесь в это время могли переиздаваться и более ранние издания той же типографии (например, Номоканон до издания 1629 г. выходил в свет в 1620 и 1624 гг.), и книги других печатен (Евангелие учительное, изданное в 1637 г. воспроизводит текст Евьюского издания 1616 г.). Одним из итогов деятельности в этом направлении явилось издание незадолго до смерти митрополита огромного Требника (известного в обиходе под именем Требника Петра Могилы – см. выше).

Активная издательская деятельность православных типографий на территории Украины и в Белоруссии в первой пол. XVII в. на фоне отсутствия униатских друкарен заставляет предполагать, что потребности униатской церкви в богослужебных книгах и отчасти в учительной литературе удовлетворялись в значительной степени за счет православных изданий. Косвенно это подтверждается отмечаемым исследователями влиянием киевских богослужебных книг на униатские издания во второй половине XVII–XVIII вв. Сходная ситуация наблюдалась, вероятно, и в отношении немногочисленных печатных учебников (почти исключительно для изучения славянского языка): букварей, «Лексиса» Стефана Зизания и Грамматики Мелетия Смотрицкого (неудобные катехизические тексты могли без труда изыматься из переплетенных экземпляров).

С другой стороны, на обиходном уровне отнюдь не исключалось проникновение в православную среду сочинений, признанных церковными иерархами не вполне правоверными, например сочинений Кирилла Транквиллиона Ставровецкого. Известно, что, несмотря на сожжение в 1627 г. в Москве части тиража его

«Учительного евангелия», все книги этого автора («Зерцало богословия», «Учительное евангелие», «Перло многоценное») пользовались в Московской Руси широкой известностью (в том числе со второй половины века и в старообрядческой среде) и даже переведены с «простой мовы» на славянский язык¹⁰¹. В Речи же Посполитой того периода, когда реформа школьного образования еще не была завершена, нетрудно представить ситуацию, что православный священник читал своим прихожанам «Учительное евангелие» Ставровецкого, подобно тому, как его дед мог читать им перевод протестантской Постиллы¹⁰². Кроме того, не существовало практики запрета на книги, авторы которых уже после выхода их в свет приняли унию. Грамматика Мелетия Смотрицкого оставалась основным учебником церковнославянского языка, а его перевод Учительного Евангелия на «просту мову», вышедший в Евью в 1616 г., в 1637 г. был переиздан в Киево-Печерской Лавре. Такая неполная размежеванность православной и униатской церковью на обиходном уровне не способствовала процессу разграничения этих вариантов культур, находившемуся до середины XVII в. по существу в зародышевом состоянии.

Важной частью культурной программы митрополита Петра Могилы и его окружения было преодоление (или по крайней мере смягчение) существовавшего предубеждения католической части общества Речи Посполитой против православной церкви как сообщества даже не схизматического, а еретического. Устойчивость политического союза православных с протестантами безусловно должна была способствовать распространению и упрочению подобного заблуждения. В подобной ситуации своеобразным публицистическим приемом явилось издание в Киеве ряда сочинений параллельными тиражами – на польском языке и «простой мове» (либо на церковнославянском), или же только на польском (при этом в случае параллельных тиражей разница состояла больше в алфавите – латиница или кириллица, чем в языке)¹⁰³. Это была в основном не полемическая литература (опыты издания антикатолических и антиуниатских сочинений православных авторов на польском языке латиницей в большей степени характерны для периода сразу вслед за Брестской унией), а сочинения, призванные показать родство и близость церковной традиции православных и католиков, отличающих их от протестантов. Так, на двух языках (или, скорее, двумя алфавитами)

был издан в 1643 г. перевод послания Константинопольского патриарха Парфения Петру Могиле и решения патриаршего синода о еретическом характере «Исповедания веры» патриарха Кирилла Лукариса (с отрицанием авторства последнего). Дважды издавался в 1645 г. катехизис «Собрание короткой науки о артикулах веры православно-католической», написанный митрополитом совместно с Исайей Трофимовичем Козловским (переиздано кириллицей во Львове в 1646 г.). На польском был издан в 1635 г. «Патерикон» (Киево-Печерский патерик) Сильвестра Коссова (церковнославянское издание вышло спустя более чем четверть века), в 1638 г. «*Parategon sudow*» от Купятицкой иконы Богоматери, составленный Иларионом Денисовичем (частично текст, напечатанный кириллицей, вошел в «Небо новое» Иоанникия Галятковского, изданное в 1665 г. во Львове), и «Тератургима» Афанасия Кальнофойского, повествующая о чудесах, совершавшихся в Киево-Печерском монастыре от иконы Богоматери и мощей святых.

Особое место в этом ряду занимает «Лифос» Евсевия Пимена (в котором видят коллективный псевдоним, либо личный Петра Могилы), изданный в 1644 г. Книга представляет собой полемический комментарий к сочинению Кассиана Саковича «Перспектива» и составляет новое явление в истории антиуниатской полемики¹⁰⁴. Она, в отличие от сочинений конца XVI – первой четверти XVII в., на редкость миролюбива по тону, лишена нападок на католическую церковь (в противоположность агрессивности Саковича). Основной прием авторов – основательно, с привлечением большого числа авторитетов (православных и католических) демонстрировать несостоятельность нападок противника на обряды и обычаи православной церкви (признавая при этом факты нарушения их отдельными священниками). Такая «незадиристость» трактата безусловно вызвана не только тем обстоятельством, что он адресован католической аудитории (на польском языке в предшествующий период печатались и сочинения, выдержанные в совсем иной тональности). Прежде всего это отражение стремления руководства православной церкви к законному мирному сосуществованию в Речи Посполитой. Общий настрой «Лифоса» хорошо объясняет, почему в могилянское время не был опубликован шедевр православной полемики рубежа 1610–1620-х гг. – «Палинодия» Захарии Копыстенского, – для утвержденного королевской властью митрополита сочинение было слишком кон-

фронтационным по духу. Польское издание православного катехизиса несомненно имело целью наглядно продемонстрировать неправославному читателю отличие православия от различных форм протестантизма (и близости к католической религии). Другие сочинения были апологией православным святыням, свидетельствовали о древности традиций монашеского жития на Руси и глубоком почитании здесь мощей святых и чудотворных икон — тема, весьма актуальная для посттридентской католической доктрины. Чрезвычайно важный элемент повествования «Паререгона» и «Тератургимы» — обилие современных читателю чудес, происшедших на памяти одного поколения (1590–1630-е гг.), удостоверенных еще живущими, либо недавно усопшими свидетелями (здесь стоит напомнить, что в Тератургиме использованы отчасти черновые записки из памятной книжки архимандрита Петра Могилы)¹⁰⁵. Особая роль отводится здесь чудесам об иноверных — католиках и протестантах. Печерские святыни в равной степени помогают всем христианам, приходящим или обращающимся к ним с верой (особый мотив составляет обращение еретиков-протестантов в православие) и сурово наказывают (также независимо от вероисповедания) за неверие, кощунство и богохульство, милостиво даруя при этом прощение за искреннее раскаяние¹⁰⁶. Новое значение приобретает в этих условиях и древняя «варяжская» легенда Киево-Печерского патерика о построении соборной церкви, мерой для которой послужил драгоценный пояс варяга Шимона, снятый с «латинского» распятия.

Особое место среди полово- и латиноязычных изданий Лавры могилянского и позднейшего периодов занимают связанные с коллегиумом. Это отнюдь не учебная литература, как можно было бы ожидать. Последняя и в XVIII в. во многом продолжала оставаться рукописной (лекционные курсы профессоров академии издавались в редчайших случаях). Это панегирики, вирши и диалоги, посвященные торжественным случаям и особо чтимым мценатам, в том числе и самому Петру Могиле. Известно по меньшей мере 7 таких брошюр, выпущенных в 1633–1647 гг.¹⁰⁷. Жанр панегирика был известен и в более ранней практике братских школ (наиболее знамениты «Вирши на жалостный погреб гетмана Петра... Сагайдачного» Кассиана Саковича, Киев, 1622), но в домогилянский период они издавались исключительно на «простой мове»¹⁰⁸. Публикация латино- и половоязычных панегири-

ков, написанных преподавателями и студентами моголианских школ, должна была служить в глазах общества своеобразным «знаком качества», свидетельством высокого уровня образования, которое здесь можно было получить.

Продланное исследование подтверждает полную правильность замечания современного украинского исследователя С. М. Плохия, что Петром Моголой практически почти в полном объеме была осуществлена программа реформы церкви, разработанная православной иерархией в начале 90-х гг. XVI в.¹⁰⁹ При этом хотелось бы подчеркнуть ряд обстоятельств. Условия для проведения реформ в середине XVII в. объективно были гораздо менее благоприятными, чем в конце XVI столетия. Длительное отсутствие православной иерархии, а затем отсутствие ее официального признания не могли не способствовать росту влияния и компетенции разного рода органов самоуправления в ущерб традиционной компетенции духовной иерархии и росту ее зависимости от разного рода светских патроннов (в их числе и Запорожского войска). Изучение преобразований Петра Моголы показало, что при их проведении митрополит и его окружение достаточно широко использовали западные образцы, постоянно черпая из организационного и пропагандистского опыта католической церкви эпохи Контрреформации. Эти особенности реформ вызвали в православном обществе оппозицию Исайи Копинского и людей его круга, последовательно отвергавших все «латинское», но эта оппозиция по-настоящему захватила лишь часть монашества на территории Левобережной Украины и не смогла стать серьезным препятствием на пути проведения реформ.

Еще более важно, что в проведении своих преобразований Петр Могола не опирался на поддержку королевской власти. Правда, король Владислав IV после выработки т. н. «статей успокоения» санкционировал проведенные православными выборы митрополита и епископов и передал им связанные с их кафедрами бенефиции, но никаких свидетельств того, чтобы в спорах с противниками реформ Петр Могола апеллировал к авторитету королевской власти и именно с ее помощью доводил дело до нужного итога, в наших источниках не имеется.

Таким образом, опыт деятельности церковной иерархии времен Петра Моголы наглядно показывает, что намеченный в конце XVI в. проект реформы церкви оказалось вполне возможным осуществить в середине XVII в., опираясь лишь на собственные возможности и

не прибегая к поддержке внешних сил в лице папства и королевской власти. В свете этого очевидно, что, вопреки убеждениям Ипатия Потия, уния с Римом вовсе не была необходимой безусловной предпосылкой успеха такой реформы и широкое заимствование разнообразного опыта западного мира оказалось вполне возможным совместить с верностью православным традициям.

Такого рода выводы ставят, однако, перед необходимостью ответить на вопрос, почему то, чего удалось добиться Петру Могиле, оказалось непосильным для православной иерархии в 90-х гг. XVI в. Как представляется, разный в обоих случаях исход диалога между православным обществом и его иерархией объяснялся разным обликом этой иерархии. Рвение Петра Могилы в устранении непорядков церковной жизни и укреплении церковной дисциплины еще в бытность его архимандритом Киево-Печерского монастыря признавали даже униаты. Сосредоточившиеся в его руках большие доходы от владений Киево-Печерского монастыря и митрополичьей кафедры он в значительной части расходовал на нужды просвещения. Всем было очевидно, что благо церкви он ставил выше своих личных интересов. Авторитет такого иерарха и братства и светские патроны готовы были признать, даже если увеличение его власти и ущемляло в определенной мере их интересы. Именно благодаря этому диалог между сторонами в середине XVII в. оказался успешным. Моральный же облик большинства западнорусских епископов конца XVI в. был неприглядным, решения соборов о передаче части их доходов на нужды образования не выполнялись. В таких условиях светская часть общества не имела никаких побудительных мотивов соглашаться на расширение власти подобных пастырей и передачу в их руки руководства всей духовной жизнью общества. Таким образом, провести реформу церкви в конце XVI в. оказалось невозможно из-за неспособности иерархов осуществить руководство православным обществом. Тем самым рассмотрение вопроса о причинах Брестской унии в иной плоскости возвращает к выводу, уже сформулированному в первой части работы, что именно на западнорусских православных епископов ложится главная ответственность за трагический исход событий, приведших к расколу западнорусского православного общества.

Свою долю ответственности, впрочем, несла и королевская власть. Выше отмечалось, что королевская власть ничем не со-

действовала реформам Петра Могилы, но она и не противодействовала этим реформам и не брала под свою опеку противников митрополита, как это делал Сигизмунд III в 90-х гг. XVI в., заблокировав фактически тем самым возможность проведения реформы церкви без содействия Рима. Следует, однако, учитывать, что королевскую власть интересовала в первую очередь не реформа церкви, а разрыв связей западнорусского православного общества с Москвой и Константинополем, и эти цели с заключением Брестской унии в известной мере были достигнуты.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (опыт исторического исследования). Киев, 1898, т. II.

² Хорошая характеристика современного состояния изучения вопроса дана в статье: Tomson F. Peter Mogila's ecclesiastical reforms and the Ukrainian contribution to Russian culture // *Slavica Gandensia*. Gent, 1993, t. 20.

³ Их анализ см.: Флоря Б. Н. Брестские синоды и Брестская уния // *Славяне и их соседи*. Вып. 3: Католицизм и православие в средние века. М., 1991, с. 61–63.

⁴ Русская историческая библиотека (далее – РИБ). СПб., 1903, т. 19, стб. 677–679, 741, 933.

⁵ *Smotryckij M. Exethesis albo Expostulatia to jest Rosprawa między Apologia y Antidotem* // *Smotryckij M. Collected works*. Cambr. Mass., 1987, p. 712, 802–803.

⁶ См. об этом в сообщении И. Потия о его беседах с Б. Мацейовским в Торчине: *Акты, относящиеся к истории Западной России*. СПб., 1851, т. IV, № 56, с. 81.

⁷ См. об этой процедуре в грамоте Владислава IV Семену Гулевичу на Перемышльскую кафедру от 14 марта 1635 г. (Голубев С. Т. Указ. соч., т. II. Прил. № XX) и в акте избрания (Архив Юго-Западной России. Киев, 1883, № CCLXX, ч. 1, т. 6.)

⁸ Голубев С. Т. Указ. соч., т. 1. Киев, 1883, приложение NCXIV.

⁹ См. подробнее об этом: Голубев С. Т. Указ. соч., т. II, с. 474 и сл.

¹⁰ *Epistolae Josephi Velamin Rutskyj metropolitae kioviensis catholici (1616–1637)*. Romae, 1956, p. 302, 308.

¹¹ Голубев С. Т. Указ. соч., т. II, с. 487.

¹² Так, когда Луцкий епископ Аф. Пузына отдал часть имений кафедры в аренду на невыгодных условиях, то митрополит «яко супремус кустус провентов церковных» аннулировал сделку, как заключенную без его ведома, и в дальнейшем подобные акты совершались с согласия митрополита (*Голубев С. Т. Указ. соч., приложение, т. II, № XXVII и сл.*).

¹³ См. его грамоту Львовскому епископу Иеремии Тиссаровскому с предписанием отрешить от служения двоеженца – попа Ивана (*Голубев С. Т. Указ. соч., приложение, т. II, № XXV*).

¹⁴ *Голубев С. Т. Указ. соч., т. II, с. 478–480.*

¹⁵ Там же, с. 482–483.

¹⁶ Там же, с. 484–485.

¹⁷ Там же, с. 484.

¹⁸ Образец соответствующей грамоты патрона в митрополичьем формулярнике см.: *Голубев С. Т. Указ. соч., приложение, т. II, № LXXIII.*

¹⁹ См. в грамоте Феофила митрополичьего наместника в Бельске: «як бачу з тяжкостю приходит тым попом, которые бы ся навернуть хотели ехать до Киева иле з разу роботою и дороги далекостю се вымвляючи» – *Голубев С. Т. Указ. соч., приложение, т. II, № VIII.*

²⁰ *Голубев С. Т. Указ. соч., т. II, с. 490–492. Исаевич Я. Д. Преемники первопечатника. М., 1981, с. 96–99, 105.*

²¹ Об этой поездке Петра Могилы см. подробнее: *Голубев С. Т. Указ. соч., т. II, с. 492 и сл.*

²² *Голубев С. Т. Указ. соч., т. II, с. 485–486.*

²³ Тексты документов о вызове на суд в консисторию см.: *Голубев С. Т. Указ. соч., приложение, т. II, № XVIII; Минская старина, вып. 4. Минск, 1912, Тройчанский архив, № 61, с. 21–22.*

²⁴ *Голубев С. Т. Указ. соч., приложение, т. II, с. 477.*

²⁵ *Исаевич Я. Д. Братства та їх роль в розвитку української культури XVI–XVII ст. Київ, 1966, с. 141–142.*

²⁶ *Голубев С. Т. Указ. соч., приложение, т. II, № IV.*

²⁷ Там же, приложение, № XXIII.

²⁸ Там же, с. 502.

²⁹ См. грамоту игумену Афиногену от 20 февраля 1645 г. – *Голубев С. Т. Указ. соч., т. II, приложения, № LXXVI.*

³⁰ Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, т. II, Вильно, 1867, №№ 39, 46; *Голубев С. Т. Указ. соч., т. II, с. 500–501.*

³¹ Там же, с. 503–504; Приложение, с. 477.

³² *Исаевич Я. Д. Преемники первопечатника. М., 1981, с. 72, 98.*

³³ См., например: в «Obronie jedności» Льва Кревзы, что «w naszych kraiach szlachcic każdy, który ma popa, rządzi im iako chce i pod czas każe mu na robote y owszem niektórych taka niezbożna śmiałość ze go y skarże, kiedy w czym nie posłucha» – РИБ. СПб., 1878, т. 4, стб. 269.

³⁴ О причинах этого см.: *Буланин Д. М.* Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв. Мюнхен, 1991, с. 23, 265–273. О школах Белоруссии и Украины до последней четверти XVI в. см.: *Харлампович К. В.* Западнорусские православные школы XVI и начала XVII в., отношение их к инославным. Казань, 1898; *Дзюба Е. Н.* Просвещение на Украине и его роль в укреплении связей украинского народа с русским и белорусским (вторая половина XVI – первая половина XVII в). Киев, 1987, с. 19–28; *Очерки школы и педагогической мысли народов СССР с древнейших времен до конца XVII в.* М., 1989, с. 266–269, 296–297; *Мицько І. З.* Острозька слав'яно-греко-латинська академія (1576–1636). Київ, 1990, с. 6–18.

³⁵ См.: об этом: *Соболевский А. И.* История русского литературного языка. Л., 1980, с. 91–92; *Успенский Б. А.* История русского литературного языка (XI–XVII вв.). München, 1987, с. 271–274.

³⁶ См.: *Дмитриев М. В.* Православие и реформация: реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. М., 1990, с. 22–27, 45, 72–82, 101–104. Поэтому есть основания доверять (при всей его тенденциозности) язвительному свидетельству Кассиана Саковича о некоем православном священнике из-под Львова, возглашавшем перед проповедью: «Послушайте, христиане, святого Рея» – т. е. М. Рея, автора одной из самых популярных протестантских Постилл (там же, с. 104).

³⁷ «Помыслил же бул есми и сие, иже бы сию книгу выразумения ради простых людей преложити на простую мову и имел о том попечение великое. И совеща ми люди мудрые, в том писме ученые, иже прекладанием з давных пословиц на новые помылка читится немалая... того ради сию книгу, яко здавна писана, велел есми ее выдруковати» (Евангелие учительное. Заблудов, 1569, л. 4 об. 1-й нумерации). Перевод книги на «просту мову» был выполнен Мелетием (Максимом Герасимовичем) Смотрицким лишь почти полвека спустя и опубликован братской типографией в Евью в 1616 г.

³⁸ *Флоря Б. Н.* Брестские синоды..., с. 71–72.

³⁹ Подробнее о негативном отношении к античному наследию в православных славянских странах и корнях этого явления в византийской традиции см.: *Буланин Д. М.* Античные традиции..., с. 23–34, 54–60 и особенно 264–276.

⁴⁰ Под «грамматикой» здесь (сочинение датируется ок. 1610 г.) может пониматься учебная часть одного из ранних печатных Букварей, в изданиях которых 1570-х – первой пол. 1590-х гг. (а иногда и позднее) она была достаточно пространной. Некоторые из этих изданий, такие как острожское 1598 г. или два виленских 1618 г., имеют самоназвание «Грамматика» (острожское – «Книга словенская, рекома грамматика», виленские – «Грамматика словенского языка»).

⁴¹ Вишенский И. Сочинения. М.; Л., 1955, с. 175–176 («Защипка мудрого латынника з глупым русином»).

⁴² РИВ. СПб., 1882, т. 7, стб. 485–488.

⁴³ РИВ, т. 7, стб. 118; СПб., 1903, т. 19, стб. 1021–1023, 1097.

⁴⁴ См.: Дзюба Е. Н. Просвещение..., с. 37.

⁴⁵ В 1619 г. в Вильне, в «трех классах («училищах») иноверными (скудости ради своих) немцами чтется» (Акты Западной Руси СПб., 1848, т. 3. с. 506).

⁴⁶ Харлампович К. В. Западнорусские православные школы..., с. 244–246; Очерки школы..., с. 271–273, 298–302. В литературе (в первую очередь украинской) можно встретить мнение, что Острожская школа была высшим учебным заведением (Марченко М. І. Історія української культури. З наідавних часів до середини XVII в. Київ, 1961, с. 116; Дзюба Е. Н. Просвещение..., с. 66 и др.; с несколько большей осторожностью – Мицько І. З. Острозьска... академія, с. 25–28), но для этого нет достаточных оснований, поскольку свидетельств о структуре школы и ее программе не сохранилось (экстраполяция на Острог последней четверти XVI в. структуры Могилянского коллегиума времени его расцвета (Мицько І. З. Острозьска... академія, с. 26–27) аргументирована явно недостаточно). По сути, остаются в силе все возражения против этого К. В. Харламповича (Острожская православная школа. Киев, 1897, с. 12; Западнорусские православные школы..., с. 244–246), считавшего острожскую «академию» средней школой.

⁴⁷ Подробнее об этом см.: Мицько І. З. Острозьска... академія, с. 31–46 и 116–132 (Каталог книжкової спадщини).

⁴⁸ См.: Лукьяненко В. И. Переиздания первопечатной Азбуки Ивана Федорова // Книгопечатание и книжные собрания в России до середины XIX в. Л., 1979, с. 8–25; Дзюба Е. Н. Просвещение..., с. 43–49.

⁴⁹ Подробнее об учебниках и учебной литературе см.: Дзюба Е. Н. Просвещение..., с. 43–45; Буланина Т. В. К вопросу о датировке первой русской «Риторике» // Публицистика и исторические сочинения периода феодализма. Новосибирск, 1989, с. 48–57.

⁵⁰ В наиболее разработанном виде подборка катехизических текстов встречается впервые в Букваре, изданном в Евье в 1618 г. (содержание см.: Книга Белоруссии. 1517–1917. Сводный каталог. Минск, 1986, № 83). Позднее набор статей этого издания был как бы канонизирован и встречается не только во многих книгах, изданных в Белоруссии до середины XVII в., но и в московских вплоть до конца столетия (сведения сообщены Л. В. Мошковой).

⁵¹ «Мають вольность братство Успения Богородицы друковати невозбранно священныя книги церковныя прилежно и з великим опатрением, не токмо часословцы, псалтыри, апостолы, минеи и треоди, требники, синаксары, Евангелие, метафрасты, торжественикы, хроникы сиреч летописцы, но училищу потребное и нужное, сиреч граматику, пейтику, риторику и философию» – *Diplomata statuaria a Patriarchis Orientalis Confraternitati stauropiginae Leopoldensi a. 1589–1592 data, cum aliis litteris coaevis et appendicæ. Leopoli, 1895, t. 2, p. 64.*

⁵² Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1993, вып. 3 (XVII в.), ч. 2 (И–О), с. 317–321.

⁵³ *Грушевський М. С. Історія України-Руси. Київ; Львів, 1907 (репринт: Київ, 1991), т. VI, с. 532–533, 536–537; Дзюба Е. Н. Просвещение..., с. 37–38, 61–62; Очерки школы..., с. 299, 301–302.* В условиях гонений на православную церковь после Брестской унии подобные миграции нередко носили и вынужденный характер – в связи с тяжелым материальным положением училищ или с гонениями на них. Известно, что этими обстоятельствами (разгром Брестской школы) вызван переезд Лаврентия Зизания из Бреста в Вильно в 1595 г., позднее переезд острожских учителей сначала во Львов, а затем в Киев, под крыло сильного местного братства.

⁵⁴ *Meletij Smotryckyj. Paraenesis abo napomnienie // Smotryckyj M. Collected works..., p. 661–662.*

⁵⁵ Характерно, что, например, Лев Кревза открыто отстаивал право своей церкви для получения «наук», которые «дома» пока отсутствуют, обращаться к вилениским иезуитам – «do sąsiad swoich tego z miasta obywatelow» – РИБ, т. 4, стб. 285.

⁵⁶ См.: *Дзюба Е. Н. Просвещение..., с. 38–42.*

⁵⁷ *Дзюба Е. Н. Просвещение..., с. 71; Очерки школы..., с. 298.* Даже в 1634 г., т. е. во времена православной иерархии, признанной верховной властью Речи Посполитой, униаты добились королевского указа о закрытии киевских школ, который, правда, не был реализован (*Голубев С. Т. История Киевской духовной академии. Киев, 1888, вып. 1, с. 230.*

⁵⁸ О католических (прежде всего иезуитских школах) на восточнославянских землях Речи Посполитой см.: *Харлампович К. В.* Западнорусские православные школы...; *Charlampowicz K. W.* Polski wpływ na szkolnictwo ruskie w XVII i XVIII stuleciu. Lwów, 1924, s. 1–40; *Дзюба Е. Н.* Просвещение..., с. 22–25; *Очерки школы...*, с. 303–304.

⁵⁹ *Pidlypczak-Majerowicz M.* Bazylianie w Koronie i na Litwie: Szkoly i książki w działalności zakonu. Warszawa; Wrocław, 1968, s. 30; *Очерки школы...*, с. 304–305.

⁶⁰ *Харлампович К. В.* Западнорусские православные школы..., с. 480.

⁶¹ Архив Юго-Западной России. Киев, 1883, ч. 1, т. 6, № 152, с. 388–389 (фундуш Ипатия Потеев от 21. IV. 1609).

⁶² Подробнее о деятельности Рутского на этом поприще см.: *Szegda M.* Działalność prawno-organizacyjna metropolity Jozefa IV Rutskiego (1613–1637). Warszawa, 1967, s. 202–211.

⁶³ *Szegda M.* Działalność..., s. 203.

⁶⁴ *Плохий С. Н.* Папство и Украина: Политика Римской курии на украинских землях в XVI–XVII вв. Киев, 1989, с. 116–119.

⁶⁵ *Pidlypczak-Majerowicz M.* Bazylianie..., s. 19.

⁶⁶ *Szegda M.* Działalność..., s. 204.

⁶⁷ *Ibid.*, s. 203–204; *Плохий С. Н.* Папство..., с. 121–122.

⁶⁸ *Szegda M.* Działalność..., s. 204–205.

⁶⁹ Об издании Мамоничами книг для нужд униатской церкви см.: *Пшазевич I.* Drukarnia domu Mamoniczów w Wilnie (1575–1622). Wilno, 1938; *Зернова А. С.* Типография Мамоничей в Вильне (XVII в.) // Книга: Исследования и материалы. М., 1959, сб. 1, с. 207–208, 213–219, 221; *Pidlypczak-Majerowicz M.* Bazylianie..., s. 91–92.

⁷⁰ Цит. по соч.: *Голубев С. Т.* «Лифос» – полемическое сочинение, вышедшее из Киево-Печерской типографии в 1664 г. // Архив Юго-Западной России. Киев, 1889, ч. 1, т. 9, с. 61.

⁷¹ *Szegda M.* Działalność..., s. 205–207, 210; *Pidlypczak-Majerowicz M.* Bazylianie..., s. 33–47.

⁷² См.: *Голубев С. Т.* История Киевской духовной академии, с. 178–189; *Очерки школы...*, с. 273.

⁷³ *Грушевський М. С.* Історія..., Київ; Львів, 1909 (репринт; Київ, 1995), т. VII, с. 404–411; *Запаско Я., Исаевич Я.* Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні. Львів, 1981, кн. 1, с. 12.

⁷⁴ *Грушевський М. С.* Історія..., т. VII, с. 913; *Он же.* Історія української літератури. Київ, 1995, т. VI, с. 25–29.

⁷⁵ Там же..., с. 408–411, 425.

⁷⁶ Опись 1554 г. («реестр») перечисляет 58 книг и упоминает суммарно 25 «посполитых» (*Голубев С. Т.* Киевский митрополит..., приложение II, т. 1, с. 6–14), а опись 1593 г. – всего 63 книги (*Грушевський М. С.* Історія..., т. VI, с. 342, примеч. 1). Поэтому несомненным преувеличением является мнение И. З. Мыцко, что о культурно-идеологическом уровне Киево-Печерской Лавры можно судить по богатейшей в западнорусском регионе библиотеке Супрасльского монастыря (основан в 1500 г.), сформировавшейся уже после разгрома Киева (ср. *Мицько І. З.* Острозьска... академія, с. 8).

⁷⁷ *Дзюба Е. Н.* Просвещение..., с. 41–42.

⁷⁸ О киевском кружке см.: *Грушевський М. С.* Історія..., т. VII, с. 406–411; *Он же.* Історія української літератури..., с. 40–65.

⁷⁹ См.: *Sobor kijowski schizmaticki...* // РИБ. СПб, 1878, т. 4, стб. 29, 31.

⁸⁰ *Голубев С. Т.* История Киевской духовной академии..., приложение XII, с. 80–85; *Он же.* Киевский митрополит т. 1, с. 437; *Грушевський М. С.* Історія української літератури..., с. 623–624.

⁸¹ В патриаршей грамоте она названа школой «наук еллино-словенского и латино-польского письма» (*Грушевський М. С.* Історія української літератури..., с. 144). О том, что это не осталось только декларацией, свидетельствуют воспоминания Ипатия Иевлевича – один из главных источников по истории Братской школы. Автор обучался здесь как раз накануне создания лаврского училища и в 1631 г. дошел до изучения латыни (см.: *Голубев С. Т.* История..., с. 189–205; *Грушевський М. С.* Історія української літератури..., с. 172–170).

⁸² «Училище отрочатом православным милостию Божиею языка славено-росского, еллино-греческого и прочих даскалов великим иждивением устроихом, да не от чуждаго источника пиюще, смертоносного яда западных схисмы упившися, к мрачно-темным римляном уклонятся» (Архив Юго-Западной России, ч. 1, т. 6, с. 573, № ССХХІХ).

⁸³ Известно, что накануне открытия Коллегиума Братскую школу оставили ее ректор Фома Иевлевич и Савва Андреевич, преподававший позднее в Могилеве (*Дзюба Е. Н.* Просвещение... с. 34, 70), но других свидетельств ухода учителей и их перехода в иные училища не сохранилось.

⁸⁴ *Грушевський М. С.* Історія української літератури..., с. 176; *Дзюба Е. Н.* Просвещение..., с. 68–69.

⁸⁵ *Голубев С.* Киево-могилянская коллегия при жизни своего фунда-тора, киевского митрополита Петра Могилы // Труды Киевской духов-

ной академии, 3, Киев, 1890; *Хижняк З. І.* Киево-Могилянська академія. Київ, 1981.

⁸⁶ *Дзюба Е. Н.* Просвещение..., с. 74.

⁸⁷ Об Исае Копинском как писателе см.: *Грушевський М. С.* Історія української літератури..., с. 514–545.

⁸⁸ Там же, с. 550–554.

⁸⁹ Собственно, первые свидетельства о нем связаны с созданием братства, когда будущему митрополиту была поручена организация Братского монастыря (Там же, с. 514–515).

⁹⁰ *Турилов А. А.* К истории проектов ликвидации Брестской унии (неизвестное послание князя К. К. Острожского патриарху Иову) // *Славяне и их соседи.* М., 1991, вып. 3, с. 140.

⁹¹ *Очерки школы...*, с. 67.

⁹² *Грушевський М. С.* Історія української літератури..., с. 463.

⁹³ РИБ, т. 4, стб. 39–40.

⁹⁴ *Meyendorff P.* The Liturgical Reforms of Peter Mogila. A New Look // *Saint Vladimir's Theological Quarterly*, 29, 1985, p. 109–110.

⁹⁵ О соборе 1640 г. в Киеве и обсуждении на нем катехизиса см.: *Макарий [Булгаков].* История русской церкви. М., 1991, кн. 6, с. 556–559.

⁹⁶ О катехизисе Л. Зизания и истории его издания в Москве см.: Прения литовского протопопа Лаврентия Зизания с игуменом Ильею и спра-вщиком Григорием по вопросу исправления, составленного Лаврентием Катехизиса // *Летописи русской литературы и древности, издаваемые Н. Тихонравовым.* М., 1859, т. II; *Киселев Н. П.* О московском книгопечатании XVII в. // *Книга: Исследования и материалы.* М., 1960, сб. 2, с. 139–141.

⁹⁷ О конфликте с Львовским братством см.: *Исаевич Я. Д.* Премники..., с. 72, 98.

⁹⁸ Так, к киевскому изданию Служебника 1620 или 1629 г. восходят львовские 1637 и 1646 (*Запаско Я., Исаевич Я.* Пам'ятки..., с. 68, № 352). В том же году здесь было переиздано «Зобрание короткое науки» Петра Могилы и И. Козловского (там же, № 350). Эта практика продолжалась и позднее.

⁹⁹ *Malvy A., Viller M.* La Confession de Pierre Moghila Metropolitte de Kiev (1633–1646), approwee par les patriarches grecs du XVIIe siècle // *Orientalia christiana*, 10, Rome, 1927.

¹⁰⁰ *Хойнацкий А.* Западнорусские униатские требники сравнительно с требниками православными и латинскими // *Труды Киевской Духовной Академии.* Киев, 1867, т. 1–2, с. 137–150; *Pidlypczak-Majerowicz M.* Bazylianie..., s. 93–94.

¹⁰¹ Харлампович К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914, кн. 1, с. 426–440.

¹⁰² См. примеч. 36.

¹⁰³ Разумеется, этот издательский феномен нельзя объяснять тем, что польский язык был понятнее для западнорусских образованных кругов, как это полагает Б. А. Успенский (История..., с. 271–272), т. к. иначе непонятым становится графическое дублирование по существу одного текста (на польском и на «простой мове»). Цель несомненно заключалась в привлечении внимания католической части общества к культу мощей святых и чудотворных икон в православной церкви, как важному признаку, сближающему ее с католической и противопоставляющему протестантам.

¹⁰⁴ Подробнее о «Лифосе» см.: Голубев С. Т. Лифос... (то же в книге: Голубев С. Т. Киевский митрополит..., т. 2. с. 320–402); Rogov A. И. Киевский митрополит Петр Могила как антиуниатский полемист // Славяне и их соседи, вып. 3, с. 113–116.

¹⁰⁵ Об этой записной книге см. подробнее: Грушевський М. С. Історія української літератури..., с. 565–611. Основная часть записей издана С. Т. Голубевым (Архив Юго-Западной России. Киев, 1887, ч. 1, т. VII), а некоторые дополнительно М. С. Грушевским в указанной работе.

¹⁰⁶ См.: Грушевський М. С. Історія української літератури..., с. 572–611.

¹⁰⁷ См.: Запаско Я., Ісаевич Я. Пам'ятки..., № 255, 292, 336, 337, 344, 355, 366.

¹⁰⁸ См. там же, № 23 («Просфонима – вирши приветственные учеников братской школы на приезд митрополита Михаила» – Львов, 1591), № 108 («На Рожество верше» П. Берынды – Львов, 1616), № 113 («Визерунок цнот... Елисея Плетенецкого»). Киев, 1618) и др.

¹⁰⁹ Крыжанівський О. П., Плохий С. М. Історія церкви та релігійної думки в Україні. Київ, 1994, кн. 3 (Кінець XVI – середина XIX століття), с. 65.

**Осмысление конфликтов,
вызванных Брестской унией 1596 г.,
верхами православного
белорусского и украинского общества**

Памятники полемической литературы, появившиеся на свет в течение первых десятилетий после заключения Брестской унии, представляют собой весьма важный источник для изучения того, как осмыслялось это событие и его возможные последствия со знанием белорусского и украинского общества того времени. Следует, разумеется, учитывать, что эти произведения писались главным образом образованными представителями духовенства и отражали прежде всего то понимание событий, которое сложилось в духовной среде. Отсюда, например, повышенное внимание к вопросам, которые представляли интерес для образованного клирика, и приведение сложных богословских аргументов, которые только образованный клирик мог оценить. Вместе с тем одной из важнейших для авторов этих памятников задач было привлечь на сторону своего дела православную шляхту и мещанские братства, убедить в правильности своих требований даже политиков, принадлежащих к другой конфессии. Поэтому их авторы не менее часто обращались к рассмотрению вопросов, выходящих за рамки интересов собственно духовной среды и имевших более широкое значение.

Само собой разумеется, что, значительное место в полемике занял вопрос о различиях между православным и католическим вероучением. На первый план среди этих различий выдвинулся вопрос о примате папы. Это и понятно, так как в случае признания папы единственным главой церкви, действия епископов, подчинившихся его верховной власти, не нуждались в каком-либо дополнительном оправдании.

В этой полемике православные наряду с собственно православным наследием заимствовали аргументы, выдвигавшиеся против примата папы протестантскими авторами (не всегда прямо, а часто косвенно, через сочинения воспринявших эти аргу-

менты греческих богословов конца XVI–XVII вв.). Эти черты аргументации православных давали повод Ипатию Потюю, а за ним и другим униатским публицистам утверждать, что древнее истинное учение греческих отцов сохранила именно католическая церковь, а в греческом мире это учение оказалось искажено многими ересями. Оценить значение аргументов обеих сторон в этом плане мог в полной мере лишь богословски образованный читатель¹.

Наряду с чисто богословской полемикой в содержании этих памятников можно выделить и слой, который можно было бы назвать полемикой по вопросам церковной истории. Нуждаясь в историческом прецеденте для своих действий, униатские публицисты обращались к истории, доказывая, что уже во время принятия христианства славянские народы находились в сфере влияния Рима, что крещение Руси произошло в то время, когда константинопольские патриархи признавали верховную власть папы, что «русская» церковь не последовала в 1054 г. за Керулла-рием в его осуждении католиков, что и до Брестской унии многие иерархи, стоявшие во главе Киевской митрополии, находились в общении с Римом. Православные, напротив, отстаивали точку зрения, как мы теперь знаем, более соответствующую исторической действительности, что восточные славяне приняли христианство из Константинополя и с этого времени и вплоть до конца XVI в. Киевская митрополия являлась частью Константинопольской патриархии. Обоснование этих положений потребовало от полемистов обеих сторон обширных историографических и источниковедческих изысканий, не только изучения уже многочисленных к этому времени печатных изданий трудов по истории церкви, но и по истории Восточной Европы, а также разыскания и собирания рукописных свидетельств. Созданные в ходе этой дискуссии памятники (из них наиболее значительным была с униатской стороны «Оброна едности» Льва Кривзы, а с православной – «Палинодия» Захарии Копыстенского) есть все основания рассматривать как произведения, в которых, хотя и в своеобразной форме, отразилось развитие исторической мысли восточноевропейских народов на переходе от Средневековья к Новому времени².

Аргументы, использованные в полемике этого жанра, были доступны также прежде всего для образованного читателя, но на

этот раз не только церковного, но и светского, если иметь в виду образованную часть дворянства, у которой в XVI–XVII вв. явно возрастал интерес к своему историческому прошлому. Известно, что имели место и публичные споры о прошлом западнорусской церкви, разворачивавшиеся перед светской средой, как это имело место во время споров между униатским митрополитом Р. Корсаком и православными перед сеймовой комиссией во время «бескоролья» 1632 г.³ Но, разумеется, самого широкого круга людей касалась та часть полемики, где речь шла о том, какое значение имеет заключение унии и последствия этого события для судеб «русского народа» в Речи Посполитой⁴.

Первостепенной задачей для православных полемистов было показать незаконный характер действий заключавших унию епископов и, следовательно, незаконный характер унии и с точки зрения норм канонического права, и с точки зрения норм решения важных церковных вопросов, традиционно принятых в западнорусском православном обществе. Что касается норм канонического права, то, поскольку православные решительно отвергали представления о папе как единственном главе церкви, рассматривая его и вселенских патриархов как равноправных глав отдельных самостоятельных церквей, то им нетрудно было использовать против униатов нормы канонического права, направленные против тех епископов, которые самовольно меняют свою юрисдикцию без согласия вышестоящего пастыря. К этому главному аргументу добавлялась ссылка на то, что епископы приняли решение об унии самостоятельно, не советуясь с остальным духовенством и светскими патронами, которым по традиции принадлежало право участия в решении всех важных вопросов, касавшихся западнорусской церкви. Важное место занимали при этом указания на низменные мотивы действий епископов, желавших мирских выгод (в особенности в этой связи упоминалось о креслах в сенате) и стремившихся избежать судебного преследования за совершенные ими преступления и незаконные поступки.

Ограниченность этой аргументации состояла в том, что она была убедительной лишь для того православного читателя, который и так был настроен враждебно по отношению к унии. Для католического читателя, разделявшего положение о том, что папа является единственным главой церкви, эти аргументы значения не имели. Между тем положение православных после заклю-

чения унии стало таковым, что они оказались заинтересованными в благоприятном отношении к их требованиям со стороны католического дворянства.

Главная опасность для православных заключалась не в действиях епископов, позиции которых в православном обществе и до унии не были особенно сильными, а в том, что действия епископов были поддержаны королем и его сановниками, в руках которых находилась административная власть в Речи Посполитой. Находило это свое выражение прежде всего в том, что церковные должности (епископские кафедры и монастыри), традиционно находившиеся под патронатом монарха, передавались лишь сторонникам унии, а духовенство, не желавшее подчиниться униатским епископам, стало подвергаться преследованиям, наиболее ярким проявлением которых стало закрытие («запечатывание») церквей, в которых служили православные священники. Позднее эти преследования расширились и на те объединения мещан в королевских городах, которые оказывали поддержку православному духовенству.

Поэтому важной задачей православных полемистов было показать незаконность не только унии, но и действий правительства, направленных на ее насаждение, и соответственно законность того сопротивления, которое оказывало православное общество королевским распоряжениям.

При анализе аргументации православных полемистов следует учитывать еще одно важное обстоятельство. Хотя в борьбе за свое существование и свои права православное духовенство, в особенности в 20-х гг. XVII в., неоднократно обращалось к поддержке и защите Запорожского войска, в отличие от последнего оно не воспринимало свои отношения с общественным устройством Речи Посполитой как глубокий и всесторонний конфликт. Напротив, это устройство со стороны авторов православных полемических сочинений никаких серьезных сомнений не вызывало. Они выступали лишь против несправедливостей, вызванных религиозной политикой правительства, которые рассчитывали устранить, опираясь на возможности в этом устройстве, по их мнению, заложенные. После заключения Брестской унии главной целью тех сил, которые выступали против нее — духовенства, православной шляхты и братств, было добиться принятия на сейме благодаря соглашению дворянских послов разных конфессий решений,

которые вынудили бы короля и поддерживающих его сановников отказаться от несправедливых преследований (позднее после самовольного, вопреки воле короля, восстановления в 1620 г. православной иерархии на первый план стало выдвигаться требование передать в руки православных иерархов те кафедры и церковные имущества, которые находились во владении униатских епископов). Так как на сейме, вмешательство которого должно было изменить неблагоприятное для православных положение, большая часть дворянских послов принадлежала к иным, чем православная, конфессиям, православные полемисты оказывались перед необходимостью поиска таких аргументов, которые были бы значимы и для читателя, принадлежащего к иной, чем автор, конфессии.

Общее отношение образованной части православного общества к событиям, связанным с заключением Брестской унии, определялось сложившимся во второй половине XVI в. устойчивым представлением (о его формировании подробно сказано в первой части работы), что связанное с заключением Люблинской унии уравнение в правах всех трех народов, обладающих правом участия в политической жизни Речи Посполитой, — «польского», «литовского» и «русского» — означало и признание за «русским» народом права свободно и беспрепятственно исповедовать свою религию без каких-либо посягательств со стороны представителей другого исповедания. Как своего рода взаимное обязательство представителей разных исповеданий соблюдать мир между собой в православной среде оценивали акт Варшавской конфедерации 1573 г. Особое значение здесь придавали включенному в текст этого документа обязательству давать церковные должности в православной церкви лишь людям, принадлежащим к «греческой религии», и содержащимся в привилегиях 1569 г., оформлявших включение Волыни и Киевщины в состав Польского королевства, обязательствам «вцале заховати» на этих территориях положение всех традиционных институтов «так Римского яко и Греческого закона». Поэтому действия государственной власти, направленные на поддержку униатских епископов, были здесь восприняты как незаконное нарушение признанных норм государственного устройства страны, тех прав, которые в рамках этого устройства гарантировали «русскому» народу. Уже на сейме 1596 г., предшествовавшем окончательному оформлению

унии, послы православного дворянства, опираясь на установления Конфедерации, требовали, чтобы у епископов, принявших унию, были отобраны их кафедры и принадлежащие этим кафедрам владения, так как они уже не принадлежат к лицам «греческой религии». Уже в то время православные прибегали к утверждению, что такое нарушение прав «русского народа» ставит этот народ — один из «политических народов» Речи Посполитой — в положение худшее, чем такие, не имеющие политических прав народы, как евреи и армяне, в религиозную жизнь которых никто не вмешивается.

Развернутое обоснование эти утверждения православных получили в одном из первых памятников антиуниатской публицистики «Апокрисисе», написанном по поручению главы православной шляхты кн. Константина Острожского протестантским публицистом Мартином Броневским⁵.

Опираясь на обстоятельный анализ привилеев 1569 г. и Варшавской конфедерации 1573 г., автор доказывал, что решения Брестского собора 1596 г. означали «великую отмену... звлациа правом, волностям нашим, привилеом и конфедерации Варшавской речь противную»⁶ — нарушение главных норм, на которых покоится государственное устройство — «права посполитого коронного», которое должно быть исправлено передачей церковных владений из рук епископов тем, «которые бы властне релееи Греческой были» «ведлуг привилеов народови Рускому и Литовскому даных»⁷. Крайне резко осуждал автор «Апокрисиса» религиозные преследования (закрытие церквей, запреты проведения православными процессий, изгнание православных ремесленников из цехов), утверждая, что подобного «и христиане в неволи турецкой живучи з ласки божей не терпят» и что те, кто так поступает, «нас... горше от безбожных жидов кладут»⁸.

Исправления положения автор «Апокрисиса» ожидал от собравшихся на сейме представителей дворянства, которые заставят короля вернуться к традиционной для Речи Посполитой политике веротерпимости⁹. Призывая дворянство разных конфессий предпринять на сейме подобные действия, он апеллировал к чувству сословной солидарности, к общей заинтересованности в сохранении завоеванных шляхтой «вольностей». Если дворяне допустят, чтобы православное «русское» дворянство утратило часть признанных ранее за ним прав, то как бы, — говорил автор, об-

ращаясь к иноверным читателям, — «тою дирею, которая ся в правах нам служащих деет, вси ся вашим милостям свободы не выслизнули»¹⁰.

От круга представлений, характерных для этого сочинения и отражавших, как представляется, осмысление происходящего в среде православной шляхты, заметно отличались те представления, которые мы обнаруживаем в сочинениях, созданных в среде украинского православного мещанства. Эти идеи отразились прежде всего в «Перестороге» — полемическом памятнике, созданном ок. 1605–1606 гг. автором, связанным со Львовским братством¹¹. В юридико-правовой оценке событий, связанных с заключением Брестской унии, автор «Перестороги» следовал за «Апокрисисом», ссылаясь в доказательство прав «русского» народа самому устраивать свою религиозную жизнь на те же документы второй половины XVI в. Однако сами события изображены в «Перестороге» в иной исторической перспективе, отчего и должны восприниматься читателем по-иному. Если, по убеждению автора «Апокрисиса», отношения между народами и исповеданиями в прошлом складывались вполне гармонично и ухудшились лишь с заключением унии благодаря интригам западнорусских епископов и действиям короля и его советников, то для автора «Перестороги» действия короля и униатов были продолжением враждебных действий, уже предпринимавшихся в прошлом по отношению к православному «русскому» народу. Эти различия в восприятии и оценках происходящего были связаны не только с различием жанра и назначения памятников: «Апокрисис» должен был привлечь на сторону православных католическое дворянство, а «Пересторога» должна была раскрыть смысл происходящего прежде всего для православного читателя.

Имели значение и различия в положении православной шляхты, которая давно не испытывала какого-либо стеснения в правах, затронутых лишь политикой насаждения унии, и православного мещанства Львова, неоднократно подвергавшегося религиозным преследованиям со стороны городских властей. Эти конфликты, как отмечалось в первой части работы, еще до заключения унии склонны были в среде православного мещанства рассматривать в плоскости межнациональных отношений, как проявление «зависти» польского народа по отношению к «русскому», и в известной мере в этом были правы, так как именно ссылаясь на православное

вероисповедание «русинов», патрицианская (немецко-польская) верхушка отказывала православным мещанам в праве участвовать в управлении городом. Аналогичное восприятие вспыхивавших в городе конфликтов сохранялось и в первом десятилетии XVII в. В тексте речи, которую послы Львовского братства должны были зачитать перед королем на сейме 1609 г.¹², снова подчеркивалась нетерпимость того положения, что «русский народ» – «народ старожитный, натуральный» – ущемлен в правах на территории собственной страны: то, чем пользуются другие, «того неволен русин на прирощеной земле своей Руской уживати, в том то руском Львове». Причины раздоров составители речи видели в том, что появившиеся во Львове поляки «до нас, руси, прийшовши, з нами, русью в Руси не хочут жити згідно з давними правами», а свою борьбу оценивали как борьбу «с народом Польским о ровную вольность»¹³. Неудивительно, что в этой среде историческое прошлое воспринималось иначе и представление о причинах, приведших к унии, было иным, чем в шляхетской среде. Уже во вступлении к «Перестороге» говорится о тяжелом положении, в котором оказался «русский народ» после завоевания соседями «панства руского», ослабленного междуусобными раздорами князей. Существенно при этом, что, по мнению автора, это тяжелое положение было во многом итогом сознательной, враждебной по отношению к «русскому народу» политики завоевателей. В рамках исторической схемы автора «Перестороги» упадок Древней Руси связывался с отсутствием в ней школ, образования, «науки»: князья вступали в междуусобные войны потому, что были «наукам не виучені». В свете этого глубокий смысл приобретают обвинения завоевателей в том, что они не только разграбили православные храмы, но и увезли и спрятали в своих костелах много славянских книг, «которих на світ не випустять». Лишившись книг, «русские» «не могли школ і наук посполитых розширяти» и оставались в темноте и невежестве. Одновременно поляки, выдавая своих дочерей за «русинов», «через них свои обычаї оздобні і науку укоренили» и в результате «все панство руськое до віри римської привели». После этого благородные люди, «погордівши своїм православієм», перестали занимать церковные должности, которые попали в руки недостойных людей¹⁴.

В другом месте трактата автор дает еще более цельную и яркую характеристику политики завоевателей: «злии сусиде»

«попустошили» православные храмы «и справу всю церковную розорвано і зневолоно, а великих панов науками и способами розмаїтими от церкви виведено, и все посольство до знищеня приведено, і убозство намножилося»¹⁵.

Помещенные на страницах «Перестороги» характеристики отношений между «русинами» и «ляхами» не являются особенностью только этого произведения. Исследователь «Перестороги» П. К. Яременко указывал на некоторые памятники начала XVII в., связанные со Львовским братством, в которых звучат сходные мотивы¹⁶. Из них особо следует выделить послание Львовского братства 1609 г. в Новый Константинов. В этом документе также говорилось об утрате «Русью» своей знати благодаря коварной политике «ляхов», привлечших местных «князей и панов» разными «лагодностями до едности з собою». Особо пагубным с точки зрения составителей послания было заключение Люблинской унии 1569 г., когда «засадили сенаторов русских в сенате коронном, надавали им привилеюв». «Чего не могли учинити силою, то учинили едностью таковой», — заключали составители послания рассказ о денационализации своей знати и ее отказе от веры отцов¹⁷.

Такому упадку «русского» народа пытались противодействовать Константин Острожский и восточные патриархи, основывая братства и закладывая школы, от чего «православіе наше почало было просіявати, яко сонце»¹⁸, но новым препятствием на пути развития стала уния. Мысль об унии, как новом гонении, пришедшем на смену старому, особенно ярко выражена в одном из заключительных разделов «Перестороги»¹⁹.

Так как на первом этапе преследований они, по недвусмысленным свидетельствам памятника, исходили от «поляков» (а не от «римлян» — католиков)²⁰, то и на втором этапе им, вероятно, также принадлежала не последняя роль. Такого вывода, правда, у автора «Перестороги» мы не находим, но нарисованная им картина отношений «русского» и «польского» народов в прошлом вполне могла натолкнуть читателя на подобные мысли. Это тем более стоит подчеркнуть, что из текста самой «Перестороги» ясно видно, что ко времени ее написания представление о конфликте, связанном с Брестской унией, как конфликте между этими народами было достаточно распространенным: так, говоря о письмах, посланных протосинкеллом Никифором и некоторыми другими

лицами в Грецию с сообщением о Брестской унии, автор «Перестороги» изложил их содержание следующим образом: «осьде у землі Руськой великое забуренне о вірі, так іж сами на себе повстали ляхове з руссю»²¹.

Приведенные выше свидетельства «Перестороги» ясно показывают и другое важное отличие между взглядами автора «Апокрисиса» и автора «Перестороги». Для автора «Апокрисиса» главная социальная группа, чьи интересы ущемлены религиозной политикой правительства, это — православное дворянство, неслучайно в его аргументации видное место уделялось доказательству того, что «Греческой веры шляхтичи» имеют «вольность обирання себе духовных преложенных»²². Когда автор «Перестороги» говорит о «панстве русском», для него это люди, отказавшиеся от своей веры и даже сменившие фамилии и имена, чтобы ничто не напоминало об их связи с предками²³. Правда, он высоко оценивает заслуги Константина Острожского, потомка «княжат киивских», но для него это один из немногих представителей знати, которые еще сохранили верность православию²⁴.

Силой, которая, распространяя в «русском» народе просвещение, укрепляет его православную веру, для него являются братства («на тих тепер только благочестіе уже зостало») ²⁵. Именно представитель Львовского братства дает отпор униатам в присутствии короля, а Виленское братство ставится читателю в пример, как образец стойкости перед лицом религиозных преследований²⁶. Все сказанное позволяет сделать вывод, что в образованной среде, которой адресовалась полемическая литература, уже в конце XVI — начале XVII в. можно говорить о двух существенно разных традициях осмысления религиозного конфликта, ориентированных на интересы разных социальных кругов: православной шляхты, с одной стороны, и православного мещанства Западной Украины, с другой.

Новый этап в осмыслении конфликта относится к началу 20-х гг. XVII в. К этому времени относится серьезное углубление конфликта между православным обществом и правительством. В 1620 г. разные группы западнорусского православного общества (шляхта, мещанство, духовенство, и прежде всего, Запорожское войско) своими совместными действиями добились, вопреки воле короля, поставления православного митрополита и епископов и взяли их под свою защиту. Неудивительно, что за этими собы-

тиями последовало появление в 1621–1622 гг. целого ряда полемических сочинений. Назначение их было во многом сходно с назначением «Апокрисиса» – доказать правящему классу Речи Посполитой необходимость и обоснованность предпринятых действий, и эти особенности стоящей перед их авторами задачи следует учитывать при анализе их содержания. Наиболее ранним среди этих сочинений была протестация нового главы православной церкви, митрополита Иова Борецкого, и епископов против выдвинутых по их адресу обвинений в измене и начатых в связи с этим преследований православных. Солидарность действий разных групп православного общества позволила составителям протестации выступать от имени всех православных, «духовного и светского, шляхецкого и местного (т. е. городского, мещанского – Б. Ф.) станов»²⁷.

В этом документе православные иерархи подчеркивали, что своими действиями они лишь добились осуществления прав, принадлежащих «русскому» народу, которые были им утрачены в предшествующие годы. Отказ в осуществлении этих прав ставит «русский» народ в худшее положение, чем евреев, армян, караимов, которые являются в этой стране пришельцами, в то время как «русские» – это ее «дедичи», польские короли прежних времен нашли их уже здесь и тогда дали им присяги сохранить в неприкосновенности «их религию». Не подвергаются преследованиям греки, хотя турки их завоевали мечом, в то время как «русские» присоединены к Польскому королевству не войной, а «пактами» и «присягами»²⁸.

Сходство с аргументацией составителя «Апокрисиса» очевидно, но не менее очевидно и различие. Для автора «Апокрисиса» «права», которые отстаивал «русский» народ, опирались на пожалования польских королей второй половины XVI в., ранее существовала лишь благоприятная для «русского» народа практика, никак в правовом отношении не оформленная²⁹. В «Протестации» речь шла о древних правах, обеспеченных «пактами», т. е. соглашениями и присягами польских королей со времени включения восточнославянских земель в состав Польского государства.

Тем самым у истока этих прав оказывались договорные отношения, налагавшие обязательства не только на «русские» сословия, но и на другую сторону – польские «сословия» и королевскую власть. Соблюдение этих прав при таком подходе станови-

лось необходимым условием нормального функционирования государства и мирного сожительства в нем разных народов. Выводы, вытекавшие из таких посылок, были сформулированы в написанной одним из новых православных иерархов – Мелетием Смотрицким³⁰ «Юстификации невинности» – новом обращении православного духовенства к королю и сенаторам, написанном в декабре 1622 г. В этом документе подчеркивалось, что в Речи Посполитой «русскому» народу принадлежат равные права с народами польским и литовским, к которым он присоединился, как равный к равному, вольный к вольному, на основе прав «добровольно принятых»³¹. Важнейшей частью этих «вольностей» – свобод является свобода исповедовать свою веру («w wierze niewolnik w szum wolny?»). Лишение «русского» народа такого права означает наложение на него «невольничьего ярма»³². Между тем «русский» народ согласился войти в состав Польского королевства лишь после того, как ему польскими королями «sałość wiary tego przyrzuczona była – prawy u przywilejami warowana u przysięgą stwierdzona»³³.

О происхождении прав, обеспеченных «русскому» народу «пактами» и «присягами» при его вхождении в состав Польского королевства, Мелетий Смотрицкий писал в более раннем сочинении, оправдывавшем шаги, предпринятые для восстановления православной иерархии, которое под названием «Верификация невинности» было опубликовано в 1621 г. Здесь указывалось, что соответствующие «duchowne zwyczaję i prawa» были даны «русскому» народу еще русскими князьями, и именно они были затем подтверждены польскими королями³⁴. Эта точка зрения в православном обществе быстро получила общее признание. С своими правами «народ русский инкорпорирован Короне Польской, дома то имевши, а не теперь недавно при инкорпорации добыв», – говорилось в «Суппликации» – новом коллективном обращении западнорусского духовенства, адресованном собравшемуся в 1623 г. сейму³⁵.

Историческое обоснование эти построения получили в «Палинодии», написанной одним из соратников Иова Борецкого, келарем Киево-Печерского монастыря Захарием Копыстенским. О своем «Русском народе» Копыстенский писал с патриотической гордостью, что «так той народ росский был валечный (т. е. воинственный. – Б. Ф.), же негды от жадного монарха не был завоеван»³⁶. Правда, позднее русские князья ослабили свое могущест-

во взаимными раздорами, «а некоторые до королей Ляцких прибежали о помочь», и это привело в конце концов к установлению власти этих королей над «русскими» землями. Однако произошло это не в результате завоевания, а потому что «русские князе добровольно за певными пактами» присоединились к Польскому королевству или к Литве³⁷. При этом, как разъяснял Захарий Копыстенский, «русские» сословия – «станы» добились подтверждения новой власти всех прав, предоставленных им русскими князьями («королеве на своих коронациях права и привилей вшелякии князей Росских якому кольвек стану служащи, приняли и присягами ствердили») ³⁸. Подтверждением правильности этих утверждений мог служить важный документ, обнаруженный келарем в казне Печерского монастыря – «Свиток Ярославль» – устав, данный русской церкви Ярославом Мудрым, с подтверждениями польских королей Сигизмунда I и Стефана Батория ³⁹.

Замечания и соображения отдельных полемистов были систематизированы в «Синописе» – трактате, изданном Виленским братством во время бескоролья 1632 г. и обращенном к собравшемуся для организации выборов монарха сейму.

Констатируя, что православные в свободном государстве не могут свободно отправлять свои обряды и тем нанесен ущерб их «правам», составители трактата обращались к чинам сейма с просьбой об исправлении несправедливости. В этой связи в трактате говорилось о «правах», которые дали русской церкви после крещения первые русские князья Владимир и Ярослав, которые затем подтверждались польскими королями – Казимиром, Сигизмундом I, Стефаном Баторием. Трактат заканчивался пожеланием, чтобы новый король наряду с другими «правами и «вольностями» подтвердил также «права» «русского» народа ⁴⁰.

В свете всего сказанного историческая перспектива, в которой вспыхнул конфликт, приведший к унии, рисовалась существенно иначе, чем в «Перестороге»: «русский» народ соединился в одном государстве с польским и литовским на основе соглашений, обеспечивавших ему сохранение всех прав, полученных еще от русских князей, и полное равенство условий жизни в общем государстве с этими народами. Согласно этой перспективе религиозные и иные отношения в прошлом складывались вполне гармонично, пока права «русского» народа не оказались грубо нарушены действиями униатов, которые сумели ввести в заблуждение короля Си-

гизмунда III. Очевидно, что в таком контексте нарушение этих «прав» воспринималось как особенно нетерпимое.

Сочинения эти, как видно из использования круга понятий, характерных для шляхетской политической идеологии, должны были воздействовать прежде всего на дворянскую среду, что и понятно, так как в Речи Посполитой только дворянство через своих представителей в сейме реально участвовало в решении политических вопросов.

Обращение к инструкциям, которые давала шляхта отдельных воеводств своим послам на сейм, и к выступлениям шляхетских политиков на самих сеймах показывает, что круг идей, сформулированных в полемических сочинениях, был шляхетской средой усвоен и активно использовался. Так, например, в инструкции волынской шляхты 1607 г. содержалось требование вернуть «русскому народу» его «старые права», скрепленные присягами многих королей польских и великих князей литовских, которым нанесла ущерб уния. Стоящие под инструкцией подписи таких католических магнатов, как Януш Острожский и Кшиштоф Збаражский, говорят о том, что аргументы православных полемистов влияли и на неправославного читателя⁴¹.

О близости к кругу этих идей говорит и сохранившийся текст выступления на сейме лидера волынской православной шляхты А. Киселя. Выступая против религиозных преследований православных, он с ударением подчеркивал, что «wolny ratunek sumienia» – важнейшая часть «вольности» вообще и в том числе вольности «русского» народа, и специально указывал при этом на «пакты», заключенные некогда между «русскими» и «поляками», обеспечивавшие полное равенство прав между ними⁴².

Это и не может вызывать удивления, так как доводы полемистов давали новые исторические аргументы для подкрепления того положения полноправной части правящего класса Польско-Литовского государства, которого «русское» дворянство добились в действительности в результате длительной борьбы. Стоит, однако, отметить, что эти исторические построения православных публицистов, по существу, выходили далеко за рамки защиты сословного полноправия дворянства или даже прав церкви, которые публицисты имели в виду в первую очередь, хотя бы уже потому, что публицисты говорили о правах всего «русского» народа.

В некоторых из сочинений 20-х гг. эти «права» определенно расшифровывались как совокупность прав отдельных социальных групп, входивших в его состав. Так, Мелетий Смотрицкий в «Юстификации невинности», говоря о получении по соглашению при создании государства «русским» народом равных прав с народами польским и литовским, отмечал, что речь идет о правах «станов» – сословий и духовных и светских и в частности о людях «condiciej miejskiej», т. е. о горожанах⁴³. Захарий Копыстенский в «Палинодии» также писал о том, что польские короли «присягами ствердили» «привилея впелякии князей Росских якому кольвек стану служачи»⁴⁴. При этом подчеркивалось, что соглашения обеспечивали и равенство прав между отдельными социальными группами в составе договаривающихся народов. Так, в противоречии с исторической действительностью, но в соответствии с логикой концепции Мелетий Смотрицкий в «Обороне верификации» утверждал, что по достигнутому соглашению «Ruś takiej wolności w swoich prawach zażywać miała, iakiej wolności zażywa w Państwach Koronnych kościół Rzymski»⁴⁵.

Таким образом, в ходе полемики оказались предметом обсуждения, хотя и в связи с обсуждением религиозного конфликта, более общие, выходящие по существу за рамки собственно религиозных дел, вопросы о месте «русского народа» в Речи Посполитой, о его отношении с другими народами в ее составе, о договорных отношениях между ними, налагающих на обе стороны определенные обязательства, о «правах» и русского народа и отдельных групп в его составе, которые эти договорные отношения должны обеспечить.

Тем самым построения православных публицистов, направленные на защиту прав церкви, могли быть использованы представителями других социальных слоев западнорусского общества, недовольных своим общественным положением, как православное мещанство, добивавшееся равноправия в составе городских общин, или новая общественная группа, социальный статус которой только устанавливался в столкновениях разных интересов – запорожское казачество.

Запорожское казачество, получившее во второй половине XVI в. устойчивые формы военной организации в виде Запорожского войска, занятое постоянно войной, рассматривало в силу этого себя как «людей рыцерских», которые проливали кровь в защи-

ту Речи Посполитой, и поэтому имеют право на те права и привилегии, которыми пользуется «рыцарство» – шляхта. Это было одним из важных источников антагонизма между казачеством и властями Речи Посполитой, не желавшими за казачеством эти права признать.

В 20-х гг. XVII в. эти притязания казачества на особый привилегированный статус получили поддержку и со стороны образованной верхушки православного духовенства. Свидетельством этого могут служить «Вирши на жалостный погреб» гетмана Сагайдачного, написанные ректором школы Киевского братства Кассианом Саковичем и зачитанные на похоронах гетмана в 1622 г. Уже в предисловии к этому произведению констатировалось, что защищая кровью отчизну, Запорожское войско добыло себе те «вольности», которые даются тем, «що боронять ойчизны и пана». Если в исторической действительности Запорожское войско вело тяжелую борьбу за признание за ним этих «вольностей», то в произведении Саковича они выступают как бесспорное, признанное за ним право. Обращаясь к слушателям – казакам, Сакович восклицал: «Тую вольность, як клейнот дорогой ховайте, заслугами своими еще причиняйте»⁴⁶. Другая важная особенность предисловия – это подчеркивание древнего происхождения казачества. Казаки еще «за Олега росьского монархи, пливали в човнах по морю і на Царьград штурмували»⁴⁷. Эти слова отражали воззрения не одного К. Саковича. Как давно отмечено, в таких же выражениях говорилось о казаках в протестации западнорусского духовенства от 28 апреля 1621 г.⁴⁸ В рамках построений православных полемистов 20-х гг. подчеркивание древности запорожского казачества, как представляется, означало, что «вольности» Запорожского войска – это часть «прав» «русского» народа, с которыми тот вошел в состав Речи Посполитой и которые власть обязана соблюдать.

Еще одна важная черта «Виршей» раскрывает нам осмысление некоторых важных аспектов религиозного конфликта в 20-х гг. XVII в. в сознании образованных кругов православного общества. Если для автора «Апокрисиса» главным защитником православных была православная шляхта во главе с Константином Острожским, а автор «Перестороги» связывал свои надежды с братствами, то для Кассиана Саковича главным защитником православия в Речи Посполитой является казачество. В его рассказе о деяни-

ях Сагайдачного Запорожское войско выступает как главный инициатор восстановления православной иерархии в этом государстве⁴⁹. Таких утверждений, разумеется, нельзя обнаружить в полемических произведениях 20-х гг., учитывая их назначение и адресатов. Так, в «Верификации невинности» говорилось об участии в переговорах с патриархом Иерусалимским и восстановлении иерархии «шляхты и рыцарства многих знатных людей», собравшихся на праздник Успения в Киево-Печерском монастыре⁵⁰. Однако и их более внимательное изучение показывает, что в 20-е гг. в среде образованного духовенства явно зарождается представление об особой роли казачества в деле защиты православия. В этом смысле особенно интересные признания обнаруживаются в тексте Протестации 1621 г. Опровергая обвинения, что православное духовенство побудило Запорожское войско к противоправным действиям, составители «Протестации» писали, что всем широко известно, что именно казаки духовных лиц и мечтан «postrzegaią, upominaią ba i pogrążaią aby w wierze żadnej odmiany nie było u aby с apostatami unitami nie społkowali»⁵¹.

Эти признания, сделанные в пылу полемики, ясно показывают, что в начале 20-х гг. XVII в. в сознании верхушки православного духовенства сложилось представление о руководящей роли казачества в жизни западнорусского православного общества. В свете этих высказываний главным защитником православия оказывалось казачество, которое следит за тем, чтобы православное духовенство соблюдало чистоту веры и не вело переговоров о соединении с униатами. Такие представления православная иерархия, конечно, не пропагандировала, но в ее сознании они, несомненно, присутствовали.

Разработанная православными публицистами в 20-х гг. XVII в. историческая концепция имела еще один важный аспект. Исходным ее пунктом, как уже отмечалось, было представление о создании Польско-Литовского государства в результате добровольного соглашения трех народов — «польского», «литовского» и «русского», гарантировавшего каждому из этих народов равные права в разных областях жизни. В рамках данного представления это логически вело к выводу, что введение унии и преследования православных были ограничением прав «русского» народа и нарушением договорных обязательств по отношению к нему. Так как обязательства, как следует из логики концепции, брали

на себя вступившие в соглашение народы, то отсюда очевидно вытекал вывод о несправедливости, допущенной «польским» и «литовским» народами по отношению к «русскому». Тем самым религиозный конфликт, приобретший уже в сознании православного общества характер конфликта конституционно-политического, мог превратиться в конфликт межнациональный, как он уже воспринимался в среде православного мещанства, судя по высказываниям в Перестороге».

Обращая свои сочинения польским шляхетским политикам, православные публицисты 20-х гг. не только не делали сами такого вывода, но и старались, чтобы он не возник и у читателя. Свои обвинения они старательно направляли по адресу униатов и (косвенно) против введенного ими в заблуждение короля, воздерживаясь от каких-либо обвинений по адресу католической церкви или польских католических магнатов. Так, Смотрицкий в «Обороне верификации» заявлял, что Римский костел «nam albo malo albo nic nie winien»⁵², а в другом своем сочинении «Эленхус» писал: «Czemu do rzymskich duchownych nie iatrzymy sie? Wo czysty od nich pokoju mamy»⁵³.

Однако более внимательное изучение их сочинений показывает, что православные публицисты понимали, какое неблагоприятное влияние оказывает и может еще оказать этот конфликт на мирное сожительство разных народов в пределах Речи Посполитой, и в осторожной форме, не акцентируя на этом внимания, старались предостеречь дворянских политиков. Если в «Верификации» Мелетий Смотрицкий еще осторожно писал, что согласие трех народов можно сохранить без изменения веры⁵⁴, то уже в «Обороне верификации» он назвал унию причиной ухудшения отношений между «Русью» и «Римлянами», так что одни избегают посещать церкви других и порицают их веру⁵⁵. Если здесь сторона, противостоящая «Руси», названа по принципу религиозной принадлежности, то в аналогичном обвинении по адресу униатов в «Elenchus'e» говорится о том, что они возбуждают русский народ против польского, заставляя его разными способами принять католическую религию, которую «Русь» в обычном словоупотреблении называет «ляцкой верой»⁵⁶. Звучащие в этих сочинениях достаточно скромно мотивы получили свое развитие в «Суппликации», составители которой, обращаясь к участникам сейма 1623 г., настойчиво подчеркивали, что крепость и един-

ство государства зависит от прочности отношений между тремя живущими в нем народами — «поляками», «литвой» и «русью». Религиозная уния, заключенная в Бресте, ставит под угрозу политическую унию «narodu ruskiego z krolestwem Polskim». Уже сейчас один народ начинает равнодушно относиться к бедствиям, постигшим другого. Так как «русский» народ никогда не откажется от веры отцов, то продолжение прежней политики может привести к гражданской войне⁵⁷. Правда, при этом составители «Суппликации» дипломатично заметили, что все еще возможно исправить, так как между всеми тремя народами сохраняется полное согласие в гражданских делах⁵⁸. Появление таких высказываний в официальном тексте, который православные шляхетские послы должны были вручить сенаторам, как официальным защитникам нарушенных «прав», следует признать важным и симптоматическим выражением тех сдвигов, которые происходили в сознании белорусского и украинского православного общества по мере развития и углубления конфликта, вызванного к жизни Брестской унией. Ход размышлений закономерно вел к сомнениям в возможности дальнейшего существования федеративного государства в условиях, когда права одного из народов ущемляются и ограничиваются другими.

Понятно, что в памятниках такого характера и назначения, как «Суппликация», такие мотивы и мысли не могли получить полного развития. Есть основания предполагать в этом отношении наличие достаточно заметного разрыва между сравнительно умеренными высказываниями полемистов и действительными настроениями даже образованной части общества. Характерно в этой связи, что Захарий Копыстенский, который в своем неизданном труде мог быть более свободным в своих высказываниях, писал о межнациональных отношениях в Речи Посполитой после заключения Брестской унии: «з той едности и згоды такая немаль народом тым Польскому, Литовскому и Рускому едность и згода стала якая ест волком з овцами»⁵⁹. Уподобление отношений между народами отношениям «волков» и «овец» говорит о том, что враждебные действия властей Речи Посполитой против православных с течением времени даже в среде православного духовенства, искавшего понимания своих интересов у польских шляхетских политиков и надеявшегося на это понимание, все более воспринимались как враждебные действия польского народа по отношению к русскому.

Распространения подобных взглядов тем более следовало ожидать в иной социальной среде, — например, в среде православного мещанства, где, как показывает анализ «Перестороги», подобный взгляд на отношения между «польским» и «русским» народами утвердился уже ранее и где важные разногласия касались не только религии, но и гражданских дел. О распространении таких воззрений в православной среде важные, хотя и косвенные свидетельства содержатся в сочинении варшавского писателя К. Скупиньского «Rozmowa albo relacja rozmowy dwoch Rusinów, schizmatyka s unitem». На страницах этого сочинения в уста схизматика вкладываются утверждения, что уже в прошлом «Русины» вели войны с поляками, «bisowemi synami», из-за того, что они хотели навязать Руси католическую веру и что теперь «Ляхове» являются их большими неприятелями, так как не позволяют им свободно совершать богослужение и преследуют их⁶⁰. Использование в «мнениях» схизматика, которые затем старательно опровергаются, простонародной лексики говорит за то, что писарь записал отзывы, которые он действительно слышал, разговаривая с православными.

Исторические построения православных публицистов давали обществу ответ на вопрос о месте Брестской унии в истории отношений «русского» народа с другими народами в Речи Посполитой и стоящей во главе этого образования государственной властью. Однако перед ними стоял и требовал осмысления также вопрос о месте и роли унии в истории самого «русского» народа.

Неудивительно, что полемические сочинения 20-х гг. содержат, как и более ранние произведения, резкие выпады против униатов — «отступников», деятельность которых наносит ущерб интересам «русского» народа. «Dziedzictwo nasze apostatowie chca obroćić do obcych», они хотят «iako by w Rusi nie miało być Rusi», — писал Мелетий Смотрицкий⁶¹. Вместе с тем их авторы отдавали себе отчет в том, что люди, принявшие унию, принадлежат к тому же, что они, «русскому народу». «Ruś unicka», «Ruś zakonu rzym-skiego», — такие названия использовал по отношению к сторонникам унии тот же Смотрицкий в «Эленхусе»⁶². Его особенно возмущали преследования православных со стороны униатов, так как те, кого преследуют униаты, происходят с ними «z jednego ousa i z jednej matki, iednego ciała czlonki». Отсюда вполне логично вытекало представление о Брестской унии как событии, которое привело

к расколу «русского» народа. Захарий Копыстенский так и писал, что уния «нещастливое в народе Роском розервание справила»⁶⁴.

Изучение полемических памятников показывает, что к 20-м гг. XVII в. вопрос о воздействии раскола на внутреннюю жизнь «русского» народа и его церкви стал предметом серьезных размышлений в среде образованного православного духовенства. Наибольшее внимание этому вопросу уделено в сочинениях Мелетия Смотрицкого, возникновение которых связано с деятельностью Виленского братства, таких как «Верификация невинности», «Эленхус» и, в особенности, «Оборона Верификации»⁶⁵.

Уже в первом из этих сочинений констатировалось, что за 26 лет, прошедших с момента провозглашения унии, она не принесла ничего хорошего ни «русскому» народу, ни церкви. Духовенство продолжает оставаться невежественным, школы заброшены, т. е. реформы, которые могли бы вывести православную церковь из кризиса и сделать ее способной бороться за паству с представителями других конфессий, не были осуществлены. Тем самым создались благоприятные условия для распространения католицизма, «русские» церкви превращаются в «костелы», а сами униаты становятся католиками⁶⁷. В «Эленхусе» он адресовал униатам не менее серьезный упрек в том, что благодаря расстройству церковной жизни под управлением униатских епископов их паства была прельщена науками «иноверцев», в особенности «ариан»⁶⁸. Неблагополучному положению в униатской церкви автор полемически противопоставил успехи Виленского братства, создавшего школы для обучения на греческом, латинском, «славянском», «русском» и польском языках и бурсу для бедных учеников.⁶⁹

Однако одновременно он отдавал себе отчет в том, что православная церковь сталкивается во многом с аналогичными трудностями и церковный раскол серьезно препятствует их преодолению. Эти настроения нашли достаточно определенное выражение в его сочинении «Оборона верификации».

В нем Смотрицкий подверг деятельность униатов и ее последствия, пожалуй, наиболее острой критике. Не будь унии, не возникли бы внутренние конфликты «w iednym i tym że narodzie Ruskim», развивались бы школы, были бы «исправлены» церковные книги, появились бы и свой катехизис и свои проповеди, и народ бы не отравляли разные ереси⁷⁰. В том же сочинении он обращал внимание униатов и на то, что их деятельность привела

к упадку их собственной церкви: люди, принявшие унию, «целыми домами» переходят в «римскую» церковь, церкви во владениях панов-католиков превращаются в костелы, из «русских» городов католики их также вытесняют, основывая здесь свои школы. Нет и формального равноправия между униатами и католиками: униат может свободно перейти в римскую веру, а католикам переход в унию запрещен⁷¹.

Однако, выдвигая эти обвинения по адресу униатов, Смотрицкий отдает себе отчет в том, что и православная церковь находится в тяжелом положении и она теряет свою паству. Причина такого тяжелого положения, причина того, что дело просвещения народа заброшено, состоит в том, что силы обеих церквей уходят на взаимную борьбу⁷². Вспоминая библейское присловие о разделенном доме, который должен пасть, автор говорит, что продолжение раздоров может привести к гибели обеих церквей. Кажется, писал он, что мы светим, но, если присмотреться ближе, то догораем, и надо бояться, чтобы обе лучины разом не погасли⁷³. В контексте памятника начала 20-х гг. это был прежде всего аргумент в пользу того, что униаты должны прекратить преследования православных, так как в конце концов это приведет к упадку «благородный наш и ваш народ русский», а само появление подобных рассуждений показывает, как остро ощущались губительные последствия раскола и как сильна была потребность в его преодолении. Было бы неверным полагать, что рассуждения Смотрицкого встретились даже в образованных кругах православного общества с единодушной поддержкой. Незвестный автор «Перестороги» имел, как было показано выше, совсем иное представление о причинах упадка просвещения «русского» народа, но то, что эти рассуждения были помещены в сочинении, напечатанном в типографии Виленского братства, говорит о существовании среды, где такие взгляды встречали поддержку.

В начале 30-х гг. в Речи Посполитой произошли события, которые имели важные последствия для положения православной церкви в этом государстве. Воспользовавшись смертью главного покровителя унии Сигизмунда III, затруднительным положением Речи Посполитой, когда во время «бескоролья» началась Смоленская война с Россией и была острая нужда в поддержке Запорожского войска, представители православного дворянства сумели добиться удовлетворения ряда важных требований православ-

ного общества. Существование в Речи Посполитой особой православной церкви со своей иерархией было официально признано, и в руки православного митрополита и епископов был передан вместе с их имуществом ряд кафедр, ранее находившихся в руках униатов. Уния не была ликвидирована, но в новой сложившейся ситуации государство не брало на себя обязанность принуждать православных ее принять, тем самым систематическим религиозным преследованиям с использованием административного принуждения был положен конец ⁷⁴.

Тем самым были частично осуществлены требования, выдвигавшиеся православными полемистами 20-х гг. и удовлетворены наиболее важные нужды православной церкви в Речи Посполитой, и она уже не ощущала себя находящейся в состоянии конфликта с властью. Все это не могло не оказать влияния на характер православной полемической литературы. Правда, полемические произведения с обеих сторон продолжали появляться и в последующее время, но их количество заметно уменьшилось и изменился их характер. Предметом обсуждения стало прежде всего «выяснение отношений» между двумя церквями, содержанием споров стала прежде всего собственно богословская и историко-религиозная полемика.

Вместе с тем на первый план стала выдвигаться проблема преодоления церковного раскола. Актуальность ее для обеих церквей была связана с тем, что и униатская церковь, и православная продолжали утрачивать наиболее важную часть своей паствы – шляхту. То, что большая часть православной шляхты приняла католицизм, стало к 40-м гг. XVII в. общепризнанным ⁷⁵. Одним из следствий этого стало ухудшение и до того неблагоприятного положения приходского духовенства под властью светских патронов ⁷⁶. Так как и в более раннее время представители обеих сторон связывали ослабление обеих церквей с постоянным конфликтом между ними, неудивительно, что с отстранением одной из важных причин конфликта – прекращением преследований православных – вопрос о диалоге в целях преодоления раскола приобрел особое значение. То, однако, что происходило в этом плане, находило свое выражение не в публицистических памятниках, адресованных широкому кругу читателей, а в действиях иерархов, не заинтересованных, как будет видно из дальнейшего, в привлечении к ним общественного внимания.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Анализ богословской аргументации православных полемистов был дан в ряде работ русских и украинских ученых конца XIX – начала XX в.: *Скабаланович Н.* Об Апокрисисе Христофора Филалета. СПб., 1873; *Завитневич В.* Палинодия Захария Копыстенского и ее место в истории западнорусской полемики XVI и XVII вв. Варшава, 1883; Памятки полемичного письменства кінця XVI і початку XVII ст. Вид. К. Студинський, т. 1. Львів, 1906.

² К сожалению, полемические произведения до сих пор не стали предметом специального исследования как памятники исторической мысли украинского и белорусского народов конца XVI – первой половины XVII в.

³ Архив Юго-Западной России. Киев, 1893, ч. 1, т. 7, с. 600 и сл.

⁴ Если исследователи дореволюционного времени уделяли внимание преимущественно религиозному аспекту полемики, то в исследованиях 60-х – 80-х гг. можно встретить целый ряд замечаний, характеризующих тот аспект деятельности полемистов, который связан с их рассуждениями о судьбах «русского» народа. Однако авторы этих исследований – историки литературы не сделали эту часть взглядов православных полемистов предметом специального изучения. Попытку характеризовать взгляды полемистов и проследить их эволюцию предпринял в 1982 г. Б. Н. Флоря: *Пашуто В. Т., Флоря Б. Н., Хорошкевич А. Л.* Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982, с. 185 и сл. 196 и сл. См. также работу американского исследователя Д. Фрика, посвященную анализу взглядов Мелетия Смотрицкого: *Frick D.* Meletij Smotryckij and the ruthenian question in the early Seventeenth century // *Harvard Ukrainian Studies*, v. 8, 1984.

⁵ О М. Броневском и его произведении см.: *Яременко П. К.* Український письменник-полеміст Христофор Філалет і його «Апокрисис». Львів, 1964. Как представляется, П. К. Яременко явно чрезмерно радикализует взгляды автора, известного шляхетского политика, утверждая, что в своем сочинении Броневский «объективно стае на позиції селяньско-казацкої революційної боротьби» (там же, с. 61). Гораздо более правильным и соответствующим действительности является утверждение, что Броневский надеялся, «що парламентським шляхом можна буде ліквідувати ненависну Брестську унію» (там же).

⁶ Русская историческая библиотека (далее – РИБ). СПб., 1882, т. 7, стб. 1112–1113.

⁷ Там же, стб. 1292.

⁸ Там же, стб. 1786, 1788.

⁹ Там же, стб. 1790. Стоит отметить в этой связи и посвящение самого сочинения коронному канцлеру и гетману Яну Замоискому, католику, но стороннику веротерпимости.

¹⁰ Там же, стб. 1796. См. также *Яременко П. К.* Український письменник-полеміст Христофор Філалет..., с. 59.

¹¹ Этому памятнику посвящен целый ряд работ: *Franko J.* Z dziejów synodu brzeskiego // *Kwartalnik historyczny*, 1895, N 1; *Студинський К.* Пересторога. Руський пам'ятник початку XVII віка. Історично-літературна студія. Львів, 1895; *Возняк М.* Письменницька діяльність Івана Борецького на Волині і у Львові. Львів, 1954; *Яременко П. К.* Пересторога – український антиуніатський памфлет початку XVII ст. Київ, 1963. Придерживаясь разных взглядов на личность предполагаемого автора, все исследователи памятника сходятся на том, что это был человек, тесно связанный со Львовским братством. Главное внимание исследователи уделяли критике свидетельств автора «Перестороги» о событиях, предшествовавших Брестской унии, и характеру его богословской аргументации, меньшее место уделялось при этом взглядам автора на историю отношений между народами Речи Посполитой, а сами эти взгляды не сопоставлялись с высказываниями других авторов.

¹² *Крыловский А. С.* Львовское ставропигийное братство. Киев, 1904, Приложения, с. 32–34.

¹³ *Крип'якевич І. П.* До питання про націоналну самосвідомість українського народу в кінці XVI та початку XVII ст. // Український історичний журнал, 1966, № 2.

¹⁴ Українська література XVII ст. Київ, 1987, с. 27.

¹⁵ Там же, с. 49.

¹⁶ *Яременко П. К.* Пересторога..., с. 45 и сл.

¹⁷ Архив Юго-Западной России. Киев, 1904, ч. 1, т. 11, с. 331.

¹⁸ Українська література XVII ст. ..., с. 29.

¹⁹ «...ізперва діавол межі руссю забігав, аби православіе не коренилося... і так, не допустивши науком ширитися, останок, що позостало от предков оних княжат, у виру римськую привів... и нинишнього часу тою ж проклятою унією на православных воюючи» // Українська література XVII ст. ..., с. 58.

²⁰ Хотя этот термин автору «Перестороги» был, несомненно, известен, в своем кратком историческом очерке он им не пользовался.

²¹ Українська література XVII ст. ..., с. 41.

²² РИБ, т. 7, стб. 1294.

²³ Українська література XVII ст. ..., с. 27, 49, 58. Правда, в сочинении упоминается о «православной шляхте». Так, после заключения Брестской унии православные посылают к королю «двох... послов з народу шляхецького» (там же, с. 39), но как особая самостоятельная сила в его повествовании она не выступает.

²⁴ Там же, с. 28–29.

²⁵ Там же, с. 29.

²⁶ Там же, с. 40, 48 и сл., 66.

²⁷ *Жукович П. Н.* Протестация Иова Борецкого других западнорусских иерархов, составленная 28 апреля 1621 г. // Статьи по славяноведению. СПб., 1910, т. 3.

²⁸ *Жукович П. Н.* Протестация..., с. 147.

²⁹ См. его высказывания (от имени православных) о прежних польских королях, «которые през шестьсот лет вольность набоженства нашего, хотя до того присягами не были обовязованы, вцале нам без отмены заховали» (РИБ, т. 7, стб. 1804).

³⁰ Полоцкий архиепископ Мелетий Смотрицкий был в начале 20-х гг. XVII в. одним из главных православных полемистов, его перу принадлежала бóльшая часть появившихся в эти годы полемических произведений. Развернутые характеристики жизненного пути и литературного творчества Смотрицкого см. в работах: *Яременко П. К.* Мелетій Смотрицький. Життя і творчість. Київ, 1986; *Короткий В. Г.* Творческий путь Мелетия Смотрицкого. Минск, 1987; См. также недавно выпшедшую монографию американского исследователя Д. Фрика: *D. Frick.* Meletij Smotrickyj. Cambridge, Mass., 1995.

³¹ Архив Юго-Западной России, ч. 1, т. 7, с. 513–514.

³² Там же, с. 529. *Короткий В. Г.* Творческий путь..., с. 106. *Яременко П. К.* Мелетій Смотрицький..., с. 71, 79–80.

³³ Архив Юго-Западной России, ч. 1, т. 7, с. 529.

³⁴ Там же, с. 304.

³⁵ Документы, объясняющие историю западнорусского края и его отношение к России и к Польше. СПб., 1865, с. 284.

³⁶ РИБ. СПб., 1882, т. 4, стб. 1103.

³⁷ Там же, стб. 1109–1110.

³⁸ Там же, стб. 1075.

³⁹ Там же, стб. 1034.

⁴⁰ Архив Юго-Западной России, ч. 1, т. 7, с. 539, и сл.

⁴¹ Там же, ч. 2, т. 1. Киев, 1861, с. 68–69, 74.

- ⁴² Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Киев, 1898, т. 2, Приложения, с. 153–154.
- ⁴³ Архив Юго-Западной России, ч. 1, т. 7, с. 511. В «Суппликации» также отмечалось, что эти соглашения обеспечили дворянству доступ к «земским урядам», «a z ludu condyucey mieyskiey na urzędy miejskie» (Документы, объясняющие..., с. 282).
- ⁴⁴ РИБ, т. 7, стб. 1075.
- ⁴⁵ Архив Юго-Западной России, ч. 1, т. 7, с. 392.
- ⁴⁶ Українська література..., с. 221–222.
- ⁴⁷ Там же, с. 221.
- ⁴⁸ Жукович П. Н. Протестация..., с. 149.
- ⁴⁹ Українська література..., с. 231.
- ⁵⁰ Архив Юго-Западной России, ч. 1, т. 7, с. 283, 287.
- ⁵¹ Жукович П. Н. Протестация..., с. 149.
- ⁵² Архив Юго-Западной России, ч. 1, т. 7, с. 439.
- ⁵³ Там же. Киев, 1914, т. 8, вып. 1, с. 643.
- ⁵⁴ Там же, ч. 1, т. 7, с. 342.
- ⁵⁵ Там же, с. 405.
- ⁵⁶ Там же, ч. 1, т. 8, вып. 1, с. 642.
- ⁵⁷ На важность этого свидетельства правильно обратил внимание В. Г. Короткий (Творческий путь..., с. 107–108).
- ⁵⁸ Документы, объясняющие... с. 302 и сл.
- ⁵⁹ РИБ, т. 4, стб. 1069.
- ⁶⁰ Архив Юго-Западной России, ч. 1, т. 7, с. 707, 729.
- ⁶¹ Там же, с. 330, 333.
- ⁶² Там же, ч. 1, т. 8, вып. 1, с. 612.
- ⁶³ Там же, ч. 1, т. 7, с. 409.
- ⁶⁵ РИБ, т. 4, стб. 1063.
- ⁶⁶ О выраженных в этих сочинениях взглядах Смотрицкого на Брестскую унию как раскол «русского» народа и его представлениях о путях преодоления раскола см.: Яременко П. К. Мелетій Смотрицький..., с. 70 и сл., 84 и сл.
- ⁶⁷ Архив Юго-Западной России, ч. 1, т. 7, с. 336.
- ⁶⁸ Там же, ч. 8, вып. 1, с. 655.
- ⁶⁹ Там же, с. 637.
- ⁷⁰ Там же, ч. 1, т. 7, с. 440.
- ⁷¹ Там же, с. 426.
- ⁷² Там же, с. 440: «teraz to wszystko w prochu y wielkim zaniedbanu y musi być: my przed wami, wy nie możecie przed nami».

⁷³ Там же.

⁷⁴ Новейшее исследование этих перемен в религиозной политике правительства Речи Посполитой и связанных с ними изменений в положении православной церкви см.: *Dzięgielewski J.* O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV. Warszawa, 1986, roz. 1–2.

⁷⁵ Так, униатский публицист Ф. Скуминович в 1643 г. писал как об общеизвестном факте, что «Русь» утратила не только своих князей, но и «panięta y schlacheckie familie» (*Голубев С. Т.* Киевский митрополит..., т. II. Приложения, с. 279). Тогда же Кассиан Сакович подробно писал об обстоятельствах, побуждающих «русского» шляхтича принять католицизм, отмечая, в частности, что дворянин, желающий карьеры, может найти ее лишь при дворе «katholickiego papą» (там же, с. 326). Православные авторы «Лифоса», посвящая свою книгу православному шляхтичу Максимилиану Бжозовскому, ставили ему в особую заслугу, что он не стыдился называть себя «православным русином» (Архив Юго-Западной России. Киев, 1893, ч. 1, т. 9, с. 1).

⁷⁶ Об их злоупотреблениях и притеснениях неоднократно с горечью говорили составители «Лифоса», отмечая, что от них страдают не только православные, но и униаты (Архив Юго-Западной России, ч. 1, т. 9, с. 176, 360).

Уния и порожденные ею конфликты в осмыслении лидеров униатского лагеря

Провозглашение унии в 1595–1596 гг. привело вовсе не к тем результатам, какие ожидались и православными сторонниками унии, и Ватиканом, и польским правительством. Предполагалось, что в унию вступит если не вся, то большая часть украинско-белорусской православной церкви, на деле же сторонники Ипатия Потия и Кирилла Терлецкого оказались поначалу едва ли не в изоляции. Проунионное движение прежних лет, судя по тому, что известно о состоянии унии при митрополитах Михаиле Рагозе и Ипатии Потие, не стало основой для быстрого и прочного укоренения унии. Униатскую церковь пришлось строить шаг за шагом, отвоевывая (иногда буквально) приход за приходом и монастырь за монастырем. Мы не знаем, какая часть приходов и монастырей была под контролем униатов в разные периоды и как уния была воспринята в первые годы после Брестского собора даже в тех приходах и монастырях, которые формально перешли под верховную юрисдикцию Рима. Что это значило для прихожан, монашества, низшего и среднего белого духовенства? Можно с полной уверенностью предположить, что первоначально эта перемена никак не сказывалась ни на ходе регулярной литургическо-церковной жизни, ни на религиозной культуре прихода. Стали ли возноситься молитвы за папу Римского? было ли введено в символ веры упоминание *filioque*? появились ли в проповедях упоминания о чистилище? слышали ли бывшие еще вчера православными священники о Тридентском соборе и его декретах? было ли вообще известно, что Потий и Терлецкий от имени православного духовенства подписали католическое исповедание веры и обязались во всем следовать решениям Тридентского собора и римской курии? Вряд ли можно усомниться, что все эти вопросы – риторические.

В целом, церковная уния привела к конфессионально-политическому расколу православного общества Речи Посполитой. Но-

вая церковь не стала монопольной наследницей прежних традиций, вместо примирения и сближения православной церкви с католической уния принесла их конфронтацию. «Русский народ» оказался разбит на два противоборствующих лагеря. Как сложившееся положение осмысливалось теми, кто определял политику и идеологию унионного лагеря?

Прежде всего нужно подчеркнуть, что уния — несмотря на широкое сопротивление ей, начиная с 1595 года, — не была плодом деятельности кучки епископов-заговорщиков, как это нередко утверждалось в отечественной историографии. Унионная инициатива опиралась на поддержку значительной части и духовенства, и шляхты, и, по всей видимости, горожан. Другое дело, отвечало ли полученное в результате унии тому, что от неё ожидалось. Однако, несмотря на разочарование, принесенное ходом событий, и после 1595–1596 гг. у унии были сторонники в разных слоях общества. Они, конечно, в разной степени адекватно, а иногда и просто превратно понимали то, что произошло. Вряд ли и среди них были такие, кто отдавал себе отчет в возможных последствиях произведенного переворота.

Задачей руководителей униатского лагеря было оправдать объединение с католической церковью и ответить на вопросы и требования, предъявлявшиеся ходом религиозно-общественной борьбы в Речи Посполитой в конце XVI — первой половине XVII в. Вопросы были по существу те же, что вставали и перед православными идеологами и полемистами: в чем состоял смысл унии? каково место новой церкви в христианском мире? как её возникновение сказывается на правах и положении «русского народа»? какова судьба прежних традиций в этой церкви? как будут складываться и складываются ее отношения с польским государством, Римом и польским католическим духовенством? как должны строиться отношения униатов с православными, коль скоро далеко не вся паства перешла в унию?

Как ни странно, эта сторона истории греко-католической церкви — а именно трансформация и новое содержание церковно-конфессионального самосознания, религиозной культуры и идеологии — до сих пор находит лишь очень слабое и фрагментарное отражение в существующей историографии, а новое исследование Д. Фрика, посвященное Мелетию Смотрицкому¹, выявляет и значение, и неизученность данной проблематики. В идеа-

ле, нужно было бы проанализировать, каковы были взгляды на перечисленные вопросы отдельных иерархов и полемистов униатской церкви и каковы были представления о том же в отдельных группах населения, поддержавших унию. Тогда можно было бы сказать, какую именно роль сыграла уния в эволюции и переориентации христианской культуры, религиозной мысли и конфессионального сознания украинско-белорусских земель Речи Посполитой в первой половине XVII века и позднее. Но покуда такая работа не проделана, приходится ограничиться лишь отдельными наблюдениями.

Источники, которые могут послужить данной цели, достаточно обильны и разнообразны. Это и полемическая литература, исходящая из униатского лагеря², и корреспонденция деятелей унии³, и проповеднические сочинения⁴, и позднейшая агиография⁵, и переведившиеся, переписывавшиеся и издававшиеся в кругу униатской церкви книги⁶.

В истории полемики униатов с православными в конце XVI – первой половине XVII в. достаточно ясно выделяются два этапа: конец XVI в. – 1620 г. и 1621 г. – середина XVII века. Цезурой служит восстановление православной иерархии иерусалимским патриархом Феофаном в 1620 году.

Уния в понимании ее сторонников в конце XVI в. – 1620 г.

Говоря о взглядах деятелей унии на положение и роль ново-возникшей церкви в эту четверть века, нужно иметь в виду тот фундаментальный факт, что уния, задуманная православным духовенством в 1590–1595 гг., и уния, осуществленная в 1595–1596 гг., очень различны⁷. Раскол православной общественности, совершившийся в октябре 1596 г. во время параллельных соборов в Бресте, был в значительной степени следствием обманутых ожиданий, а не враждебности к унии как таковой. Об этом же говорят и многочисленные попытки сближения униатов и православных в 1620–1640-е годы с целью заключения новой унии, которая внесла бы коррективы в акт подчинения Риму, провозглашенный в 1595–1596 гг.

Поэтому, в частности, мы не имеем оснований экстраполировать сведения о взглядах тех или иных сторонников унии в период до 1596 года на период после Брестских соборов. Запланированная программными документами православной стороны

уния не предполагала сколько-нибудь существенных перемен во внутренней жизни Киевской митрополии и, что особенно важно, была нацелена даже на противоположное – предохранение православных традиций от латинизации. Тот же реальный режим осуществления унии, который был выработан в Риме в 1595–1596 гг. и последовательно проводился в жизнь позднее, требовал кардинальной перестройки церковных институтов, пастырской деятельности, проповеди и пр. Православное духовенство – даже та его часть, которая последовала за Рагозой, Потием и Терлецким, – не было к этому готово. И наверно именно поэтому в первое десятилетие после провозглашения унии мы не замечаем следов сколько-нибудь активной борьбы за осуществление возложенных на униатов задач.

Более того, возникает впечатление, что среди перешедших под власть Рима владык первоначально царил растерянность. Известно, например, что 27 октября 1596 г. митрополит Рагоза и три униатских епископа были приняты папским легатом кардиналом Каэтани. В частности, униатские лидеры сказали о своем страхе перед перспективой тяжелых преследований со стороны противников унии и просили посредничества в поиске защиты у папы и у короля. Каэтани обещал обсудить с обоими этот вопрос и высказал пришедшим свое мнение о том, что борьба с унией прекратится после смерти Острожского⁸. 30 октября митрополит Рагоза и два оставшихся в Варшаве епископа (Григорий Загорский, Полоцкий архиепископ, и Кирилл Терлецкий) были приглашены на обед к кардиналу Каэтани. Во время встречи обсуждался и вопрос о состоянии христианских верований в Московской Руси, в чем выразился, по всей видимости, интерес легата и Римской курии к шансам распространения унии на русские территории. Митрополит и епископы были, видимо, озабочены совсем иным – угрозой «многочисленных выступлений населения их городов», которое недовольно заключенной с Римом унией⁹, в чем видны неуверенность и беспокойство перешедших под власть Рима иерархов по поводу перспектив унии в украинско-белорусских землях¹⁰.

О том, насколько серьезными были основания для сомнений в правильности предпринятой акции, говорит пример тех представителей высшего и среднего духовенства, которые в 1594–1595 гг. поддержали унию¹¹, а потом стали ее завзятыми противниками. Среди таковых были и два епископа: Львовский, Гедеон Балабан,

один из инициаторов унии и, как казалось до лета 1595 года, ее последовательный сторонник; и Перемышльский, Михаил Копыстенский, подписывавший прежде унионные документы.

Что касается епископов-униатов, то Кирилл Терлецкий после 1596 года, судя по тому, что известно сегодня¹², не предпринял ничего для успеха унии, хотя оставался Луцким епископом до смерти в 1607 году. Григорий Загорский¹³, секретарь митрополита Рагозы, поставленный в сентябре 1595 года в Полоцкие архиепископы с условием перейти под власть папы Римского¹⁴ и слышавший твердым сторонником унии¹⁵, по всей видимости впоследствии не проявил ожидавшегося рвения. Во всяком случае Иосафату Кунцевичу пришлось начинать борьбу за унию в Полоцкой епархии едва ли не с нуля¹⁶. Холмский епископ Дионисий Збруйский, чья личность и взгляды известны плохо, судя по протестации от 7 июля 1595 года¹⁷ главный смысл унии усматривал в преодолении внутренних беспорядков в православной церкви. О его деятельности в пользу унии после 1596 года пока ничего не известно. То же самое можно сказать и о преемнике Турово-Пинского епископа Леонтия Пелчицкого Ионе Гоголе, официально «поданном» на кафедру 22 сентября 1595 года¹⁸, но уже прежде подписывавшем документы о готовности православного духовенства к унии.

Митрополит Рагоза после 1596 года и до смерти в 1599 г. также не предпринял фактически ничего ради утверждения унии в украинско-белорусском обществе.

Единственным, как кажется, иерархом, который принимал начатое дело близко к сердцу, был Ипатий Потий¹⁹. Однако его взгляды на унию в период до поездки в Рим далеко не соответствовали тому, что понималось под унией католической стороной. Какое впечатление произвел на него реальный ход событий по возвращении православного посольства из Рима, мы пока не знаем. Но его деятельное и очень энергичное участие в борьбе за утверждение унии хорошо известно²⁰. Особенно показательны его усилия по созданию семинарии для подготовки униатского²¹ духовенства и попытки привлечь кармелитов для миссионерской работы среди православного населения²². Очень характерным эпизодом, отражающим отношение к унии со стороны поддерживавшего её духовенства²³, является конфликт Ипатия Потия с виленским православным и униатским духовенством. Следует об-

ратить внимание, что существом этого конфликта был протест униатского духовенства против «латинизации» унии, проводившейся митр. Потием. Конфронтацию митр. Потия с вышедшим из под его власти униатским духовенством правильно рассматривать не только как спор из-за власти в церкви, но и как выражение того, насколько неопределенными были представления духовенства о заключенной унии, ее условиях, перспективах, задачах. Равным образом видно, что пока еще не делалось принципиальных различий между унией и православием. Поэтому переходы из унии в православие и наоборот не рассматривались как перемена конфессии.

Преемник Потия на киевской митрополичьей кафедре — Иосиф Вельямин Рутский²⁴ — был человеком совсем иной формации, чем Потий. Он родился в 1574 г. в местечке Рута под Новгородком, в шляхетской кальвинистской семье, но был по каким-то причинам крещен православным священником и был назван Яном. Хотя генеалогия его семьи остается предметом споров, по всей видимости, никакого отношения к московским Вельяминовым Рутский не имел. Начальное образование Рутский получил дома, потом же учился в кальвинистских школах Несвижа и Вильно. Некоторое время он провел при дворе сначала Заславских, потом — Острожских. В 1590 г. он выехал для продолжения образования в иезуитскую коллегию в Прагу и там перешел в 1592 г. в католицизм. После этого образование было продолжено в Вюрцбурге и Риме, в Греческом Афанасиевском коллегиуме, где он вопреки правилам не хотел принимать даже восточную обрядность. Только личное вмешательство папы Климента VIII заставило Рутского это сделать. В 1603 г. — то есть после более чем двенадцатилетней учебы в западных католических центрах — Рутский приехал в Вильно. Вернувшись на родину, он не сразу нашел свое место среди деятелей униатской церкви. Отношение к нему Ипатия Потия первоначально было настороженным²⁵, потому, возможно, что Потий, сохраняя привязанность к православным традициям, видел в Рутском законченного «латинника». Однако постепенно он вместе с Ипатием Потием стал главным организатором новой церкви. Рутский принимал активное участие в религиозных диспутах, основал за свои деньги школу для детей, в 1605 г. был назначен первым ректором униатской семинарии в Вильно. В том же году он сопровождал как пере-

водчик папского посланца в Москву. Вернувшись в Вильно, он был послан Потием с визитом в Рим, где представил проект реформы православных монастырей. После возвращения из Рима в сентябре 1607 года Рутский стал монахом виленского монастыря Св. Троицы под именем Иосифа и ближайшим сотрудником митр. Ипатия Потия²⁶, а после его смерти – митрополитом. По инициативе Рутского была предпринята реформа монастырей по католическому образцу, придавшая бывшему православному монашеству совсем новый облик²⁷. Взгляды, религиозно-этническое и конфессиональное самосознание Рутского, его позиция по отдельным вопросам церковной жизни и взаимоотношений с православными и униатами пока не изучены.

Другим центральным персонажем в истории унии в первой половине XVII в. был, конечно, Иосафат Кунцевич²⁸. Его взгляды и деятельность в большей степени, чем в случае И. Рутского, оправдывают понимание униатства как второй, наряду с православием, «национальной» религии рутенов. В целом И. Кунцевич сохранял самосознание именно «русина», а в своих идеях и проповеди опирался и на византийско-славянскую церковно-учительную традицию²⁹. Характерно, что в одном из своих полемических сочинений, защищая унию, он обращается ко «всем станом народу нашего росийского»³⁰. Но в то же время после ознакомления с жизнью и наследием Иосафата Кунцевича трудно не согласиться с мнением П. Н. Жуковича, писавшего о сборнике неизданных сочинений Кунцевича: «Что же касается основного духа, проникающего книжку, то это дух самой искренней преданности римско-католическому учению. Совсем не знавший по-латыни русский униатский иеромонах из волыньских мещан является, по своим догматам и каноническим взглядам, латинником до мозга костей. Хотя он и читал русские летописи, все русское церковное прошлое закутано для его глаз густым римско-католическим туманом»³¹. Однако тот же П. Н. Жукович, сравнивая Мелетия Смотрицкого (писавшего в защиту православия по-польски) с Иосафатом Кунцевичем (писавшим в защиту унии «по-русски»), приходит к выводу, что «несмотря на полное усвоение римско-католического догматического вероучения, он сознавал себя еще русским, а не поляком. Славяно-русская церковная стихия, окружавшая и проникавшая униатского архиерея в его богослужебной практике, еще удерживала этого

представителя первого поколения наших униатов в составе русского, русейского народа»³².

Если взгляды и деятельность ведущих деятелей унии – И. Потия, И. Кунцевича и И. Рутского – хотя бы в некоторой степени известны, то представления других членов униатской иерархии и тем более рядового духовенства о задачах унии и ее роли в национальной жизни «русского народа» совершенно не изучены. Однако для таких деятелей унии, как Перемышльский епископ Афанасий Крупецкий³³, защита самобытных религиозно-национальных традиций украинско-белорусских земель никакого значения не имела. Крупецкий до возведения в епископский сан был мирянином, католиком по вероисповеданию и воспитанию, занимавшим одну из должностей в королевской канцелярии. Его выдвижению в епископы способствовал католический епископ Перемышля этих лет Станислав Сецинский. Только получив королевскую номинацию на перемышльскую кафедру, он принял монашеский постриг и новое имя – Афанасий. Против него активно выступило не только духовенство, но и шляхта Перемышльской епархии, выдвигая своим кандидатом в епископы Яна Хлопецкого-Сушку.

Как в первые годы унии сторонники объединения с Римом понимали место униатской церкви между католическим и православными мирами – то есть, в этническом плане, между поляками, с одной стороны, и остающимися «в схизме» греками и русскими, с другой?

Фактически, в этом вопросе заключено три компонента: взгляд униатов на греков, «Москву» и поляков.

Проще всего дело обстоит с греками. Именно этот аспект проблемы хорошо изучен³⁴ и вполне однозначно отражен в источниках: уния была нацелена на церковное обособление «Руси» от Константинополя, создание «национальной» церкви. Тут линия униатов была, конечно, много более последовательной, решительной и продуктивной, чем позиция православного лагеря, который пытался опереться как раз на греков в борьбе с унией. Яркое – как, впрочем, почти всё, что писал Ипатий Потий, – эта установка программы унии выражена в его ответе Мелетию Пигасу: «народ российский» (Rosyjski Narod) искал правды у греков, но не нашел, и тогда обратил взоры на Запад, потому что «вылитая на русскую пашню греческая ложь порождают только укус с тернием»³⁵. Острыми критическими отзывами о «греках»

и Константинопольском патриархате пересыпаны и многие другие полемические сочинения деятелей униатской церкви³⁶.

Что касается отношения к России, то многие сторонники унии все более отчетливо противопоставляли «Москву» – «Руси». Например, Ипатий Потий, объясняя в 1598 г., почему невозможно было привлечь Россию к унионным переговорам, восклицал: «Бо и хтожь не ведаеть, яко великое грубиянство, упоръ и забобны суть въ народе Московскомъ?!»³⁷. Хотя общность исторического прошлого и многих религиозных традиций «Москвы» и «Руси» воспринимается как нечто бесспорное Львом Кревзой и в сочинении Рутского «Sowita wina» (1621 г.), но в них не менее отчетливо проводится и мысль о различиях в церковной жизни двух стран³⁸. В сочинении И. Рутского «Русь», «русские» князья, летописцы, епископы и т. д. противопоставлены московским. Речь идет о «двух нациях»³⁹. Москва рассматривается как враг Речи Посполитой⁴⁰. Всё «русское» рассматривается как «наше», хотя сам географический объем понятия «Русь» и «русское» неустойчив. Л. Кревза в 1617 году, посвящая очень много внимания общим страницам в истории украинско-белорусского и русского православия, тем не менее ясно отличал «Русь здешнюю» («Rus tuteysza») – от Руси Московской⁴¹. В те же годы И. Кунцевич совершенно однозначно противопоставлял схизматиков-москвитян – русинам⁴².

Однако отложение от Константинополя и осознание существенных отличий украинско-белорусских земель от московских в том, что касается положения церкви и культуры общества, со всей остротой ставило другую проблему – проблему отношений с польским католицизмом и предохранения этнокультурной самобытности Украины и Белоруссии от латинизации и полонизации. После того, как во второй половине XVII века Украина и Белоруссия оказались окончательно поделенными на два религиозных лагеря, эта проблема стала, как хорошо известно, самой сложной для униатской церкви. «Латинизация» унии и полонизация униатской части украинско-белорусских земель вряд ли могут быть поставлены под сомнение. И именно поэтому следует подчеркнуть, что первоначальный замысел сторонников унии состоял как раз в противоположном – в стремлении предотвратить экспансию католицизма и польской культуры в восточных землях Речи Посполитой. Это достаточно ясно видно, например, из того, ка-

кие условия ставились православной стороной накануне поездки Ипатия Потия и Кирилла Терлецкого в Рим.

Согласно «артикулам», выдвинутым православной стороной 11 июня 1595 г.⁴³, переходы из унии в «латинство» должны быть запрещены (арт. 15), браки между «римлянами и Русью» не должны сопровождаться сменой вероисповедания (арт. 16); не должно допускать обращения православных храмов в костелы и следует отремонтировать попорченные церкви (арт. 25); отлученный от униатской церкви не должен приниматься в католическую и наоборот (арт. 30). Кроме того, догматическая и обрядовая специфика православия должна была быть сохранена едва ли не полностью: спор о *filioque* предлагалось разрешить на основе компромиссной формулы Флорентийского собора (исхождение Святого Духа «от Отца через сына»); учение о чистилище должно было быть объяснено православным католической стороной; брак священников и причастие под двумя видами сохранялись; все церковные праздники должны были праздноваться по старому календарю, обряды и церемонии должны были быть сохранены в неприкосновенности (артикулы 1–9). Гарантом сохранения религиозно-культурной самобытности украинско-белорусских земель должно было стать обновленное духовенство – сословно сильное, уравненное в правах с польским клиром, имеющее доступ в сенат и высшие судебные инстанции Речи Посполитой (арт. 20) и фактически независимое от католической иерархии и церковно-административного контроля Ватикана. Последнее обеспечивалось тем, что в артикулах оговаривались права собора в выдвижении кандидатов на епископские и митрополичью кафедры (арт. 10: собор предлагает четырех кандидатов, одного из которых утверждает по своему выбору король). Епископы должны были посвящаться митрополитом, а митрополит – получать благословение на эту должность от Рима только в том случае, если он выбран не из числа епископов, при том, что полученное благословение должно было бы быть подтверждено еще двумя православными епископами. При этом епископы должны были происходить непременно из «русского или грецкого народа» и «нашей религии».

К ущербу для развития национальных начал в униатской церкви артикулы, по сути дела, не были приняты во внимание католической стороной⁴⁴, и надежды на превращение унии в

преграду на пути латинизации и полонизации, как показал опыт XVII–XVIII вв., оказались чистой утопией.

Однако на рубеже XVI и XVII вв. ситуация оставалась ещё весьма неопределенной и первое поколение деятелей униатской церкви имело основания верить, что уния не только не нанесет ущерба «русскому народу», но и сохранит и приумножит его самобытные этнорелигиозные традиции. Самое ясное и яркое тому доказательство – сочинения и корреспонденция Ипатия Потия.

Уния для Потия – не самоцель и даже не шаг к восстановлению древнего единства христианских церквей, а прежде всего средство вывести «Русь» из церковно-религиозного кризиса, в котором она оказалась в XVI веке. Он с горечью и пафосом пишет о состоянии духовенства и религиозного просвещения в украинско-белорусских землях и призывает отнять у противников православия повод обвинять «Русь» в невежестве, темноте, отсутствии богатой книжной культуры и развитого школьного дела. Для этого нужно иметь «русские» переводы Св. Писания и патристики, отделить сочинения ортодоксальные от сомнительных, приобщить церковь и к произведениям западной патристики⁴⁵.

Следует специально подчеркнуть, что взгляд униата Потия на объединение церквей – иной, чем взгляд его современника иезуита Петра Скарги. Он стремится сохранить дистанцию, отделяющую православную церковь от католической, и далек от солидарности со Скаргой в восхищении последнего возможной религиозной унификацией мира. Суть различий – как раз в том, что И. Потю важно было (по крайней мере судя по публицистическим сочинениям и ранним, написанным до возвращения из Рима в 1596 г. письмам) сохранить для будущей униатской церкви автономию в отношениях с Римом и Польшей и религиозную специфику восточнохристианской традиции. В сочинениях и письмах Потия часто звучит утверждение, что все делаемое и проповедуемое им имеет одну цель – служение «своей Руси»⁴⁶, которая имплицитно противопоставляется как «чужим» – Польше и Риму. Так, опровергая протестантское учение о папе как антихристе, поддержанное в украинско-белорусских землях Стефаном Зизанием, Потий подчеркивает, что вовсе не стремится защитить папу от нападков (для этого у католиков есть, мол, свои ученые), но радуется за «свою Русь», которая соблазняется этим еретическим мнением⁴⁷.

Даже тогда, когда Потий касается центрального пункта взаимоотношений православных и католиков – роли и статуса пап во вселенской церкви, он уклоняется от обсуждения этой темы, заявив, что есть много ученых, которые лучше него представят отношения пап с другими патриархами, епископами, архиепископами, синодами, царями и князьями. Суждение самого Потия сводится к тому, что папы стоят не выше Бога, святых и других пап⁴⁸.

Здесь можно увидеть даже завуалированную полемику со Скаргой, который, в духе Беллармина и всего посттридентского католицизма, придерживался совсем иного взгляда на папу⁴⁹.

Таким образом, противопоставление Руси и ее церковно-религиозных традиций как вполне полноценных – Западу и «латинству» – зафиксировано в сочинениях Потия весьма определенно.

Та же линия проводится в корреспонденции И. Потия. Очень важным в этом отношении является его письмо к митрополиту М. Рагозе от 26 января 1595 г.⁵⁰ В нем Потий рассказывает о встречах между ним, Терлецким и Мацеевским в Торчине в декабре 1594 г. Мацеевский, по словам Потия, заверял, что традиции православия после унии останутся в неприкосновенности («без образы сумненья и веры наше»), что католики окажут поддержку православным в преодолении кризиса их церкви, посодействуют получению епископами мест в сенате и передаче владений Киево-Печерского монастыря митрополиту. На совместном соборе православных и католиков будут выработаны такие условия унии, чтобы «православные цело zostали» как «зъ строны веры яко и церемоней». В письме Потия – наряду с хорошо известными и постоянно повторяемыми сетованиями об отсутствии единоначалия, дисциплины и порядка в православной церкви – звучит и иной мотив, обыкновенно не замечаемый (или замалчиваемый) историками унии: Потий, отвечая Б. Мацеевскому, говорил, что православные терпят обиды не только от своих, но и «от них самых», то есть от католиков. Следовательно, уния должна была защитить местные церковные традиции и порядки от нападков католиков. Конечно, можно предположить, что Потий вводил в заблуждение М. Рагозу, выдавая желаемое за действительное. Но в этом, как и в других подобных случаях, не следует проецировать на период до 1596 г. то, что известно о Потие и его взглядах в годы после Брестского собора. Вся история подготовки унии

православными показывает, насколько глубокими были колебания таких людей, как Потий, и насколько первоначальные надежды на унию как на средство укрепить церковь «нашей Руси» отличались от того, что было получено после ее провозглашения.

Для понимания позиции Потия не менее важны и его письма к Константину Острожскому. Два из них, имеющих принципиальное значение, написаны почти одновременно: 17 и 25 марта 1595 г. Во-первых, как и в письме к Рагозе, Потий исходит из того, что подготовка унии не предполагает официального посольства к католикам и что решения одних православных епископов для заключения унии совершенно не достаточно. Напротив, только церковный собор и общее мнение «всеи братии нашей молодшеи, ровных слугъ в церкви божеи и иншого христианства» могут привести к унии⁵¹. Во-вторых, унию нужно совершить не иначе, как только «зоставши вцале, а только некоторыхъ речей поправивши, въ чомъ большей упору, анижли истинны держимося». О том же Потий говорил двумя месяцами раньше митрополиту Рагозе⁵². В-третьих, уния видится Потию как средство защитить православие от натиска протестантов и притеснений католиков. Православные живут, по его словам, как «калеки посреди волков»⁵³, терпят «утяженье... въ некоторыхъ местахъ», сталкиваются с запретом отправлять свои церемонии и в результате отпадают от православия «не по одному, але громадами, видечи нашу непотужность». Потий резко негативно отзывался о протестантах и антиринитариях, показывая лишний раз, насколько важной частью унионной программы была борьба с «ересями». Кроме того, в письме Острожскому – в отличие от более поздних своих высказываний – Потий весьма скептически оценивает достижения католиков в переустройстве церковной жизни: не только у нас, пишет он, но и у них нет ни порядка, ни хороших школ («науки»)⁵⁴.

Еще одно письмо Потия к Острожскому (от 16 июня 1595 г.) доказывает, что Потий рассматривал выработанные в июне 1595 г. условия унии как отвечающие его прежним замыслам.

Католики для Потия – по-прежнему «противники», но их опыт оздоровления церкви необходимо использовать, ибо «намъ барзо малый ратунокъ отъ восточниковъ нашихъ томъ въ письме яко и въ наукахъ церкви божей потребныхъ». Уния, соответственно, предпринимается для укрепления церкви, а Потий участвует в ее подготовке не ради «куска марное роскоши альбо для

пожытку сего светного, который яко тень мимо идет», а во исполнение пастырских обязанностей. Заключение же унии приемлемо именно потому, что она не вводит ничего «противного вере и церкви нашей», осуществляется «без нарушения веры и религии нашей». Принятые «артикулы», по мнению Потия, и являются гарантией неприкосновенности православных традиций, ибо содержат единственное нововведение, а именно согласие на частичное принятие нового календаря. В целом же, «мало не все въ рукахъ своихъ маемъ», заявляет Потий не без воодушевления, и именно в этом состоит, видимо, причина его решимости бороться до конца за провозглашение унии⁵⁵.

Даже после Брестского собора (в послании князю Константину Острожскому от 3 июня 1598 г.), когда стало ясно, что уния состоялась отнюдь не в том виде, в каком она была задумана православными, Потий подчеркивал, что ее предназначение — обеспечить взаимное уважение «Русина» и «Рымлянина»: «яко Русинъ Рымляниномъ, такъ и Рымлянинъ Русиномъ гордити и сторонитисе и одинъ другому злоречити, ани на знакъ взгарды въ стопы плевати не можетъ (чого передъ тымъ и теперъ одъ некоторыхъ незбожныхъ и безумныхъ людей полно бывало)»⁵⁶.

В том же послании Потий утверждал (хотя трудно сказать, вполне ли чистосердечно), что уния гарантировала укрепление «вольностей» «русской церкви»: «привилея господарей наших королей Полских, на вольности духовенству и церквамъ нашимъ здавна наданые а недбалостью нашихъ же залеглые, черезъ тую единость утвердили, и [вольности, въ нихъ духовенству нашему наданые,] одновили есмо; покой, черезъ такъ долгий часть занеханыи, иле зъ насъ быти могло, церкъвамъ светымъ прывернули есмо»⁵⁷. Кроме того, огромное значение в публицистике Потия приписывается культурной роли Брестской унии, которая должна была дать «милой Руси» учителей, обеспечить подъем просвещения и образования⁵⁸.

Итак, если верить высказываниям Ипатия Потия и его последователей — а основания к этому есть, — уния мыслилась ими как опора для осуществления церковных реформ, которые, однако, не должны никак нарушить целостности православных традиций, и как средство защитить православие от натиска, с одной стороны, католицизма, с другой — протестантизма. По сути это была программа укрепления национальной церкви. Есть все ос-

нования согласиться с И. Крайцаром в том, что Потий (по крайней мере, в период до 1596 г.) видел в унии средство «вернуться к русской старине»⁵⁹.

Вопрос об эволюции взглядов Потия после 1596 года и его деятельности как униатского митрополита в 1599–1613 гг. нуждается в специальном изучении. В частности, еще предстоит выяснить, насколько активным было участие Потия в написании «Антирризиса»⁶⁰, полемического сочинения, послужившего ответом на «Апокрисис» Христофора Филалета (М. Броневского)⁶¹.

«Антирризис» посвящен в большей части защите правомерности Брестского униатского собора и самой унии. Авторы отстаивают представление об унии как о решении, призванном вывести православную церковь из кризиса и одновременно обеспечить религиозный мир и согласие в Речи Посполитой. Соответственно, резкой критике подвергаются константинопольские патриархи, доказывається тезис о пронизывающей многие эпохи близости католиков и православных в Речи Посполитой, о признании киевскими митрополитами после Флорентийского собора римской юрисдикции, о том, что условия Брестской унии ни в чем не нарушают традиций православной церкви и т. д. Один из ведущих мотивов сочинения – необходимость объединения с католиками ради совместной борьбы с протестантизмом и другими «ересями». Уния рассматривается и как путь преодоления «аномалий» в устройстве православной церкви – прежде всего униженного положения духовенства, обычая допускать мирян к широкому участию в управлении церковью и к выборам иерархов. Вопреки очевидной истине, авторы «Антирризиса» утверждали, что «на сыноде Берестейском повторе то ствердили, за чим до папежа посылали»⁶² и заявляли о полном согласии с постановлениями Тридентского собора⁶³. Сопrotивление провозглашенной унии рассматривается как бунт против принятых в Речи Посполитой законов. Уния трактуется как событие, несущее много благ «русскому народу» и ни в чем не нарушающее его прав. В целом, в «Антирризисе» были намечены все основные линии, по которым в дальнейшем велась полемика между православными и униатами. Однако во многих случаях брань и проклятия в адрес «еретика-арианина» Филалета (Броневского) явно прикрывают желание замолчать некоторые наиболее трудные для критики положения противников унии. Часто содержание «Антирризиса» вовсе не

симметрично содержанию «Апокрисиса», и в этом тоже выявляется черта, присущая позднейшей полемике вокруг Брестской унии: вести дебаты, не слушая друг друга или исходя из изначально несовместимых посылок (например, признания или непризнания старшинства папы среди других патриархов).

С годами полемика приобретала всё более и более ученый характер и касалась уже не только Брестского собора и унии как таковой, но и широкого круга богословских и церковно-исторических вопросов, суждение о которых могло быть уделом только немногих высокообразованных клириков. Тем не менее и в таких эрудитских сочинениях отражались представления о роли унии в развитии украинско-белорусского общества. Православным памятником такого рода стала «Палинодия» Захарии Копыстенского⁶⁴, а униатским – «Защита церковного единства» Льва Крвзы⁶⁵, опубликованная в 1617 году.

Л. Крвза, призывая православных «объединиться со своими братьями», главной целью совместных усилий считал «укрепление, разъяснение и умножение прав и вольностей наших, как религиозных так и светских», используя то, что король, сенат и «вся республика» готовы пойти навстречу⁶⁶. При этом он утверждал, что и большинство противников унии поддерживают самую идею объединения «русской церкви» с католической, осуждая лишь методы, какими уния была осуществлена⁶⁷. Как и Ипатий Потий, Крвза ожидал от унии оздоровления внутрицерковной жизни в Киевской митрополии⁶⁸, предохранения её от дальнейшего распространения ересей⁶⁹. Одно из главных преимуществ унии он видел в том, что униатское духовенство не зависит от светских господ, признавая только короля патроном церкви⁷⁰. Поэтому именно уния способна свести на нет право частного патроната, которое нанесло так много ущерба православной церкви⁷¹. Другая выгода унии – возможность быстро повысить образовательный и моральный уровень духовенства, опираясь на помощь и пример католического духовенства, в частности, иезуитов⁷². При этом в книге Крвзы встречаются фрагменты, в которых видно явное желание сохранить дистанцию между униатской и католической церквями. Для него, как и для многих других деятелей унии первого-второго поколений, эта потребность оставалась одной из наиболее насущных.

Укреплению и дальнейшему развитию национально-религиозной самобытности в условиях унии с Римом и сближения с поль-

ским католицизмом служило сохранение в церковной жизни униатов византийско-славянской учительной и обрядовой традиции. Восточнохристианское наследие долгое время оставалось важной опорой в проповеди, развитии теологической мысли, в философствовании. А. Савич утверждал, что хотя Терлецкий и Потий склонились перед папой, это «совсем не означало победы латинской культуры над греческой»⁷³. Насколько это справедливо? Долго ли собственно православные традиции сохранялись в религиозной культуре униатской церкви? Уступали ли они место именно латинской культуре, или образовали вместе с ней сплав, который служил выражению национальной идентичности украинцев и белорусов? Не была ли сама первоначальная программа унии попыткой, пусть не вполне осознанной, к синтезу двух религиозно-культурных традиций? Все эти вопросы постоянно дебатуются историками и не-историками, но чаще всего, увы, без предварительного конкретно-исторического систематического изучения источников⁷⁴. Поэтому и в этом случае сегодня еще рано формулировать сколько бы то ни было определенные выводы и приходится ограничиться отдельными замечаниями.

К. В. Харлампович отметил, что ученые униаты-василиане стремились поддержать знания греческого языка в своей среде, хотя им этого не удалось. Он же констатировал, что в обучении религии педагогические принципы, приемы и пособия долгое время оставались православными. Используемый катехизис не был католическим; он был написан П. Аркудием. Хотя церковнославянский язык был практически забыт в униатской церкви к XVIII в., «русская мова» (то есть украинско-белорусский язык) развивалась очень успешно⁷⁵.

Если же мы обратимся к полемическим и проповедническим сочинениям униатов (по крайней мере, их первого поколения), то увидим, что византийско-славянская церковно-учительная и историческая традиция занимает главное место в том фонде идей и памятников, на который они опирались. Так, Потий в своих публицистических сочинениях даже специально подчеркивал, что опирается только на византийских отцов церкви, намеренно не обращаясь к западным авторитетам. В ответе Мелетию Пигасу Потий ссылается прежде всего на Василия Великого, Иоанна Златоуста, Афанасия Александрийского, Григория Богослова, Кирилла Александрийского, Епифания Кипрского, Феофилакта Болгарского⁷⁶.

Сочинение Льва Кревзы «Защита унии» переполнено ссылками именно на православные церковные авторитеты: Иоанна Златоуста, Василия Великого, Иоанна Дамаскина, Феофилакта Болгарского, Ефрема Сирина, Кирилла Иерусалимского и т. д. Иосафат Кунцевич перечитывал и переписывал византийско-славянские православные сочинения и сделал полный список «Предания» и «Устава» Нила Сорского⁷⁷. Можно было бы привести немало и иных аналогичных примеров.

Религиозный конфликт в отражении униатской публицистики после 1620 года.

Раскол украинско-белорусского общества на два конфессиональных лагеря (не считая протестантов и католиков), ставший очевидным и непреодолимым после восстановления православной иерархии патриархом Феофаном в 1620 г., сделал проблему этно-национального самоопределения униатской церкви чрезвычайно драматичной. И. Потий еще мог ощущать себя вождем, хотя и не всеми понятым, всего «российского народа»⁷⁸. Положение следующего поколения деятелей униатской церкви оказалось много более сложным.

Это касается, в частности, Иосифа Велямина Рутского. Всем своим воспитанием и образованием он принадлежал, в отличие от Потия и Кунцевича, западнохристианскому миру. Хотя, как подчеркивает М. Шегда, Рутский призывал, «чтобы Русь не уничтожила Русь»⁷⁹, это была позиция человека, обремененного громадной ответственностью, но подходящего к решению стоящих перед ним задач как бы извне, руководствуясь не столько интересами, нуждами и болями «русского народа», сколько идеями монолитной и могущественной церкви. То, что на сегодняшний день известно о Рутском, достаточно однозначно рисует этого «Атласа унии» (слова папы Урбана VIII) ревностным, убежденным и последовательным сторонником католического универсализма. Однако его прагматизм и, видимо, вполне искренняя вера в возможность преодоления противоречий между христианскими церквами предохраняли его от фанатизма.

По всей видимости, именно Рутский был автором сочинения «Двойная вина» («Sowita wina») ⁸⁰, изданного в Вильно в 1621 году ⁸¹ в ответ на православное сочинение «Verificatia niewinności» ⁸², приписываемое М. Смотрицкому.

В этом сочинении Рутский отстаивает претензии униатской церкви и отвергает поставленную в 1620 году патриархом Феофаном иерархию, ссылаясь прежде всего на законы Речи Посполитой и право королевского патроната в отношении православной церкви.

Сам термин «униаты», бранный в устах православных полемистов, имеет в восприятии Рутского положительный смысл. «Мы с благодарностью принимаем от вас это слово. И вслед за тем говорим, что схизма по природе своей противна унии. Уния с нами, а схизма – с вами»⁸³. Однако уния с Римом никак не означает разрыва с «русскими», «греческими» религиозными традициями. «Вероотступничество не может быть нам приписано, поскольку мы всегда публично и частным образом заявляем, что признаем святые вселенские и поместные соборы, следуем учению греческих святых отцов и веруем так, как они учили», предавая проклятию тех, «кто не верует так, как [научили] святые отцы, которых наша русская церковь называет учителями, то есть Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст»⁸⁴.

В чем же в этом случае состоит связь униатов с Римом и католической церковью? Рутский отвечает на этот вопрос формулой «имя нам – христиане, а прозвище – католики»⁸⁵. Подчинение папе Римскому не означает отказа от «греческой религии» – так же, как выход Москвы, Сербии и Болгарии из-под юрисдикции Константинополя не означает отвержения «греческой веры» («nabożenstwa Graeckiego»). «Подчиняться вселенскому пастырю, поставленному Христом Господом, не есть что-то, относящееся к той или иной религии или отделяющее одну религию от другой; это такое положение вероучения [**artykuł wiary**], какое должны исповедовать все люди христианской религии – не только римской, но и греческой, халдейской, армянской, сирийской, абиссинской», которые отличны друг от друга⁸⁶. «Подчиняться тому или иному поместному [*partykularny*] пастырю» следует лишь до тех пор, пока он не вышел из-под власти «вселенского» пастыря⁸⁷. Возникающие при таком ходе аргументации очевидные противоречия Рутский снимает при помощи различения понятий «вера» и «религия». Последняя приравнивается к «богослужению», «церемониям», «обряду». Вера же – это то, что касается внутреннего существа христианства и связанных с ним «других добродетелей». А религия есть внешняя сторона богопочитания («*chwaly Bożej*»). Поэтому «мы, униаты, вполне придерживаемся

греческой религии, применяя в богослужении тот же язык, те же облачения и те же книги, что и вы». Исходя из противопоставления «религии» и «веры», то есть фактически обряда и вероучения (догматика и «другие добродетели»), Рутский провозглашает, что именно униаты являются и католиками, и носителями «греческой религии», в отличие от православных, которые не по праву называют себя людьми «греческой католической веры»⁸⁸. Только униаты, заключает Рутский, могут так называться, ибо они придерживаются «католического исповедания и вполне греческой веры»⁸⁹.

Схоластическое построение Рутского и заключенные в нем противоречия обнаруживают, в насколько запутанной ситуации оказались униатские богословы и насколько после Брестской унии усложнилось соотношение между конфессиональным и этническим в сознании элит украинско-белорусского общества. Мучительность и неразрешимость этих противоречий очень хорошо показана в книге Д. Фрика о Мелетии Смотрицком⁹⁰. При этом вполне очевидно, что униатам было много сложнее, чем православным, выстраивать связь между их конфессией, этнической принадлежностью и религиозно-культурными традициями. И в сущности, ни одному из униатских полемистов конца XVI – первой половины XVII века сделать этого не удалось.

«Двойная вина» Рутского признает нарастание драматического взаимного непонимания «между нами, людьми одного народа и [одной] религии»⁹¹ и считает невозможным их преодолеть в сеймовых и судебных спорах. Путь к примирению он видел в созыве общего собора православных и униатов, то есть фактически в возвращении к тому унионному сценарию, который еще в начале 1590-х годов выдвигали православные сторонники унии, в том числе и те, кто позднее стали ее последовательными противниками.

Одновременно с «Двойной виной» в Вильно было издано и другое сочинение в защиту унии и униатской церкви – «Послание к монахам Свято-Духова виленского монастыря»⁹². Вопрос о том, кто представляет «русский народ», православные или униаты, и в чем состоят его религиозные права, – один из центральных в этом сочинении. Авторы-униаты претендуют на то, что именно они, а не И. Борецкий, М. Смотрицкий и другие вожди православного лагеря, представляют «русский народ»⁹³. При этом под народом, а точнее «нацией»⁹⁴, понимается шляхта, которая, по заявлению ав-

торов, вовсе не «единокровна» с «плебсом» и «хлопством»⁹⁵. Казаков они называют «воинским людом» («*lud rycerski*»), противопоставляя их, таким образом, «русскому народу» – шляхте и не признавая их права вмешиваться в религиозные вопросы⁹⁶. Выступления же казаков против унии – не что иное, как бунт, на который казачество спровоцировано православным духовенством⁹⁷. В целом, борьба с унией, восстановление православной иерархии рассматриваются в этом сочинении прежде всего с легалистской точки зрения – как грубое нарушение законов Речи-Посполитой, вызов королевской власти, преступное самоволие, ставшее возможным из-за военно-политических трудностей, переживаемых Речью Посполитой. Православное духовенство обвинено в амбициозности, тщеславии, властолюбии; ему приписан «*appetitus immoderatus et inordinatus*»⁹⁸. Иными словами, брань, прикрытая флером латинских цитат, превалирует в этом сочинении над аргументацией. Уже из этого одного видна острота противоречий, порожденных Брестской унией.

Православные ответили на «Двойную вину» сочинением «Защита верификации»⁹⁹, на что последовал ответ униатов под названием «Проверка защиты»¹⁰⁰.

В этом сочинении не заметно, как и следовало ожидать, ни малейшего роста взаимопонимания между униатами и православными. Автор настаивает на незаконности восстановления православной иерархии, осуществленного вопреки королевскому праву патроната¹⁰¹, снова доказывает, что миряне не имеют права решать церковно-религиозные вопросы¹⁰², настаивает на примате папской власти в христианской церкви и в целом исходит из сугубо конфессионального подхода.

Вслед за тремя названными сочинениями униатов была опубликована книга настоятеля Свято-Троицкого униатского монастыря в Вильно Анастасия Селявы под названием «Антеленхус»¹⁰³, цель которой – ответить на православный «Эленхус»¹⁰⁴. В этом произведении много места отводится обоснованию примата папской власти в христианской церкви¹⁰⁵ и вопросу о *filioque*¹⁰⁶, о Флорентийском соборе, правилах монашеской жизни, распространению ересей и протестантских веяний в православной среде и т. д. А из вопросов, имеющих непосредственное отношение к восстановлению православной иерархии в 1620 году, затрагивается только тема казачества. Тут Селява категорически отрицает право казаков как бы то

гивается только тема казачества. Тут Селява категорически отрицает право казаков как бы то ни было вмешиваться в споры между униатами и православными. Он называет казаков «рыцарскими людьми», имеющими большие военные заслуги перед «милой отчизной», но прямо заявляет, что судить о церковных противоречиях – не их дело¹⁰⁷. Православные обвинены в «ядовитом наступлении» на унию и во всех конфликтах и столкновениях, которыми она сопровождалась и сопровождается.

Однако * и в этих сочинениях, более острых по тону, чем «Двойная вина», звучит определенная нота беспокойства по поводу последствий, которые может принести «русскому» народу его раскол на две части. В заключительном разделе своего сочинения автор «Проверки защиты» обращается к православным с предложением об организации дискуссии для обсуждения представителями двух церквей спорных догматических вопросов¹⁰⁸. Одним из важных аргументов в пользу такой дискуссии служит для автора ссылка на то, что в случае неудачи таких переговоров обе части «русского» народа ждет трагическая судьба. Обращаясь к православным, автор «Проверки» писал, что те своими выступлениями против унии приведут к упадку общий дом православных и униатов, «а мы одни, как бы ни хотели, не сможем его предотвратить»¹⁰⁹. Обращением к православным с предложением о встрече для обсуждения спорных вопросов как единственном возможном способе поисков «соединения»¹¹⁰ завершается и «Антеленхус».

Важный материал об особенностях сознания верхушки униатского духовенства содержит так называемый «мемориал Рутского» – записка, отправленная митрополитом Рутским в Рим в 1624 г.¹¹¹ В ней речь шла о проблемах, вставших к этому времени перед униатской церковью. Обращает на себя внимание острая реакция Рутского на предложения польских католиков отказаться от своего особого обряда и принять обряд латинский. Существенно при этом, что он отстаивает прежде всего такую особенность «своего» обряда, как совершение богослужения на славянском языке, апеллируя в этой связи к решениям римских пап IX века, одобрявших славянскую литургию Кирилла и Мефодия¹¹². Особый обряд выступает здесь явно как один из признаков особой национальной церкви, хотя Рутский убежден и стремится убе-

* Четыре нижеследующих абзаца написаны Б. Н. Флорей.

должно быть отмечено прослеживаемое в ряде мест «меморандума» сопоставление и противопоставление понятий «Latinus» и «Ruthenus». Такое сопоставление и противопоставление возникает под пером Рутского, когда он затрагивает вопрос о получившем развитие уже в первой половине XVII в. процессе перехода украинско-белорусской шляхты непосредственно в католицизм. Говоря о переходе в католицизм знатных «русских», воспитанных в латинских школах, Рутский восклицал: после этого «кто из дворянства останется среди Рутенов». И далее он приводит воображаемые слова схизматиков, обращенные к новообращенным латинянам: «Что у вас общего с Рутенами?»¹¹³. В этих высказываниях Рутского в записке, направленной в Рим, явно проявилось стихийное, но тем более прочное убеждение о связи между сменой обряда и сменой этнической принадлежности. Человек, принявший латинский обряд, оказывался утраченным не только для униатской церкви, но и для «русского» народа. Именно такой способ понимания происходивших перемен позволяет вполне понять, почему И. Рутский так настойчиво добивался в Риме запрета униатам переходить в «латинскую» церковь¹¹⁴.

Подобный образ мыслей был характерен не только для Рутского. А. Селява в своем «Антеленхусе», возлагая на православных ответственность за раскол «русского» народа после Брестской унии, видел одно из главных пагубных последствий этого раскола в переходе «русской шляхты» в католицизм, «так что теперь со свечой приходится искать шляхтича Русина, не говоря уж о сенаторе»¹¹⁵. И здесь очевидно отождествление смены обряда с изменением этнической принадлежности.

Значение подобных высказываний оказывается тем более значительным, что из приведенных выше свидетельств униатских полемических сочинений определенно следует, что православных, сохранивших верность своему традиционному вероучению, верхи униатского духовенства рассматривали как часть «русского» народа и восстановление связи с нею с течением времени стало восприниматься в этой среде как все более актуальная задача. Таким образом, в восприятии униатов православные шляхтичи, принявшие латинский обряд, оказывались психологически более далекими, чем те же шляхтичи, сохранившие верность православию¹¹⁶ – очевидное свидетельство глубокой внутренней противоречивости сознания униатов в первой половине XVII в.

В целом, видно, что униатам было много труднее, чем православным, найти адекватные формы и формулы для выражения «русского» этноконфессионального самосознания. Логика религиозной программы Брестской унии, тот статус, который заняла униатская церковь в католическом мире, а униатское духовенство – рядом с польским католическим духовенством, все это вело к растворению религиозно-культурной и этнической идентичности «униатской Руси» в польском католицизме, к превращению ее в региональный вариант «латинской» культуры Речи Посполитой, хотя восточнохристианские традиции долгое время сохраняли большое значение для униатов. Уния, задумывавшаяся православной стороной как экуменическое примирение с Римом и инструмент в осуществлении внутренних реформ в Киевской митрополии, как путь к созданию «национальной» церкви оказывалась всё более и более механизмом осуществления католического универсализма, который в условиях Речи Посполитой XVII в. не мог вылиться ни во что иное, кроме «латинизации» и, соответственно, полонизации украинско-белорусской культуры.

Отсюда возникновение в сознании униатов первой половины XVII в. глубокого противоречия между национальным, связь с которым первое поколение униатов живо ощущало, и конфессиональным, которое неизбежно выступало на первый план в условиях торжествующей в Польше и Восточной Европе Контрреформации и католической Реформы. О том, как униатская иерархия пыталась разрешить это противоречие, речь пойдет в следующем разделе работы.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Frick D. A. Meletij Smotryckij. Cambridge, 1995.

² Обзоры полемики униатов с православными не раз делались в научной литературе, а отдельные произведения подвергались тщательному анализу, однако чаще всего внимание исследователей концентрировалось на православных памятниках и не на тех вопросах, которые нас интересуют. См.: *Завитневич В. З.* «Палинодия» Захарии Копыстенского и её место в истории западнорусской полемики XVI и XVII вв. Варшава, 1883; *Архангельский А. С.* Очерки из истории западнорусской литературы XVI–XVII вв. Борьба с католичеством и западнорусская

литература конца XVI – первой половины XVII в. М., 1888, ч. 1–2; *Brückner A.* Spory o unię w dawnej literaturze // *Kwartalnik historyczny*, III (1896), s. 578–644; *Grabowski T.* Z dziejów literatury unicko-prawosławnej w Polsce. 1630–1700. Poznań, 1922; *Martel A.* La langue polonaise dans les pays ruthènes. Lille, 1938 (Travaux et mémoires de l'Université de Lille. Nouvelle série: droit et lettres. N 20); *Яременко П. К.* «Перестрога» – український антиуніатський памфлет початку XVII ст. Київ, 1963; *Яременко П. К.* Український письменник-полеміст Христофор Филалет и його «Апокрисис». Львів, 1964; *Ševčenko I.* Religious Polemical Literature in the Ukrainian and Belarusian Lands in the 16th and 17th Centuries // *Journal of Ukrainian Studies*, 17 (Summer-Winter 1992), N 1–2, p. 45–58; *Грушевський М. С.* Історія української літератури. Київ, 1995, т. 6. (Київська бібліотека давнього українського письменства. Студії, т. 1). Синхронистическую таблицю (далеко, однако, не исчерпывающую) православной и латино-униатской полемической письменности XVI–XVIII вв. составил М. С. Возняк (*Возняк М. С.* Історія української літератури. Т. 2. Вікі XVI–XVIII. Львів 1921, ч. 1, с. 356–376). Сводку сведений о сочинениях и письмах главных деятелей унии см.: *Ozorowski E.* Ekleziologia unicka w Polsce w latach 1596–1720 // *Wiadomości kościelne Archidiecezji w Białymstoku*. IV (1978), N 4, s. 51–112; V (1979), N 1, s. 47–106.

³ См.: *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590–1600)* / Ed. A. G. Welykyj. Romae, 1970 (далее: DUB); *Epistolae Josephi Velamin Rutskyj, metropolitae Kioviensis catholici (1613–1637)* / Ed. T. T. Haluscynskij, A. G. Welykyj. Romae, 1956; *Epistolae metropolitaram Kioviensium Catholicorum Raphaelis Korsak, Antonii Sielava, Gabrielis Kolenda (1637–1674)* / Ed. A. Welykyj. Romae, 1956; *Litterae Basilianorum in terris Ucrainae et Bielarusjae. Vol. 1. 1601–1730* / Ed. A. Welykyj. Romae, 1979; *Litterae episcoporum historiam Ucrainae illustrantes (1600–1900)* / Vol. 1: 1600–1640. Ed. A. Welykyj. Romae, 1972; Vol. II. 1641–1664 / Ed. A. Welykyj. Romae, 1973.

⁴ Например, проповеди Ипатия Потия: *Pociey H.* Kazania i homilie... od Niedzieli przedpustnej do Niedzieli i Poniedziałku zesłania Ducha Świętego. Supraśl, 1714. В большинстве своем памятники такого рода пока не изучены, многие даже не описаны.

⁵ Наиболее известны жития И. Кунцевича и М. Смотрицкого, составленные Я. Сушей: *Susza J.* Cursus vitae et certamen martyrii V. J. Kunczewicii. Romae, 1665 (reed.: Parisiis, 1865. Ed. J. Martinov; есть перевод жития Смотрицкого на украинский язык: *Суша Я.* Життя Ме-

летия Смотрицького. / Пер. Б. Курилас. Йорктон, 1965); *Susza J. Saulus et Paulus ruthenae unionis sanguine B. Josaphat transformatus sive Meletius Smotriscius* / Ed. J. Martynov. Bruxelles, 1864.

⁶ См. например, книгу М. Пидлипчак-Маерович, посвященную книгоизданию василианских монастырей: *Pidlypczak-Majerowicz M. Bazylianie w Koronie i Litwie. Szkoły i książki w działalności zakonu*. Warszawa; Wrocław, 1986.

⁷ См.: *Дмитрієв М. В.* Конфликт двух программ церковной унии в начале 90-х годов XVI века // Другий міжнародний конгрес україністів. Львів, 22–28 серпня 1993 р. Доповіді і повідомлення. Історія. Львів, 1994, ч. 1, с. 58–62; *Дмитрієв М.* Концепції унії в церковних і державних колах Речі Посполитої кінця XVI ст. // Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління. / Під ред. Б. Гудзяка. Львів, 1995, с. 39–73; *Дмитрієв М. В.* Генезис Брестской унии 1596 года // Очерки по истории Украины. М., 1993, вып. 1, с. 46–69.

⁸ См.: *Halecki O.* From Florence to Brest (1439–1596). Hamden 1968, p. 393–395.

⁹ «dopoї dissero, che dubitavano assai di havere molte persecutioni dalli popoli delle loro città» (DUB. N 244. P. 382 (записи сопровождавшего Казтани П. Муканти).

¹⁰ Характерно в этом отношении и письмо митрополита Рагозы от 20 (10) октября 1596 года к новогрудскому воеводе Федору Скумину-Тышкевичу, второму после Острожского авторитету среди православной светской знати (Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою Комиссиею (далее: АЗР). СПб., 1851, т. VI, № 110, с. 149–151).

¹¹ См. например, список представителей духовенства, поддержавших обращение к папе на Львовском соборе в январе 1595 года (АЗР, т. 4, № 58, с. 85; DUB, N 22, p. 44).

¹² См.: *Левуцкий О.* Кирилл Терлецкий, епископ Луцкий и Острожский // Памятники русской старины в западных губерниях. СПб., 1885, т. VIII, с. 308–341.

¹³ О нем см.: *Halecki O.* Op. cit., p. 279–280.

¹⁴ АЗР, т. 4, № 86, с. 118–119.

¹⁵ «Ante dies aliquot datus est Polociae nostrae Vladicatus, similis animi viro et iam animo cum Ecclesia coniuncto» (Listy Ks. Piotra Skargi. 1566–1620. Wyd. J. Sygański. Kraków, 1912, N 124, s. 260 (письмо П. Скарги к генералу ордена иезуитов К. Аквавиве от 27 сентября 1595).

¹⁶ См.: *Макарий (Булгаков)*, митрополит. История Русской церкви. СПб., 1879, кн. 1, т. X, с. 457–458.

¹⁷ Акты, издаваемые Виленскою Археографическою комиссиею. Т. XIX. Вильно, 1892, № 21, с. 366–367.

¹⁸ АЗР, т. 4, № 85, с. 118.

¹⁹ Об Ипатии Потие см.: *Левицкий О.* Ипатий Потий, киевский униатский митрополит // Памятники русской старины в западных губерниях. Т. VIII. СПб., 1885, с. 342–374; *Трипольский Н.* Униатский митрополит Ипатий Поцей и его проповедническая деятельность. Киев, 1878, с. 4–65; *Dzięgielewski J.* Pocię I. // *Polski słownik biograficzny*. Т. XXVII/1, zeszyt 112. Wrocław, 1982, s. 28–34; Попытку обобщить все известные на сегодня материалы о митр. Потие и его деятельности предпринял в неопубликованной пока монографии Р. Морозюк (*Moroziuk R. P.* Father of Ukrainian Catholicism: Iratey Potey. Montreal, 1978). См. также: *Сенник С.* Два митрополити – Потій і Рутський // Историчний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління / Під ред. В. Гудзяка. Львів, 1995, с. 137–148.

²⁰ *Жукович П. Н.* Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 г.). СПб., 1901, с. 391 сл.; *Макарий (Булгаков)*, митрополит. История Русской церкви, т. X, кн. 1, с. 303–413; *Левицкий О.* Ипатий Потий, с. 370–373; *Трипольский Н.* Указ. соч., с. 17–42.

²¹ См. его письмо папе Павлу V от 15 июня 1607 г.: *Litterae episcoporum historiam Ucrainae illustrantes (1600–1900)*. Vol. 1. 1600–1640 / Ed. A. G. Welykyj. Romae, 1972, N 28, p. 35–36). Об основании митр. Потием семинарии в Вильно и ее деятельности см.: *Holowackij R. R.* Seminarium Vilnense SS. Trinitatis (1601–1621). Roma, 1957; *Rechowicz M.* Sprawa Wielkiego Seminarium Misyjnego dla unitów na ziemiach dawnej Polski (1595–1819). Kraków, 1948.

²² *Kowalówka L.* «Missio ad Ruthenos» // *Z naszej przeszłości misyjnej*. Rzym, 1975, s. 52–71.

²³ См.: *Жукович П. Н.* Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 г.). СПб., 1901, с. 549–565; *Макарий (Булгаков)*, митрополит. История Русской церкви, т. X, кн. 1, с. 363–389.

²⁴ О нем см.: *Турук Ф.* Униатский митрополит Рутский // Журнал Министерства народного просвещения. Т. LXII (1916), кн. 3, с. 128–166; *Хомин П.* Митрополіт Йосиф Велямин Рутський // *Богословія*. Т. 1. Львів, 1923, с. 261–283; *Szegda M.* Działalność prawno-organizacyjna metropolity

Józefa IV Welamina Rutskiego (1613–1637). Warszawa, 1967; *Szegda M. Rutski Jan // Polski słownik biograficzny*. Т. XXXIII (1991–1992), s. 256–260; *Сеньк С.* Два митрополити – Потій і Рутський, с. 137–148.

²⁵ *Szegda M. Działalność prawno-organizacyjna...*, s. 38.

²⁶ *Szegda M. Działalność prawno-organizacyjna...*, s. 37–39; *Szegda M. Rutski Jan // Polski słownik biograficzny*, XXXIII (1991–1992), s. 256. См. также: *Жукович П. Н.* Жизнеописание митрополита Иосифа Вельямина Рутского, составленное митрополитом Рафаилом Корсаком, и сочинение Рутского об улучшении внутреннего строя униатской церкви // *Христианское чтение*. СПб., 1909, т. LXXXIX. с. 1089–1108

²⁷ О предпринятой Рутским реформе монашества и начальных этапах истории василианского ордена см.: *Петров А.* Очерк истории базилианского ордена в бывшей Польше // *ТКДА*, 1870, № 1, 8, 11; 1871, № 2, 5–7; 1872, № 1–2; *Szegda M. Działalność prawno-organizacyjna...*; *Senyk S. Rutsky's Reform and Orthodox Monasticism: a Comparison. Eastern Rite Monasticism in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 17. Century // Orientalia Christiana periodica*, 48 (1982), N 2, p. 406–430; *Підручний П.* Василянський Чин від Берестейського з'єднання (1596) до 1743 р. // *Analecta Ordinis S. Basilii Magni. XIII (XIX). Occasione Sacri Millenniumi Rus'-Ucrainae. 988–1988. Romae, 1988*, p. 92–182; *Ваврик М.* Нарис розвитку і стану Василянського Чина XVII–XX ст. Топографічно-статистична розвідка. Рим, 1979; *Войнар М.* Василяни – їхня роль в унії Київської митрополії // *Записки наукового товариства ім. Т. Шевченка*, 192 (1976), с. 110–166.

²⁸ Иосафату Кунцевичу посвящена большая литература, но пока не написана научно беспристрастная биография этого деятеля унии. См.: [Red.] *Kuncewicz Jan // Polski słownik biograficzny*, XVI (1971), 181–182; *Жукович П. Н.* О неизданных сочинениях Иосафата Кунцевича // *ИОРЯС*, XIV (1909). СПб., 1910, кн. 3; *Guépin A. Saint Josaphate, archevêque de Polock, martyr de l'unité catholique et l'Église grecque uniee en Pologne. Paris*, т. 1–2, 1897–1898; *Senyk S. The Sources of the Spirituality of St. Josaphat Kuncevyč // Orientalia Christiana periodica*, 51 (1985), p. 425–436; Святы́й священномученик Й. Кунцевич. Матеріалі і розвідки. Вид. Й. Сліпий. Львів, 1925; *Марусин М.* Пастырско-литургична діяльність св. Іосафата // *Богословія*, 31 (1967), с. 5–99; Матеріалі до історії життя і смерті Й. Кунцевича. 1. Катехизм. 2. Правила для священників. Вид. Д. Дорожинський. Львів, 1911.

²⁹ *Senyk S. The Sources of the Spirituality of St. Josaphat Kuncevyč // Orientalia Christiana periodica*, 51 (1985), p. 425–436.

³⁰ Архив Санкт-Петербургского отделения Института российской истории, колл. 52 (П. Н. Доброхотова), N 79 (11. 4. 79), л. 2.

³¹ *Жукович П. Н.* О неизданных сочинениях Иосафата Кунцевича // ИОРЯС, 14 (1909), кн. 3, с. 211.

³² *Жукович П. Н.* О неизданных сочинениях Иосафата Кунцевича // ИОРЯС, 14 (1909), кн. 3, с. 227.

³³ *Bendza M.* Prawosławna diecezja Przemyska w latach 1596–1681. Studium historyczno-kanoniczne. Warszawa, 1982, s. 120–138.

³⁴ См., например: *Гудзяк Б.* Історія відокремлення: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії // Ковчег. Збірник статей з церковної історії. Число 1. Львів, 1993, с. 1–22 (по английски: *Logos. A Journal of Eastern Christian Studies. New Series*, 1993, N 1, p. 41–66). В проспектах Гарвардского института украинских исследований объявлено о предстоящем выходе книги Б. Гудзяка на ту же тему.

³⁵ [Pociej H.] Respons Hipacyusza Pocieia, Metropolity całej Rusi, Biskupa Włodzimierskiego u Brzeskiego na list Melecysza Patryarchy Alexandryjskiego // *Pociey H.* Kazania i homilie ... od Niedzieli przedpustnej do Niedzieli i Poniedziałku zesłania Ducha Qwiętego. Supraśl, 1714 (далее: [Pociej H.] Respons), p. 535.

³⁶ См. напр.: *Потий И.* Лист Ипатия Потия к князю Константину Константиновичу Острожскому 3 июня 1598 г. // РИБ, XIX (1903) (далее: *Потий И.* Лист), стб. 1015–1027; *Kreuza L.* Obrona iedności cerkiewnej... // РИБ, VII (1878), стб. 209–224 passim.

³⁷ *Потий И.* Лист, стб. 1017.

³⁸ *Sowita wina, to jest odpis na script... nazwany «Verificatia Niewinności».* Wilno, 1621 // Архив ЮЗР, ч. 1, т. VII. Киев, 1887, с. 448, 485 passim.

³⁹ *Sowita wina...*, p. 451.

⁴⁰ *Sowita wina...*, p. 485.

⁴¹ *Kreuza L.* Obrona iedności cerkiewnej... // РИБ, VII (1878) (далее: *Kreuza L.* Obrona), стб. 235 passim.

⁴² *I. Kupcewicz* – do Sapiehy, 22/I–1622 // *Жукович П. Н.* О неизданных сочинениях Иосафата Кунцевича. // ИОРЯС, 14 (1909), кн. 3. Приложения, с. 230.

⁴³ DUB, N 41, p. 61–67. Об артикулах подробнее см.: *Макарий (Булгаков)*, митрополит. История русской церкви, т. IX. Период разделения русской церкви на две митрополии. Книга IV. История западно-русской или Литовской митрополии. Изд. 2. СПб., 1900, с. 571–576;

Дмитриев М. В. Генезис Брестской унии 1596 г. // Очерки по истории Украины. Вып. 1. М., 1993, с. 56–58.

⁴⁴ См.: Дмитриев М. В. Генезис Брестской унии, с. 59–66.

⁴⁵ См.: Потий И. Ответ Ипатия Потия Клирику Острожскому [1598–1599 г.] // РИБ, XIX (1903), стб. 1097–1099; [Потий И.] Уния греков с костелом римским. Вильно, 1595 // РИБ, VII (СПб., 1882), стб. 115, 146, 148.

⁴⁶ Наряду с другими текстами можно сослаться и на введенное недавно Р. Лужным в научный оборот небольшое стихотворное сочинение И. Потия «*Parentetica jednego do swej Rusi*» (см.: *Łużny R. Adama Hirpasego Pociēja «Parentetica»*. Z nowych odczytań najdawniejszej ruskiej literatury religijno-polemicznej // Unia Brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich / Pod red. R. Łużnego, F. Ziejki, A. Kępińskiego. Kraków, 1994, s. 345–357).

⁴⁷ Потий И. Уния греков с костелом римским, стб. 145.

⁴⁸ Потий И. Уния греков с костелом римским, стб. 154–155.

⁴⁹ П. Скарга подчеркивал *видимый* характер церкви Божьей (*Skarga P. O iedności kościoła Bożego pod jednym pasterzem*. Wilno, 1577 // РИБ, VII (1882), стб. 247–250), ибо именно видимый характер церкви предполагает и централизацию, и дисциплину, и унификацию в церковной жизни – все то, что было так дорого католику и иезуиту Скарге. Тезис о видимой церкви позволяет Скарге обосновать и примат папской власти: пастырем подлинной и видимой церкви является не только *невидимый* Христос, но и вместе с Христом его *видимый* наместник – римский первосвященник (*Skarga P. O iedności...*, стб. 266–273). Как душа и тело не составляют двух разных людей, так и Христос и папа не составляют двух пастырей, а выступают как бы в качестве ипостасей одного пастыря (*Skarga P. O iedności...*, стб. 276). Именно этот тезис и мнение о папе как безусловном авторитете и полновластном главе церкви составляют центр экклезиологии Петра Скарги. Без папы в качестве главы, с которой благодать нисходит к членам, без существования папской столицы и власти люди не могут быть спасены, а государства непременно гибнут, ибо папы дают и светское благословение государям, предохраняя тем самым их государства от разращения ересями, попадания в рабство и краха (*Skarga P. O jedności...*, стб. 335–337). Более того, поскольку сам Христос с людьми не общается, а понять самостоятельно, независимо от непрекаемого авторитета содержание Писания невозможно, нет и пути для обретения подлинной веры, если искать ее непосредственно в Писании и у Христа. В итоге – парадоксальный, по крайней мере с точки зрения православной традиции, вывод: «Если только самому Богу и его словам я

могу верить, то никогда веры иметь не буду» и «если хочу учиться вере у самого Христа – никогда веры иметь не буду» (*Skarga P. O jedności...*, стб. 267). Подробнее о сходствах и отличиях взглядов Потия и Скарги см.: *Дмитриев М. В. Брестская уния как форма контрреформационного движения в славянских странах // Материалы школы молодых славистов и балканистов. Звенигород, сентябрь 1988 г. М., 1990, с. 76–86.*

⁵⁰ DUB, N 21, p. 41–43; АЗР, т. IV, N 56.

⁵¹ DUB, N 31, p. 51–52.

⁵² АЗР, т. IV, № 63, с. 89; DUB, N 33, p. 53.

⁵³ О том, что под волками нужно понимать именно католиков, говорит письмо Потия М. Рагозе от 11 февраля 1595 г., где ясно сказано об опасениях, которые будят в Потие католики: «ачь тамъ вашей милости латвей межи своими, але мы тут у зубяхъ: коли всхотять, нас скуклати могутъ» (DUB, N 25, p. 46–47).

⁵⁴ АЗР, т. IV, № 63, с. 88–90; DUB, N 33, p. 53–55.

⁵⁵ АЗР, т. IV, № 70, с. 97–99; DUB, N 43, p. 75–78.

⁵⁶ *Потий И.* Лист..., стб. 993.

⁵⁷ *Потий И.* Лист..., стб. 999.

⁵⁸ *Потий И.* Ответ Ипатия Потия Клирику Острожскому [1598–1599 г.] // РИБ, XIX (1903), стб. 1097–1100, 1105 *passim*.

⁵⁹ Унионная программа Потия «signified ideally a return to *rus'ka staryna*» (*Krajcar J. Jesuits and the Genesis of the Union of Brest // Orientalia Christiana periodica*, 31 (1978), p. 153).

⁶⁰ Антирризис или апология против Христофора Филалета // Русская историческая библиотека. Т. XIX (Памятники полемической литературы в Западной Руси, III). СПб., 1903, стб. 477–982. Вероятнее всего, «Антирризис» был написан совместно Ипатием Потием и Петром Аркудием. О проблеме атрибуции этого сочинения см.: *Студинский К.* Кто був автором «Антирризиса» з р. 1599 // ЗНТШ, XXXV (1900), с. 1–20; *Pidrutchnyj P. Pietro Arcudio – promotore dell'unione // Analecta OSMB. VIII (1973), p. 254–277.*

⁶¹ *Филалет Христофор (Броневский М.).* Апокрисис // РИБ. СПб., 1882, т. 7 (= Памятники полемической литературы в Западной Руси. Т. 2), стб. 1103–1820. Об авторе см.: *Яременко П. К.* Украинский письменник-полемист Христофор Филалет и його «Апокрисис». Львів, 1964.

⁶² Антирризис, стб. 707.

⁶³ Антирризис, стб. 758–760.

⁶⁴ *Копыстенский З.* Палинодия или книга обороны католической святой апостолской восточной церкви и святых патриархов, и о греках, и

о Россох христианех. 1621 г. / Иад. П. А. Гильтебрандт // РИБ. СПб., 1878, т. 4 (= Памятники полемической литературы в Западной Руси. Т. 1), стб. 313–1199. См. также: *Завитневич В. З.* «Палинодия» Захари Копыстенского и её место в истории западнорусской полемики XVI и XVII вв. Варшава, 1883.

⁶⁵ *Kreuz L.* Obrona iedności cerkiewnej // РИБ, IV (1878) (Памятники полемической литературы в Западной Руси. Т. 1), стб., 157–312; фототипическое переиздание сочинений Крєвзы и Копыстенского: *Lev Krevza's Obrona iedności cerkiewnej and Zacharija Kopystens'kyj Palinodija.* With an Introduction by O. Pritsak and B. Struminsky (= Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts. Vol. III). Harvard, 1987. О Льве Крєвзе см.: *Pritsak O., Struminsky B.* Introduction // *Lev Krevza's Obrona iedności cerkiewnej and Zacharija Kopystens'kyj Palinodija.* With an Introduction by O. Pritsak and B. Struminsky (= Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts. Vol. III). Harvard, 1987.

⁶⁶ *Kreuz L.* Obrona, стб. 296.

⁶⁷ *Kreuz L.* Obrona, стб. 265 («Więtsza nie równo część przeciwników naszych jest taka, którzy chwalą iedność Cerkwie Ruskiej z Rzymską w samey rzeczy, iedno sposób iey ganią»).

⁶⁸ Напр.: *Kreuz L.* Obrona, стб. 245–246.

⁶⁹ *Kreuz L.* Obrona, стб. 285–286. Нужно заметить, что это один из тех пунктов, где между униатами и православными не было разногласий.

⁷⁰ *Kreuz L.* Obrona, стб. 291.

⁷¹ *Kreuz L.* Obrona, стб. 271–273.

⁷² См.: *Kreuz L.* Obrona, стб. 285–287.

⁷³ *Савич А.* Нариси історії культурних рухів на Україні та Білорусі в XVI–XVII вв. Київ, 1929, с. 212.

⁷⁴ Исключение составляют работы С. Сенюк (например: *Senyuk S.* Rutsky's Reform and Orthodox Monasticism: a Comparison. Eastern Rite Monasticism in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 17. Century // *Orientalia Christiana periodica*, 48 (1982), N 2, p. 406–430; *Senyuk S.* The Sources of the Spirituality of St. Josaphat Kuncevyč // *Orientalia Christiana periodica*, 51 (1985), p. 425–436). Укажем также на характерное высказывание Льва Крєвзы: «Nam z Lacinnikami iedno Pismo Qwięte, iedni wykładcze iego, bo Cerkiew nasza Wschodnia nie tylko oyców świętych Wschodnich czci y nauki ich słucha, ale i Zachodnich, których i święta święcimy, iedne sobory, zaczym i artykuły wiary iedne, tylko w ceremoniach różność. Ale iako oni nasze ceremonie za święte mają, tak i my ich» (*Kreuz L.* Obrona, стб. 286).

⁷⁵ Харламович К. В. Западнорусские православные школы 16 и начала 17 века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви. Казань, 1898, с. 519–521.

⁷⁶ [Pociej H.] Respons, p. 530, 532–533, 542–544 passim. «Российский (sic!) народ», провозглашает Потий, искал правду в Греции, в Афинах, но нашел там только развалины школ Василия Великого и Григория Назианзина. «Он с неутешным плачем смотрел на развалины и спрашивал об Афанасии в Александрии, об Иоанне Златоусте в Константинополе, о Кирилле в Иерусалиме, но вместо любезных Богу отцов, перенесенных в счастливую вечность» нашел в Александрии Кальвина, в Константинополе Лютора, в Иерусалиме – Цвингли. Это исторгло у «росийского народа» глубокий вздох по погибшей Греции ([Pociej H.] Respons, p. 530).

⁷⁷ См.: *Senyk S. The Sources of the Spirituality of St. Josaphat Kuncsevyc* // *Orientalia Christiana periodica*, 51 (1985), p. 425–436, особенно p. 431–432.

⁷⁸ [Pociej H.] Respons, p. 529, 532, 534, 535 passim.

⁷⁹ *Szegda M. Działalność prawno-organizacyjna metropolity Józefa IV Welamina Rutskiego (1613–1637)*. Warszawa, 1967, p. 178.

⁸⁰ *Frick D. A. Meletij Smotryckyj*, p. 214.

⁸¹ *Sowita wina, to jest odpis na script... nazwany «Verificatia Niewinności»*. Wilno, 1621 // Архив ЮЗР, ч. I, т. VII. Памятники литературной полемики православных южнорусцев с латино-униатами. / Изд. С. Голубев. Киев, 1887, с. 443–510.

⁸² *Sowita wina...* // Архив ЮЗР, ч. I, т. VII. Памятники литературной полемики православных южнорусцев с латино-униатами. Изд. С. Голубев. Киев, 1887, с. 279–344.

⁸³ *Sowita wina...*, p. 484.

⁸⁴ *Sowita wina...*, p. 491.

⁸⁵ «imię nam – chrześciance, a przezwisko katolicy» (*Sowita wina...*, p. 493).

⁸⁶ *Sowita wina...*, p. 493–494.

⁸⁷ *Sowita wina...*, p. 494.

⁸⁸ *Sowita wina...*, p. 494.

⁸⁹ *Sowita wina...*, p. 494 («nam ten właśnie tytuł służy, którzy iesteśmy mere religiey Graeckiey u wyznania katolickiego»). Слово «mere» (лат.: «чисто», «подлинно», «вполне») имеет очень существенное значение в построениях Рутского.

⁹⁰ *Frick D. A. Meletij Smotryckyj*. Cambridge, 1995.

⁹¹ «te nieznski między nami, ludźmi iednego narodu y nabożeństwa» (Sowita wina..., p. 507).

⁹² List do zakonników monastera cerkwie Qw. Ducha Wileńskiego. Wilno, 1621 // Архив ЮЗР, ч. 1, т. 8, вып. 1. Памятники литературной полемики православных южноруссов с протестантами и латино-униатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII стол. Киев, 1914, с. 732–761.

⁹³ List do zakonników..., s. 736–737.

⁹⁴ Нужно иметь в виду, что в этом, как и во всех сочинениях на польском языке, слово «народ» («naród») по значению много ближе к «нации», чем к «народу» (по-польски это звучало бы как «lud») в русском понимании.

⁹⁵ «Bo co za iedna krew nasza szlachecka cum plebeis? Co za spółkrewność z chłopstwem» (List do zakonników..., s. 737 и далее).

⁹⁶ List do zakonników..., s. 743–745.

⁹⁷ List do zakonników..., s. 742–744.

⁹⁸ List do zakonników..., s. 747–748.

⁹⁹ Obrona verificaciey // Архив ЮЗР, ч. I, т. VII. Памятники литературной полемики православных южноруссов с латино-униатами. Изд. С. Голубев. Киев, 1887, с. 345–442.

¹⁰⁰ Examen Obrony, to jest odpis na script, Obrona Werificatji nazwany. Wilno, 1621 // Архив ЮЗР, ч. 1, т. VIII, вып. 1. Памятники литературной полемики православных южноруссов с протестантами и латино-униатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII стол. Киев, 1914, с. 562–596

¹⁰¹ Examen Obrony, s. 563–570.

¹⁰² Examen Obrony, s. 571–572.

¹⁰³ *Sielawa A. Antelenchus*, to jest odpis na script uszczypliwy zakonników Cerkwie odstepney Qw. Ducha, Elenchus nazwany, napisany przez Oycsa Anastazego Sielawę, przełożonego monastera Wileńskiego Qw. Troyce zakonu Q. Basylego. Wilno, 1622 // Архив ЮЗР, ч. 1, т. VIII, вып. 1. Памятники литературной полемики православных южноруссов с протестантами и латино-униатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII стол. Киев, 1914, с. 674–731.

¹⁰⁴ *Elenchus pism uszczypliwych, przez zakonniki zgromadzenia Wileńskiego Qwiętej Troyce wydanych...* Wilno, 1622 // Архив ЮЗР, ч. 1, т. VIII, вып. 1. Памятники литературной полемики православных южноруссов с протестантами и латино-униатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII стол. Киев, 1914, с. 597–673

¹⁰⁵ *Sielawa A. Antelenchus*, s. 676–698.

¹⁰⁶ Селява признает, что «мы, униаты, не включаем его в Символ» и вообще рассматривает *filioque* лишь как «придаток» («*przydatek*») к символу веры (*Sielawa A. Antelenchus*, s. 698–701). Аналогичная информация содержится в «Проверке защиты» (*Examen Obrony*, s. 593). Такое понимание вещей и практика противоречили условиям, принятым Потием и Терлецким в Риме, и тем на которых неоднократно настаивала католическая сторона.

¹⁰⁷ *Sielawa A. Antelenchus*, s. 718 («*ale o wierze disputować, a tym barziewy uznawać, kto między nami praw, kto krzyw abo eхеquować rzeczy, od was osądzone, nie ich to wezwanie, nie ich zabawa*»).

¹⁰⁸ *Examen obrony*, s. 584.

¹⁰⁹ *Ibid.*, s. 596.

¹¹⁰ *Sielawa A. Antelenchus*, s. 727–730.

¹¹¹ *Epistolae Joseph Velamin Rutskyj*, N 66, p. 130–160.

¹¹² *Ibid.*, p. 138–139.

¹¹³ *Ibid.*, p. 143.

¹¹⁴ Об этом см.: *Плохий С. Н.* Папство и Украина. Политика римской курии на украинских землях в XVI–XVII вв. Киев, 1989, с. 156.

¹¹⁵ *Sielawa A. Antelenchus*, s. 715.

¹¹⁶ Ср., с другой стороны, высказывания А. Селявы о том, что он советует православным идти на небо дорогой «*iesli nie Ruską z nami pospołu, tedy Łacką byle byli w niebie*» (*Sielawa A. Antelenchus*, s. 718). Утверждение, что лишь униатская и католическая церковь ведут на небо, сочетается здесь с определением этих церквей как «русской» и «польской».

**Вопрос о «новой унии»
в украинско-белорусском обществе
20-х — 40-х гг. XVII в.**

На рубеже 1620–1621 гг. в Речи Посполитой произошли события, наложившие сильный отпечаток на дальнейшее развитие межконфессиональных отношений в Восточной Европе. Посетивший Киев иерусалимский патриарх Феофан по просьбе представителей православной шляхты, мещан, казачества поставил для православных митрополита и новых епископов вместо тех, которые заключили унию и перешли под власть римского папы. Значение этого события состояло не только в том, что православное население Речи Посполитой получило свою иерархию, которую оно почти полностью утратило с заключением унии, и теперь были устранены серьезные препятствия, мешавшие нормальному функционированию организации православной церкви. Само солидарное выступление с такой инициативой представителей разных слоев православного общества говорило о его решимости не мириться с религиозными преследованиями и отстаивать свои интересы. Так как назначение епископов в Речи Посполитой было традиционной прерогативой королевской власти, то выступление православного общества с инициативой поставления епископов без такой санкции говорило о его готовности, отстаивая свои интересы, пойти и на прямую конфронтацию с государственной властью.

Правительство нервно реагировало на происшедшие события. Были изданы королевские универсалы, в которых объявлялось об аресте православных епископов как лиц, связанных с враждебной державой — Османской Империей, против которой Речь Посполитая в то время вела войну и подданным которой был иерусалимский патриарх. Некоторые епископы, опасаясь ареста, вынуждены были покинуть свои епархии, но и те, кому пришлось это сделать, смогли продолжить свою деятельность на Украине под защитой Запорожского войска¹.

Все это заставило и униатскую церковь и политическую элиту Речи Посполитой задуматься над дальнейшими перспективами той своей политики по отношению к православному населению страны, неэффективность которой так ярко проявилась в событиях 1620–1621 гг.

Особенно серьезные основания для размышлений были у людей, стоявших во главе униатской церкви. Подводя итоги ее четвертьвековому существованию, униатские иерархи были вынуждены констатировать, что многие из целей, которых рассчитывали добиться при заключении Брестской унии, на самом деле не были достигнуты. И дело было далеко не только в том, что широкие круги православного населения не принимали унии и надежды на их подчинение с течением времени не могли не блекнуть. Униатская церковь не сумела занять в религиозных и социальных структурах Речи Посполитой того почетного, признанного места, на которое рассчитывали инициаторы унии. Неслучайно на первом синоде униатской церкви в Кобрине, собравшемся в 1626 г., было принято специальное решение «стараться... аби до skutku то все тое приведено было, што кольвек на початку едности есть обещано»². В отличие от католических епископов униатские епископы не входили в состав сената. На лестнице иерархии даже глава униатской церкви, митрополит, стоял ниже всех католических епископов³. В отличие от латинского духовенства униатское духовенство не было освобождено от уплаты налогов⁴. Сохранялись явные черты неравноправия в положении униатской паствы. Наиболее ярким выражением такого неравноправия была обязанность православных давать десятину расположенному на их территории латинскому костелу. Принятие унии вовсе не привело к прекращению такой практики⁵.

Наконец, ходом событий было поставлено под сомнение и само особое место униатской церкви в католическом мире, ее право на свои особые обряды и традиции церковной жизни, как будто санкционированное буллой Климента VIII при заключении унии. На практическом уровне это находило свое выражение в попытках принудить паству соблюдать праздники по григорианскому календарю, посещать костелы, причащаться под одним видом и т. д.⁶. Однако и на более высоком уровне униатской иерархии приходилось сталкиваться с утверждениями, что в единой церкви должен быть один обряд, в полемике с которыми униатам

приходилось прибегать то к авторитету Кирилла и Мефодия, создавших славянский перевод литургии, одобренный римскими папами еще в IX в., то к доводам практического порядка: без сохранения в католической церкви греческого обряда ей не удастся завоевать на свою сторону Россию и христианский Восток⁷. Уже то обстоятельство, что униатской иерархии пришлось прибегать к таким аргументам, говорит о том, каким невысоким был ее статус в общественном сознании социальных верхов Речи Посполитой и как не склонны были считаться с ее желанием сохранить в рамках латинского мира свое особое место.

Принадлежать к униатской церкви было не престижно. Одним из следствий такого положения было то, что униатская церковь стала быстро утрачивать социально значимую привилегированную часть своей паствы. Перешедшая в унию православная шляхта в первых десятилетиях XVII в. стала довольно быстро переходить в католицизм. Ряд ярких свидетельств этого находим в адресованных в Рим записках 20-х – 30-х гг. митрополита Иосифа Рутского. Уже в 1624 г. он с тревогой писал о том, что за истекшие перед написанием записки четыре года 200 молодых «nobiles Rutheni», обучавшихся в латинских школах, перешли в католицизм⁸. Несколькими годами позже неуспехи униатской церкви на сейме он объяснял тем, что среди шляхетских послов почти нет людей, принадлежащих к ее пастве, «были и другие, но почти все перешли в латинский обряд»⁹. Пытаясь препятствовать развитию этого процесса, униатская иерархия добилась того, что в феврале 1624 г. курия приняла решение запретить переход униатов в латинский обряд, но провести это решение на практике оказалось невозможным¹⁰. При господствовавшем в сознании того времени отождествлении вероисповедания с народностью происходившие перемены воспринимались униатской иерархией как свидетельство не только ухудшения положения униатской церкви, но и упадка «русского народа», утрачивающего свой верхний социальный слой¹¹. Таким образом униа оказалась не такой, как ее представляли себе ее инициаторы – православные иерархи, многие их надежды не оправдались, напротив, был налицо ряд непредвиденных неблагоприятных последствий.

Вместе с тем события 1620–1621 гг. показали иллюзорность надежд на то, что в обозримом будущем униатской церкви с помощью властей удастся подчинить себе православное духовенство

и общество и тем укрепить свое положение. Напротив, как показывает анализ памятников униатской публицистики начала 20-х гг. (о них была речь в предшествующем разделе работы), в сознании верхов униатского духовенства стало складываться представление, что печальные для униатской церкви итоги связаны с тем, что все ее силы уходят на борьбу с православными. Теперь в соглашении и сближении с православными стали видеть путь, который мог бы привести к укреплению и повышению престижа обеих церквей и одновременно к прекращению споров между отдельными частями «Руси», что позволило бы одновременно и «русскому» народу сохранить свое традиционное, признанное место в социально-политической структуре Речи Посполитой¹².

В поисках путей к такому соглашению в сознании униатской иерархии наметилось возвращение к традициям решения спорных вопросов, характерным для шляхетской политической культуры. Уже в относящейся к 1621 г. т. н. «Репротестации» митрополита Рутского был поднят вопрос о созыве совместного собора православных и униатов для обсуждения и решения спорных вопросов¹³. Вопрос о том, что именно созыв такого собора — единственный путь для разрешения споров между двумя церквями, получил дальнейшее развитие в памятниках публицистики начала 20-х гг., и в дальнейшем такое представление стало прочной частью сознания униатской иерархии. Обоснование для этого убеждения униатские иерархи искали в памятниках раннехристианской традиции. Участники Кобринского синода, высказываясь в пользу созыва «общего» собора, обосновывали это тем, что «от початку віри Християнское тот бил звичай межи християни, кгда се розерване яке о справах духовных межи ними стало, на собор зежджалисе и призвавши святого Духа з obu сторон старалися о совокупление»¹⁴. Позднее и преемник Рутского на посту митрополита Рафаил Корсак писал, что, по свидетельству Иеронима, божественный свет приходит в святых беседах, а «nos cum Schismaticis praecipius conversari non possumus nisi in Synodo»¹⁵.

Инициатива униатского духовенства встретила положительный отклик в политической элите Речи Посполитой. События 1620–1621 гг. и ее заставили задуматься над последствиями проводимой, начиная с заключения Брестской унии, политики. Становилось все более очевидным, что эта политика не привела к

ожидаемым результатам, произошло не сглаживание, а обострение внутренних противоречий многоэтничного и многоконфессионального государства, что, в особенности после вовлечения в религиозные конфликты казачества, было чревато серьезными потрясениями. Неслучайно именно после событий 1620–1621 гг. в письмах сановников Речи Посполитой, адресованных униатским иерархам, стали появляться призывы воздерживаться от насильственных действий по отношению к православным¹⁶. Важный материал о настроениях в политических кругах Речи Посполитой содержит уже неоднократно цитировавшаяся записка Рутского 1624 г. Митрополит был вынужден в ней полемизировать с утверждениями, что уния не имеет успеха, что схизматики после заключения унии относятся к католической церкви еще более враждебно, чем раньше, что вслед за заключением унии страна стала ареной постоянных волнений¹⁷. В этих условиях и в этой среде наметилась тенденция добиться прекращения внутренних конфликтов традиционным для шляхетской политической культуры путем дискуссий между противоборствующими сторонами.

На сейме 1623 г. инициатива униатского духовенства была одобрена самим королем, выразившим готовность назначить своих представителей для организации общего собора, на котором было бы достигнуто «примирение» сторон. Назначенная королем комиссия во главе с главой польской католической церкви архиепископом Гнезненским В. Гембицким организовала встречу униатских иерархов с прибывшими на сейм первыми лицами новой православной иерархии: митрополитом Иовом Борецким и Полоцким архиепископом Мелетием Смотрицким. Предложение встретило резкие возражения: памятуя об опыте Брестского собора 1596 г., оба иерарха выступили против участия в его работе католиков (имелись в виду королевские представители, которые могли оказывать давление на участников собора). А для униатской стороны неприемлемо было предложение православных, чтобы такой собор созвал и председательствовал на нем константинопольский патриарх¹⁸.

Несмотря на столь неутешительные итоги переговоров они были продолжены в конце 1623 г., когда посланец униатского митрополита посетил Киев, где состоялся ряд его бесед с Борецким и Смотрицким. Как видно из пересланного позднее в Рим отчета о переговорах¹⁹, в ходе этих бесед определились основные

характерные черты той позиции, которой придерживалась желавшая соглашения часть православной иерархии²⁰ во время своего длительного диалога с униатскими иерархами, а затем и с папской курией.

Одной из черт этой позиции была готовность пойти на уступки по спорным догматическим вопросам: относительно учения об Исхождении Святого Духа, чистилища и др. Можно было бы поставить под сомнение интерпретацию униатским посланцем содержания бесед, но аналогичные свидетельства мы обнаруживаем и в источниках более позднего времени. К сходным впечатлениям пришел после бесед с православными иерархами в конце 20-х гг. и известный в последующем лидер православной шляхты Адам Кисель²¹. Анализируя адресованную в сер. 40-х гг. римской курии записку П. Могилы о возможных условиях соединения церквей²² (сохранилась в пересказе), Е. Ф. Шмурло пришел к заключению, что «шаг в сторону Рима... сделан был не малый»²³.

(Правда, высказывания о том, что различия в вероучении между православными и католиками по существу незначительны, имеют скорее формальный характер²⁴, имели и другую сторону — отсутствие различий служило основанием для вывода о возможности сохранения в случае соединения церквей православных церковных традиций и обрядности.)

Уступчивость по догматическим вопросам с самого начала сочеталась с нежеланием признать примат папы, точнее с нежеланием установления непосредственной власти папы над Киевской митрополией²⁵. Той же позиции православные иерархи придерживались и впоследствии. Как докладывал королю в 1629 г. Адам Кисель, признавая папу «первопрестольником» и «старшим» в церкви, они упорно отказывались подчиниться его юрисдикции (перейти «*us poklonu w poklon*») ²⁶. Это было серьезным препятствием на пути к соединению церквей, но уже в ходе переговоров в конце 1623 г. наметился возможный выход из ситуации.

Как отмечено в отчете, сенаторы предложили создать в Речи Посполитой патриархат, подобный Московскому, в дела которого константинопольский патриарх бы не вмешивался. Созданием такого патриархата, в рамках которого объединились бы обе церкви, государственная власть рассчитывала добиться прекращения конфликта между православными и униатами²⁷. Для государственной власти важны были при этом прежде всего политические

цели – прекращение внутренних конфликтов в стране и разрыв связей между православным населением страны и лежащими за пределами Речи Посполитой церковными центрами²⁸. Такая инициатива встретила поддержку православных иерархов, согласившихся продолжить обсуждение этого вопроса. Об их заинтересованности в таком решении вопроса говорит высказанное ими предложение передать в случае достижения договоренности новому патриарху огромные владения Киево-Печерского монастыря²⁹.

Инициатива, исходившая от властей Речи Посполитой, обсуждалась также на синоде униатских епископов в Новоградке, где было принято решение согласиться на создание патриархата и предложить православным договориться об организации съезда для выработки условий соглашения³⁰. В направленном курии отчете о результатах переговоров подчеркивалось, что соглашение с православными может быть достигнуто лишь в том случае, если патриархат будет пользоваться как можно более широкой автономией. Патриарх должен избираться собором местных епископов, и этот акт не должен нуждаться в подтверждении папы. Связь с Римом выражалась бы лишь в том, что патриарх посылал бы папе свое исповедание веры³¹.

Эти соображения, появившиеся после переговоров с православными, показывают, что именно привлекало православных иерархов к идее создания патриархата. Такой патриархат, лишь формально связанный с Римом³², должен был быть гарантией того, что после признания верховенства папы западнорусская церковь сохранит свои церковные традиции. Кроме того, такое решение отвечало представлениям православного общества об образе церкви, которая не являлась для него неким единым целым, управляемым из единого центра³³. Неслучайно, в 40-х гг. XVII в., когда вопрос о патриархате сошел с повестки дня, православный митрополит Петр Могила и Адам Кисель на переговорах с Римом все равно настаивали именно на таком совершенно автономном статусе своей церкви.

В отчете, посланном в Рим, униатская иерархия подчеркивала, что широкая автономия патриархата необходима, чтобы добиться согласия православных на его создание, но по существу создание такой автономной церкви отвечало и интересам униатской иерархии, заинтересованной, как отмечалось выше, также в сохранении своего особого места в латинском мире³⁵. Неудиви-

тельно, что в дальнейшем униатская церковь постоянно поддерживала идею создания такого патриархата³⁶.

Как показывают свидетельства начала 20-х гг., помимо части православной иерархии в православном обществе были и другие силы, высказывавшиеся за поиски соглашения с униатской церковью. Так, в отчете о переговорах отмечено, что одновременно с переговорами, которые вели посланцы митрополита в Киеве, сам Рутский вел переговоры о создании патриархата с представителями Виленского братства³⁷. Таким образом, в начале 20-х гг. XVII в. в ходе взаимных контактов обрисовались общие контуры возможного соглашения о соединении православной и униатской церквей в Речи Посполитой. В последующее время имел место ряд попыток выработать на этой основе соглашение между ними.

Если сохранившиеся источники ясно говорят о наличии среди элиты православного общества групп, готовых уже в первой половине 20-х гг. искать соглашения с униатской церковью, то в них нет прямого ответа на мотивы, побуждавшие их к этому шагу. Эти мотивы могут быть лишь предположительно реконструированы на основе изучения общего исторического контекста. Как представляется, определенной предпосылкой для такого сближения стала достаточно глубокая общность культурно-религиозных интересов интеллектуальной элиты православного и униатского общества, воспитанной на одних и тех же традициях латинской образованности и усвоившей характерный для латинского культурного круга способ рассмотрения богословских вопросов. Отсюда — восприимчивость православных иерархов к аргументации латинских теологов.

Само стремление к соглашению определялось, как представляется, прежде всего историческими условиями, в которых находилась православная церковь в 20-х гг. XVII в. При всем различии этих условий (православная церковь была объектом преследований со стороны государственной власти, поддерживавшей униатов, и части католической знати) в ее положении было много общего с положением униатской церкви: она также не занимала в обществе того признанного, почетного места, которое принадлежало ей по традиции, она также (хотя и не в таком быстром темпе, как церковь униатская) утрачивала наиболее привилегированную часть своей паствы, постепенно переходившую в католицизм латинского обряда. Для представителей элиты право-

славного общества это также означало утрату «русским» народом в Речи Посполитой его лучших сил, опасный симптом его упадка, ухудшения его места и позиции в социально-политической структуре Речи Посполитой³⁸. Наконец, имело значение и понимание того, какими неблагоприятными последствиями для этого народа грозит его разделение на противостоящие стороны и постоянная борьба между ними. Объединение православной и униатской церквей в рамках общего патриархата могло привести к устранению всех этих негативных явлений и возвращению церкви ее почетного, традиционного места.

Попытка возобновить прервавшиеся в 1624 г. переговоры была предпринята в 1626 г. по инициативе государственной власти Речи Посполитой. В ответ на исходившие от православных послов требования об «успокоении греческой религии» король снова официально предложил созвать совместный синод православных и униатов для обсуждения всех спорных вопросов между ними. В речи короля содержался один новый, принципиально важный момент — король обязался от своего имени официально утвердить те договоренности, к которым придут его участники³⁹. Тем самым открывалась возможность утверждения будущего соглашения двух церквей особым актом светской, политической власти, что расширяло в известной мере свободу действий для иерархии, стоявшей во главе обеих церквей.

Для второй половины 20-х гг. мы также располагаем рядом важных свидетельств о серьезном стремлении части православных иерархов к соглашению с униатской церковью. Свидетельства эти исходят от одного из главных иерархов православной церкви Полоцкого архиепископа Мелетия Смотрицкого, который летом 1627 г. тайно перешел в унию, чтобы в рядах православных содействовать соединению церквей⁴⁰. Согласно его сообщениям, на собрании епископов, состоявшемся в сентябре 1627 г. в Киеве, было одобрено его предложение рассмотреть в специальном сочинении характер различий между учением Восточной и Западной церкви⁴¹. В дальнейшем Смотрицкий, по его словам, имел ряд бесед с митрополитом Иовом Борецким и Петром Могилой, который еще не был архимандритом, но уже играл важную роль в делах, касавшихся православной церкви. Во время этих бесед выяснилось, что и Борецкий, и Петр Могила не отзываются враждебно о католической церкви и являются сторонниками

унии⁴². На новом собрании епископов в начале 1628 г. в Гродке – имении Киево-Печерского монастыря на Волыни, в котором наряду с Борецким и Могилой, уже занявшим пост архимандрита, участвовали епископы луцкий и холмский, было принято решение созвать в августе 1628 г. в Киеве собор для обсуждения возможных условий соединения с униатами. На собрании, по словам Смотрицкого, его участники рассматривали различия между учением Восточной и Западной церкви и пришли к заключению, что они невелики. Смотрицкому было поручено написать в этом духе сочинение⁴³, которое, вероятно, должно было дать теологическое обоснование принятым на соборе практическим решениям. Разумеется, можно сомневаться в объективности сообщений Смотрицкого, написанных после осуждения его сочинений на соборе в Киеве и его открытого присоединения к униатской церкви. Однако большой элемент истины в его замечаниях был. Его высказывания о взглядах Петра Могилы находят определенное подтверждение в высказываниях митрополита, относящихся к более позднему времени. Еще более важно, что сохранилось письмо Смотрицкого митрополиту Рутскому от февраля 1628 г., написанное после его встречи с Могилой, в котором выражается надежда, что благодаря Могиле «*pokoju serkiewnego dobra nadzieja*»⁴⁴.

К концу 20-х гг. все возрастающий интерес стала проявлять к вопросу о соединении церковью православная шляхта. Еще в 1626 г. в ответ на предложение Сигизмунда III о созыве собора шляхетские послы отвечали, что «их братья греческой религии этим через синод успокоением не довольствуются»⁴⁵. Однако на самом деле вопрос о возможности соединения церковью занимал сознание патристически настроенных представителей этого слоя; их также беспокоило, что шляхта оставляет веру своих отцов, а соединение церковью могло бы помешать этому. Важные сведения о настроениях в этой среде можно обнаружить в письме М. Смотрицкого от 28 сентября 1628 г. волынскому чашнику Лаврентию Древинскому – одному из лидеров православной шляхты того времени⁴⁶. Из него мы узнаем, что среди шляхетских православных послов «бывала... меж собою... на многих сеймах приватная мова», а на сейме 1627 г. был сделан еще один важный шаг – «намовлен способ зъношеня с обоее стороны з собою в певных особах». Сохранился важный документ – проект сеймовой конституции, предложенный

в 1629 г. королю православными послами, который показывает, как представляли себе в этой среде возможный путь решения конфликта. Сейм должен был принять решение о созыве общего собора православных и униатов и предшествовавших ему отдельных соборов каждой из сторон. Принятые на соборе приемлемые для обеих сторон решения должны были быть утверждены сеймом⁴⁷. Текст этого документа показывает, что идея обсудить вопрос о соединении церквей на общем соборе получила в этой среде поддержку. Вместе с тем в представлении дворянских политиков возможное соглашение между церквями должно было быть утверждено высшим органом власти в стране – сеймом, который стал бы, таким образом, гарантом его соблюдения.

Накануне созыва такого собора, который должен был собраться во Львове в октябре 1629 г., между православной иерархией и униатской продолжались переговоры о возможных условиях соглашения. Определенные данные на этот счет содержатся в записке Рутского папскому нунцию, написанной весной 1629 г. Касаясь снова вопроса о создании патриархата, подобного тому, что существует в «Московии», Рутский среди иного писал: «желают они, чтобы легче было привлечь народ, в особенности казаков, чтобы был поставлен патриархом кто-либо из их, а не из наших». Кто это «они» – выясняется из дальнейшего изложения, где Рутский рекомендует принять это предложение и сделать патриархом Петра Могилу, которому дает самую лестную характеристику⁴⁸. Хотя православное духовенство во Львов не прибыло⁴⁹, это не означало разрыва отношений между сторонами. Когда в январе 1631 г. митрополит Рутский посетил Киев, его навестили приближенные Петра Могилы, извинявшиеся, что по болезни он не может посетить главу униатской церкви, а при его отъезде один из учеников «пкколы схизматиков» прочитал митрополиту посвященные ему польские стихи⁵⁰.

Новый этап переговоров об унии начался в середине 30-х гг. XVII в. в более благоприятных условиях, чем ранее. Выработанные во время бескоролья 1632–1633 гг. «Статьи успокоения» и ряд сопутствующих им соглашений привели к установлению в стране, хотя и непрочного, но все же мира между конфессиями, способствовали известному ослаблению напряжения в отношениях между униатами и православными⁵¹. Само признание государственными органами законности существования православной

церкви создавало для диалога между церквями более нормальные условия. Имело значение и то, что признание православной иерархии сопровождалось полным переходом руководства православной церкви в руки людей, подобных новому митрополиту, Петру Могиле, которых не пугала возможная перспектива соединения с униатской церковью. Наконец ведению переговоров благоприятствовали и смены на троне. Хотя Сигизмунд III одобрил идею переговоров православных и униатов на общем соборе, он не скрывал своих убеждений, что на таком соборе речь может идти лишь о присоединении православных к католической церкви. Именно в таком духе он изменил предложенный ему в 1629 г. проект сеймовой конституции. Такое поведение короля стало одной из причин срыва собора, так как православная шляхта Киевщины отказалась вести переговоры на собрании, цель которого заранее известна⁵². В отличие от отца новый король Владислав IV был гораздо более прагматичным политиком, готовым ради осуществления соединения церквей пойти на достаточно далеко идущие уступки православным. Хотя истории переговоров, имевших место в 1635–1638 гг., посвящены специальные работы⁵³, многое здесь остается не совсем ясным. Очевидна заинтересованность Владислава IV, который универсалом от 6 сентября 1636 г. предложил православным и униатам избрать представителей на предстоящий сейм, чтобы обсудить вопрос о соглашении между ними и создании Киевского патриархата⁵⁴. О заинтересованности короля в осуществлении проекта сообщали в Рим папский нунций Филонарди⁵⁵ и униатские митрополиты Иосиф Рутский и Рафаил Корсак⁵⁶. В послании Рутского в Конгрегацию пропаганды веры от 7 ноября 1636 г. имеются также ясные указания на инициативу светской православной знати, которая заверяла его, что не следует ожидать трудностей от предводителей «их» церкви, вера которых не отличается от латинской, а народ может привлечь установление патриархата⁵⁷. Инициатива светской знати может объяснить, почему выбор делегатов был приурочен к созыву сейма. По убеждению шляхетских политиков, как неоднократно отмечалось выше, сейм был тем местом, где должны были окончательно решаться вопросы взаимоотношений между церквями.

Очевидна была заинтересованность в осуществлении проекта и униатской иерархии: в своих посланиях в Рим униатские мит-

рополиты Иосиф Рутский, а затем Рафаил Корсак доказывали курии необходимость созыва «общего» собора со схизматиками и создания патриархата⁵⁸. Однако о позиции православных, о настроениях в их среде в распоряжении исследователей сведений нет. В источниках этих лет нет и каких-либо указаний на неофициальные контакты между представителями православной и униатской иерархии, встречающихся в документах более раннего времени. Единственный относящийся к этим годам источник – серия грамот Могилы от 26 октября 1636 г. с предложением в соответствии с пожеланиями короля избрать представителей для участия в работе сеймиков⁵⁹ – не может служить основанием для каких-либо серьезных выводов.

О том, что в среде православной шляхты и православной иерархии сохранялся интерес к идее соединения церквей, позволяют судить шаги, предпринятые их лидерами позднее, в середине 40-х гг. XVII в.

Новый этап переговоров отличался некоторыми характерными особенностями. На этот раз также нет указаний на какие-либо контакты между православной и униатской иерархией, и вообще в переговорах об унии униатское духовенство никакого участия не принимало. Напротив, лидеры православного населения Речи Посполитой направили свои предложения в римскую курию. В начале 1645 г. сюда были доставлены записки митрополита Петра Могилы и лидера православной шляхты Адама Киселя, в которых излагались условия соединения церквей, приемлемые для православной стороны, и план действий, реализация которых могла бы привести к осуществлению унии⁶⁰.

В своей основной части обе записки воспроизводили точку зрения, ставшую к этому времени для православных сторонников унии традиционной. Утверждения об отсутствии между православными и католиками глубоких разногласий по догматическим вопросам сопровождаются настойчивой констатацией, что «объединение» – это не «единство» (*unione et non unitas*), и «русская» церковь должна сохранить всю специфику своих традиций. Признание, что христианская церковь одна и ее единственным главой является папа, сочеталось с утверждением, что «русская» церковь должна быть полностью автономной и связанной с Римом лишь единством веры.

Новым является здесь разработанный и предложенный на обсуждение курии план действий, реализация которого должна при-

вести к заключению унии (в обоих документах он принципиально один и тот же, только в пересказе записки Могилы изложен кратко, а в записке Киселя – пространно). Внимание курии настойчиво обращалось на то, что неудачи Брестской унии связаны с тем, что от ее заключения было отстранено православное дворянство. Напротив, в осуществлении плана, предложенного Могилой и Киселем, именно дворянство должно было играть главную роль. Обсуждение вопроса должно было начаться на сеймиках, где в добром согласии шляхта выбрала бы послов, которые были бы склонны к полюбовному решению спорных вопросов. При участии этих послов на сейме должно было быть принято решение о созыве синода для установления согласия между двумя частями «Руси», согласия в вере и прекращения внутренних конфликтов в Речи Посполитой. В обоих записках подчеркивалось, что в работе синода обязательно должно участвовать дворянство. На этом синоде стороны должны были прийти к согласию в дружеской дискуссии (в ее рамки должны были быть включены и догматические вопросы – «*quaestiones et differentiae omnes dogmatibus S. S. Patrum graeciae religionis*»). Достигнутые договоренности должны были затем получить санкцию сейма. Как подчеркивалось в записке Киселя, дело соединения церквей должно осуществиться благодаря свободному суждению дворянства, закрепленному в праве.

Эти особенности записок позволяют судить о том, откуда на этот раз вышла инициатива соединения церквей. Этой средой была православная шляхта. Вполне удовлетворенная в отличие от других групп православного общества своим социальным статусом, эта шляхта по соглашениям начала 30-х гг. добилась официального признания своего права влияния на церковные дела, которое было поставлено под сомнение заключением Брестской унии без ее участия⁶¹. Теперь в этой среде стала проявляться заинтересованность в том, чтобы положить конец затянувшемуся конфликту между сторонниками разных исповеданий. Свидетельством этого может служить инструкция, которую дала волынская шляхта своим послам на сейм 1645 г.⁶² В ней шляхта выражала желание собраться в Луцке на «*fraternum colloquium*» с шляхтичами-католиками, чтобы обсудить вопрос о «желанном успокоении». Этот документ не только подкрепляет те соображения, к которым приводит анализ записок Петра Могилы и Адама Киселя, но и

проливает дополнительный свет на представления православной шляхты о способах решения религиозного конфликта. Встречающиеся в записке Адама Киселя высказывания о том, что тонкие различия между догматикой православной и католической церковью могут интересовать только теологов⁶³, характеризовали, по-видимому, взгляды не только этого православного магната, вышедшего, кстати, из рядов той же волынской шляхты. В религиозном конфликте православная шляхта видела теперь препятствия к общению с другими группами в среде шляхетского сословия, с которыми ее связывала далеко заходящая общность социально-политических интересов. Путь к решению вопроса виделся в полюбовном соглашении между разными группами шляхты, которое по утверждению сеймом приобрело бы значение обязательного для всех государственно-го закона. В возможном успехе такой инициативы шляхетских политиков убеждало то, что в середине 30-х гг. XVII в. именно под патронатом сейма и при активном участии шляхетских послов были выработаны соглашения, определявшие положение православной и униатской церковью в Речи Посполитой (так. наз. «Статьи успокоения»). Характерная особенность наказа волынской шляхты, сближающая его с записками Могилы и Киселя, заключалась в том, что речь шла о полюбовном соглашении между православной и католической шляхтой («их милостями панами католиками *ritu Latini*»), а униаты должны были подчиниться достигнутой договоренности⁶⁴. (Возможно, это объяснялось тем, что к сер. XVII в. униатской шляхты уже было мало, и она не представлялась серьезным партнером для диалога.) Во всем этом ярко отразились и характерные для политической культуры шляхты представления о характере решения спорных вопросов в рамках правящего сословия, и убеждение в том, что шляхта является полным хозяином в государстве и от нее, в конечном итоге, зависит решение всех вопросов, в том числе и тех, которые касаются религии. Эти взгляды и убеждения, как представляется, накладывали свой отпечаток и на образ мыслей вышедшей из той же шляхетской среды верхушки православного духовенства. Различие между рядовыми шляхетскими политиками и признанными лидерами православной шляхты и православного духовенства, как П. Могила и А. Кисель, заключалось в

данном случае прежде всего в том, что последние для успеха такого плана действий считали необходимым добиться предварительной договоренности с римской курией.

Не подлежит сомнению, что инициатива П. Могилы и А. Киселя пользовалась несомненной поддержкой королевской власти. Об этом говорит уже тот факт, что их записки доставил в Рим Валериан Магни – один из советников и доверенных лиц Владислава IV⁶⁵.

Королевская власть и далее прилагала усилия к тому, чтобы добиться соглашения между церквями. В 1647–1648 гг. по ее инициативе был предпринят ряд усилий для организации совместного съезда униатов и православных⁶⁶. На Пасху 1648 г. сам король выступил в Вильно перед представителями православных с речью, в которой призывал к соединению церквей, используя для этого доводы из публицистики обоих лагерей: только соединение церквей позволит им обоим избавиться от приниженного, неравноправного положения и предотвратит переход их паствы «in ritum Romanum»⁶⁷.

Все изложенное позволяет прийти к выводу, что на протяжении 20-х – 40-х гг. XVII в. имели место неоднократные переговоры, в ходе которых выявилась заинтересованность влиятельных групп среди иерархии и православной, и униатской церквей в соединении церквей, и наметилась определенная близость взглядов на характер такого соединения. Планы соединения церквей по политическим соображениям поддерживались государственной властью. Однако на протяжении всего рассматриваемого периода переговоры между представителями обеих церквей так и не вышли из предварительной стадии, дело не дошло даже до выработки проекта соглашения.

Главную причину исследователи разной конфессиональной ориентации довольно единодушно усматривали в позиции, занятой римской курией. Действительно, по целому ряду соображений условия соединения церквей, предложенные той частью православной иерархии, которая к этому соединению стремилась, не могли быть курией одобрены. Так, курия неохотно и с рядом колебаний соглашалась во второй половине 20-х гг. XVII в. на создание особого «патриархата» для «русского» населения Речи Посполитой, но этот «патриархат» должен был подчиняться строгому контролю папской власти: патриарх должен был ходатайствовать перед па-

пой о подтверждении своего выбора, в судебных спорах можно было апеллировать к папе, как высшей инстанции, за папской администрацией сохранялась бы и возможность влиять на положение дел в патриархате с помощью проведения «визитации»⁶⁸. При таком подходе создание патриархата теряло для православных всякий смысл. Дело, однако, не пошло лучше, когда православные устами П. Могилы выразили готовность удовлетвориться созданием общей митрополии, так как и на широкую автономию для митрополии курия не желала согласиться⁶⁹. Согласовать представления православных о положении «местной» церкви и ее отношениях с верховным главой с представлениями римской курии оказывалось невозможным несмотря на субъективное стремление православной иерархии к такому соглашению.

Однако еще большее значение имело отношение курии к одному из основных предложений, выдвигавшихся с разных сторон в 20-е гг., о созыве общего собора православных и униатов для обсуждения спорных вопросов. Идею созыва такого собора курия упорно и последовательно отвергала. Наиболее четко позиция Рима была сформулирована в инструкции нунцию в Польше от 6 июля 1629 г. В этом документе указывалось, что созыв собора для обсуждения различий между вероучением православной и католической церкви невозможен, так как подобные вопросы являются предметом рассмотрения не местных, а вселенских соборов, их решения найдены на вселенском соборе во Флоренции и не могут быть пересмотрены. Если окажется, что схизматики просят созыва собора, чтобы получить разъяснения относительно принятых во Флоренции решений, то для этого собор также не нужен, соответствующие пояснения могут быть «даны» схизматикам в частном порядке. Созыв собора для обсуждения возможных условий присоединения западнорусских православных к католической церкви также не нужен, так как такие условия определены при заключении Брестской унии.

В секретном приложении к инструкции нунцию предписывалось употребить все средства (обращаясь к латинским епископам, королеве, исповеднику Сигизмунда III), чтобы король отказался от созыва такого собора⁷⁰.

На этом примере особенно видно различие между традициями политической культуры польской шляхты, накладывавшими свой отпечаток на действия и планы и королевской власти, и

иерархов униатской и православной церкви, где главным средством решения спорных вопросов был диалог с целью поисков приемлемого для сторон компромисса, и установками, характерными для папства пост-тридентской эпохи, исключавшими саму возможность постановки вопроса о диалоге. Отказ рассматривать православных как одну из сторон в диалоге ставил под вопрос саму возможность каких-либо переговоров о соединении церквей.

Модификации, внесенные православными в свою позицию к сер. 40-х гг. XVII в., дела принципиально не меняли. Уступки в толковании догматов, на которые готовы были пойти Петр Могила и иерархи его круга, курию не удовлетворяли, а предложенный план действий, когда переговоры о соединении церквей должны были проходить под патронатом сейма и сейм утвердил бы достигнутые на них договоренности, был для нее совсем неприемлем.

Поскольку униатская церковь, в своем затруднительном положении особенно нуждавшаяся в поддержке Рима, должна была подчиняться решениям курии, тем самым как бы заранее предопределялся безуспешный исход всех переговоров. Обращение к сохранившимся источникам на первый взгляд подтверждает такую точку зрения: униатские митрополиты действительно неоднократно сообщают в Рим, что отказываются от созыва общего собора, подчиняясь принятым там решениям⁷¹. Следует, однако, учитывать, что о позиции верхов униатской церкви мы знаем преимущественно из писем, направлявшихся униатскими иерархами в Рим, в которых они старательно изображали себя как верных сынов католической церкви, покорно подчиняющихся тому, что исходит из Рима. Вызывать неудовольствие святого престола, не достигнув вместе с тем какого-либо соглашения с православными, разумеется, никак не входило в расчеты униатской иерархии, и она не жалела усилий, чтобы убедить Рим в своей лояльности. Однако анализ даже этих, со специальной целью написанных источников рисует более сложную картину отношений. Так, важные и ответственные переговоры с православными епископами в 1623–1624 г. униатская иерархия вела, не располагая соответствующими санкциями из Рима, и есть основания полагать, что в информации, направлявшейся туда, некоторые важные моменты переговоров специально не освещались. В этой связи весьма существенно, что в инструкции для переговоров с Борецким и Смотрицким (одном из немногих документов, не адре-

сованных римской курии) синод униатских епископов давал согласие на то, чтобы «в наших краях» был создан патриархат, подобный Московскому, и чтобы патриарх «по благословению нигде не посылал». В посланном в Рим отчете о переговорах был дан пересказ содержания этого документа, но о данном условии в нем умалчивалось⁷². Уже это наблюдение показывает, что лояльность униатской иерархии по отношению к Риму была отнюдь не безграничной.

К аналогичным выводам приводит и изучение ряда сообщений Рутского о событиях, предшествовавших попытке созыва общего собора в 1629 г. Из них мы узнаем, в частности, что представитель униатского митрополита на сейме 1629 г. архимандрит Жидичинского монастыря Баковецкий договорился с послами православной шляхты о созыве общего синода (что он сделал якобы по собственной инициативе), не посоветовавшись с нунцием⁷³. Перед созывом собора по собственной инициативе униатская иерархия достигла договоренности с православными иерархами об избрании главой новосозданного патриархата Петра Могилы, о чем нунций фактически лишь ставился в известность. При этом Рутский отмечал, что униатская иерархия готова удовлетвориться тем, что новый патриарх зачитает тайно католическое исповедание веры⁷⁴. Позднее, получив на дороге во Львов сообщение о запрете курией созыва общего собора, Рутский все же направился в этот город со всем сопровождавшим его духовенством, чему он также позднее предлагал различные объяснения⁷⁵.

Все это заставляет думать, что если бы инициатива униатской иерархии встретила серьезную поддержку с православной стороны, и обозначились реальные возможности соглашения, то совсем не исключено, что она приложила бы серьезные усилия для достижения такого соглашения, даже невзирая на возможное недовольство курии.

С еще большим основанием то же самое можно утверждать о королевской власти, которая не нуждалась в такой степени в поддержке Рима, как униатская церковь, и вместе в тем была серьезно заинтересована в стабилизации внутреннего положения в Речи Посполитой. Действительно, Владислав IV в апреле 1638 г. обращался к папе Урбану VIII с просьбой о разрешении созвать в Варшаве общий собор униатов и православных, и отказ папы сыграл определенную роль в отказе от этой инициативы⁷⁶. Однако извест-

но, что в иных ситуациях, опираясь на поддержку влиятельных сил в правящем классе, король мог принимать важные решения, прямо задевающие интересы курии, и ставить ее перед совершившимися фактами, как это имело место со «Статьями успокоения». В данном же случае на позицию короля не могло не повлиять то, что, как сообщал в Рим папский нунций, «православные не оказались расположены к одобрению унии со святым престолом»⁷⁷.

Есть основания полагать, что сдержанность действий и униатской иерархии, и оказывающей ей поддержку королевской власти была связана с тем, что их инициативы не находили желаемого отклика в православном обществе. На причинах этого следует остановиться подробнее.

Когда начинались переговоры о «новой унии», иерархи, стоявшие во главе двух церквей, исходили из общего убеждения, что большие народные массы, пришедшие в движение вследствие конфликтов между духовенством разных толков, тому же духовенству сравнительно легко удастся направить в обычное русло, как только между ними будет достигнуто соглашение.

Во время переговоров с униатскими посланцами в Киеве И. Борецкий и М. Смотрицкий, отстаивая идею создания особого патриархата, аргументировали это тем, что так удастся привлечь к соглашению народ и казаков, так как различия между «артикулами веры» их не интересуют, им важно, чтобы на службе поминалось имя патриарха⁷⁸. Униатский митрополит И. Рутский, которому было хорошо известно о враждебных выступлениях казаков против униатов, тем не менее полагал, что казаки почти все безбожники (*enim fere sunt Athei*), никогда не заботились о религии и к выступлениям против униатов были побуждены агитацией православных епископов; прекратится эта агитация, прекратятся и казацкие выступления⁷⁹.

Действительность, однако, показывала постепенно неосновательность подобных расчетов. Посланцы, отправленные в Киев в 1624 г. для продолжения начатых переговоров, встретились здесь со столь враждебным отношением населения, что архимандриту Киево-Печерского монастыря Захарии Копыстенскому пришлось помочь им тайно покинуть город ночью⁸⁰. В середине 20-х гг. возобновление сношений с униатской иерархией вызвало такое сильное недовольство православного населения, что 9 мая 1626 г. митрополит Иов Борецкий вынужден был обратиться к пастве с

окружным посланием, в котором, опровергая слухи о своей и Мелетия Смотрицкого склонности к унии, заверял, что они оба «не замешкали» на собравшемся в Киеве соборе «перед многими духовенством, паны шляхтою, войтом, бурмистрами, райцами, брацтвом церковным и всем поспольством православным яснее перед всеми невинности и верности своею певные знаки оказати»⁸¹. Уже этот характерный эпизод говорил о том, что не православная иерархия сумеет внушить своей пастве желательную для нее ориентацию, а напротив, настроения паствы определяют характер поведения иерархии.

С серьезными трудностями столкнулись и поиски православной иерархией сближения с униатской церковью в конце 20-х гг. XVII в. Положение православной иерархии, помимо того, что, не будучи легально признана, она особенно нуждалась в поддержке православной шляхты и Запорожского войска, осложнялось дополнительно тем, что и в верхах православного духовенства не все разделяли ориентацию той группировки, которая объединялась вокруг митрополита Иова Борецкого и архимандрита Киево-Печерского монастыря Петра Могилы. Так, в июле 1628 г., еще перед созывом церковного собора для рассмотрения догматических сочинений Мелетия Смотрицкого, митрополит Рутский с беспокойством сообщал в Рим, что черниговский епископ Исайя Копинский рассылает по «всей Руси» письма с призывом отказаться от общения с Мелетием Смотрицким и Иовом Борецким, вступившими в сношения с «отступником» — униатским митрополитом⁸². В итоге, когда М. Смотрицкий прибыл в Киев для участия в предполагаемом соборе, он столкнулся с острой враждебностью собравшихся в городе казаков, угрожавших физической расправой и ему, и другим возможным приверженцам унии⁸³. Само здание, в котором проходили заседания собора, было окружено толпой казаков, желавших присутствовать на нем и следить за ходом прений. Когда казаков, наконец, удалили, они ушли с угрозами⁸⁴. В итоге иерархи, участвовавшие вместе со Смотрицким в подготовке собора, уклонились даже от общения с ним⁸⁵ и никак не препятствовали таким противникам унии, как Лаврентий Зизаний и слущкий протопоп Андрей Мужиловский, провести на соборе торжественное осуждение богословских сочинений Мелетия⁸⁶. Так, благодаря вмешательству казаков, попытка поисков соглашения с униатской церковью была подавлена в

зародыше. Подобная ситуация в еще более драматической форме повторилась при созыве в следующем, 1629 г., в Киеве православного собора, который должен был подготовить почву для проведения позднее во Львове совместного собора православных и униатов. Из сохранившегося обстоятельного отчета о событиях королевского представителя на соборе А. Киселя, видно, что митрополит Иов Борецкий и Петр Могила с их сторонниками готовы были провести собор в соответствии с королевским универсалом⁸⁷, но их инициатива натолкнулась на сопротивление части духовенства и местной шляхты. Шляхта, как видно из сообщений Киселя, возражала против того, что о созыве собора было объявлено по решению короля, а не сейма (т. е. как бы «приватным» – частным образом), и что в королевском универсале указывалось, что соборы созываются для «ziednoczenia roznic s Kościółem Rzymskim», что как бы заранее определяло результат их работы⁸⁸. Но еще более энергичным было сопротивление казаков, которые не только заявили, что не признают Борецкого митрополитом, если он будет проводить собор, но и угрожали его участникам – сторонникам созыва собора – физической расправой⁹⁰. Как и в 1628 г., казаки выслали на собор послов (среди них и представителей Запорожского войска), чтобы следить за ходом заседаний, «bo o wiru ydet przy kotorey umrom»⁹¹. Плачущий Борецкий сообщил Киселю, что не может проводить собор, когда «kozacy grożą y nad szyią stoia»⁹². Эти факты ясно показывают, что попытки православной иерархии в конце 20-х гг. искать соглашения с униатской церковью натолкнулись в обществе на мощное сопротивление, прежде всего со стороны казачества, которое эта иерархия оказалась не в состоянии преодолеть.

Уроки из этих событий должен был в полной мере учитывать такой их непосредственный участник, как Петр Могила, ставший вскоре новым главой Киевской православной митрополии, тем более, что враждебность казачества к униатам несколько не уменьшилась после легализации православной иерархии и принятия т. н. «Статей успокоения». Казацкие отряды, участвовавшие в Смоленской войне, проходя через территорию Белоруссии, избивали униатских священников и заявляли, что, если те хотят остаться в живых, то должны отправиться к православному митрополиту в Киев и получить от него грамоты на приход⁹³. При возобновлении переговоров о соединении церквей в середине 30-х гг. по-

сланец кн. Александра Сангушко, отец Дамаскин говорил в Риме, что митрополит сочувствует унии, но не может открыто проявить свои симпатии, «боясь гнева казаков» (*propter metum Cosacorum*)⁹⁴. Именно этим, несомненно, объяснялись просьбы посланца вести в дальнейшем переговоры в строгой тайне⁹⁵. Позднее и Рутский, также наученный опытом, писал в Рим, что не ожидает больших трудностей «*de primoribus ecclesiae*», но надо ожидать сопротивления светских людей и прежде всего «*ex plebe*»⁹⁶.

Когда с изданием королевского универсала 1636 г. и подготовленных в его исполнение предписаний Могилы снова возникла перспектива созыва общего собора православных и схизматиков, последовало новое обострение отношений в православном обществе, о котором мы до сих пор недостаточно осведомлены потому, что все происходившее оказалось отодвинуто на задний план с началом нового казацкого восстания на Украине. Однако известно, что снова ставший рупором враждебных унии кругов православного духовенства Исаяя Копинский обвинил Могилу в измене православию⁹⁷ и находившиеся под его влиянием монахи ряда монастырей на территории Левобережной Украины бежали в пределы Русского государства, спасаясь от подчинения власти папы⁹⁸. Среди населения восточной Украины стали распространяться слухи, что «киевский митрополит православные крестьянские веры отступил и принял папешскую веру», «королю присягал, что ему быти в папешской латынской вере», «преклонился к королю во юнию и молит бога за папежа римского»⁹⁹. В наэлектризованной обстановке кануна и начала казацкого восстания этого, по-видимому, было достаточно, чтобы православная иерархия отказалась от попыток переговоров с униатами.

К середине 40-х гг. условия для ведения таких переговоров стали более благоприятными. После поражения восстания 1637–1638 гг. казачество было ослаблено, а та его часть, что сумела сохранить прежний социальный статус, — реестровое войско, была подчинена контролю польских офицеров. Соответственно возросли вес и влияние православной шляхты, в среде которой такие приверженцы идеи соединения церквей, как Адам Кисель, пользовались несомненным влиянием. Однако и в это время переговоры начинались в обстановке секретности¹⁰⁰, и прошло несколько лет, прежде чем вопрос о соединении церквей стал предметом публичного обсуждения. По-видимому, именно сознание

того, что низы православного общества относятся враждебно к самой идее соединения с униатской церковью, заставляла сторонников унии в среде православной иерархии не спешить, избегать окончательных решений, задерживая обсуждение вопроса на предварительной стадии, пока развитие событий на Украине не похоронило саму возможность такого соглашения¹⁰¹.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Подробное исследование о событиях 1620–1621 гг. см.: *Жукович П. Н.* Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (с 1609 г.), вып. II. СПб., 1905. Ряд новых материалов, освещающих, в частности, более подробно, чем ранее, роль Запорожского войска в борьбе за признание православной иерархии см. в публикации: *Мицик Ю.* Из листування українських письменників-полемістів 1621–1624 років // Записки наукового товариства ім. Т. Шевченка, т. ССХХV. Праці історичної секції. Львів, 1993, № 1–4.

² Цит по: *Федорів Ю.* Кобринський синод 1626 г. (Критичний огляд доби і ситуації) // Богословія. Рим, 1974, т. 38, с. 76.

³ О неравноправном положении униатских иерархов и возникавших на этой почве конфликтах см. подробнее: *Плохий С. Н.* Папство и Украина. Политика римской курии на украинских землях в XVI–XVII вв. Киев, 1989, с. 155–156.

⁴ *Шмурло Е. Ф.* Римская курия на русском православном Востоке в 1605–1654 годах. Прага, 1928, с. 207.

⁵ См. об этом подробнее: *Pociej J.* Zbiór wiadomości historycznych i aktów, dotyczących dziesięcin kościelnych w Polsce. Warszawa, 1845.

⁶ *Шмурло Е. Ф.* Указ. соч., с. 207.

⁷ См. записку И. Рутского 1624 г.: *Epistolae Josephi Velamin Rutskyj metropolitae kioviensis catholici (1613–1637).* Romae, 1956, p. 138–139.

⁸ *Epistolae Josephi Velamin Rutskyj...*, p. 143.

⁹ *Ibid.*, N 131.

¹⁰ *Плохий С. Н.* Указ. соч., с. 156.

¹¹ См. в уже цитированной записке Рутского: спустя десятилетие, кто из шляхты останется еще «русским»? (*Epistolae Josephi Velamin Rutskyj...*, p. 143).

¹² *Федорів Ю.* Кобринський синод..., с. 6, 38.

¹³ *Szegda M. Działalność prawno-organizacyjna metropolity Josefa IV Velamina Rutskiego (1613–1633). Warszawa, 1907, s. 179.*

¹⁴ Цит. по: *Федорів Ю.* Кобринський синод..., с. 75.

¹⁵ *Epistolae metropolitaram Kioviensium catholicorum Raphaelis Korsak, Antoni Selava, Gabrielis Colenda (1634–1674). Romae, 1956, p. 152.*

¹⁶ Помимо известного письма Льва Сапеги полоцкому униатскому архиепископу Иосафату Кунцевичу см. также адресованное тому же иерарху письмо витебского воеводы Яна Завиши аналогичного содержания: *Archiwum Główny Akt Dawnych (Warszawa). Archiwum Radziwiłłów, dz. II, N 820.* Воевода предупреждал униатского прелата, что обращение к насилию может привести к гражданской войне.

¹⁷ *Epistolae Josephi Velamin Rutskyj..., p. 137–138.*

¹⁸ См. об этом подробнее: *Жукович П. Н.* Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (после 1609 г.), вып. 4 (1623–1625). СПб., 1908, с. 54–57.

¹⁹ Составляет начальную часть записки: «*Summaria relatio eorum, quae tractata sunt anno praesenti 1624*». Опубл.: *Шмурло Е. Ф.* Указ. соч., Прил., с. 35–36.

²⁰ Сохранившиеся письма Иова Борецкого и Мелетия Смотрицкого Андрею Мужилловскому от ноября 1623 г. (*Мицик Ю.* Из листування..., №№ 9–10) не оставляют сомнений в положительной оценке ими результатов переговоров, более сдержанной у Борецкого и полной энтузиазма у Смотрицкого.

²¹ См. об этом в отчете: *Жукович П. Н.* Материалы для истории Киевского и Львовского соборов 1629 г. // Записки Имп. Акад. Наук по историко-филолог. отд., т. VIII, VIII серия, № 15. СПб., 1911, с. 13–14.

²² Ее публикацию см.: *Шмурло Е. Ф.* Указ. соч., Прил., с. 159–160.

²³ *Шмурло Е. Ф.* Указ. соч., с. 114.

²⁴ «*le dette differenciae sono piu tosto verbali, che essentiali*».

²⁵ См. в отчете о переговорах: «*immediata subiectio Papae non potest*».

²⁶ *Жукович П. Н.* Материалы..., с. 14.

²⁷ См. в отчете о ходе переговоров «*serenissimus rex et senatus per tale medium volunt pacificare Ruthenos unitos cum schismaticis*» (*Шмурло Е. Ф.* Указ. соч., Прил., с. 36).

²⁸ Относительно позиции светской власти см. также: *Krajcar J.* The Ruthenian Patriarchate. Some remarks on the project for its establishment in 17th century // *Orientalia christiana periodica*, v. 30, N 1–2. Romae, 1964, p. 70–71.

²⁹ Шмурло Е. Ф. Указ. соч., Прил., с. 35–36. См. также решения синода униатских епископов, где инициатива создания патриархата характеризуется как «способ от людей многих зачных з нашею и их стороны поданный» (Акты, относящиеся к истории Западной России, т. IV. СПб., 1851, № 224).

³⁰ Акты, относящиеся к истории Западной России, т. IV. СПб., 1851, № 224.

³¹ Шмурло Е. Ф. Указ. соч., Прил., с. 36.

³² Как справедливо отметил Е. Ф. Шмурло, характеризуя аналогичные предложения более позднего времени, «посылая свое исповедание веры, митрополит не акт подчинения совершает, а просто доводит через папу, как старшего, до общего сведения об этом факте» (Шмурло Е. Ф. Указ. соч..., с. 115).

³³ На это правильно обратил внимание Крайцар (*Krajcar J. Some remarks...*, p. 66–67, 79, 82).

³⁴ См. об этом Шмурло Е. Ф. Указ. соч., с. 113–115.

³⁵ Крайцар правильно отмечает в этой связи выступление коадьютора униатского митрополита Рафаила Корсака против распространения на униатскую церковь решений Тридентского собора (*Krajcar J. Some remarks...*, p. 80).

³⁶ *Krajcar J. Some remarks...*, p. 74–76.

³⁷ Шмурло Е. Ф. Указ. соч., Прил., с. 34, 39.

³⁸ Можно отметить в этой связи, какое видное место в общей картине бедствий, постигших «Русь» и православную церковь, занимает тема утраты «русским» народом «своего» дворянства в одном из наиболее ярких памятников православной публицистики первой половины XVII в. – «Треносе» Мелетия Смотрицкого.

³⁹ Жукович П. Н. Сеймовая борьба..., вып. 5. СПб., 1910, с. 54–55.

⁴⁰ О времени и обстоятельствах перехода Смотрицкого в унию см.: Frick D. A. Meletij Smotryckij. Cambr. Mass., 1995, p. 117–120.

⁴¹ Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники, т. I. Киев, 1883, Прил., с. 323–324.

⁴² Голубев С. Т. Указ соч., Прил., с. 334, 338.

⁴³ Там же, с. 324.

⁴⁴ Коялович М. И. Литовская церковная униа, т. II. СПб., 1861, с. 367. В письме Рутского в курию от 28 июня 1628 г. также читаем, что Мелетий убедил Киево-Печерского архимандрита в необходимости созыва съезда епископов для поисков путей соглашения с униатской церковью – *Epistolae Josephi Velamin Rutskyj...*, p. 206.

⁴⁵ Цит по: *Жукович П. Н.* Сеймовая борьба..., вып. 5, с. 55.

⁴⁶ *Голубев С. Т.* Указ. соч., т. I, Прил., № LVI.

⁴⁷ *Жукович П. Н.* Материалы..., с. 19.

⁴⁸ *Крил'якевич І. П.* Нові матеріяли до історії соборів 1629 г. // Записки наукового товариства ім. Шевченка, т. 116. Львів, 1913, с. 22.

⁴⁹ Во Львов приехали лишь представители Виленского братства и некоторые шляхтичи с Волыни, предполагавшие, что здесь состоится общий собор. Переговоры с ними, однако, разочаровали Рутского, так как те полагали, что в Речь Посполитую должен приехать константинопольский патриарх и примирить несогласных (*Litterae episcoporum Historiam Ucrainae illustrantes*, t. I. Roma, 1972, p. 199).

⁵⁰ *Epistolae Josephi Velamin Rutskyj...*, p. 243–244.

⁵¹ Подробнее об выработке соглашений, о социально-политических условиях, в которых это происходило, об имевших место при этом конфликтах интересов см.: *Dzięgielewski J.* O tolerancję dla zdominowanych (polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV). Warszawa, 1986.

⁵² *Жукович П. Н.* Материалы..., с. 9.

⁵³ *Шмурло Е. Ф.* Указ. соч., с. 96–106; *Andrusiak M.* Sprawa patriarchatu kijowskiego za Władysława IV // *Prace historyczne w 30-lecie działalności profesorskiej Stanisława Zakrewskiego.* Lwów, 1934; *Wojtyła A.* De tentaminibus novae Unionis Universalis in Polono-Lituania anno 1636 factis // *Orientalia christiana periodica.* Roma, 1952, t. XVII.

⁵⁴ Публикация документа см.: *Supplementum ad historiae Russiae monumenta.* Spb. 1848, p. 174–175.

⁵⁵ *Шмурло Е. Ф.* Указ. соч., с. 135.

⁵⁶ Там же, с. 135; *Epistolae metropolitaram Kioviensium catholicorum*, p. 151. Король принимал различные меры, чтобы обеспечить успех переговоров на соборе. Так, по сообщению Р. Корсака, православному луцкому епископу Аф. Пузине имения луцкой кафедры были даны лишь во временное управление, их окончательная судьба зависела от его поведения на соборе (*Epistolae metropolitaram...*, p. 152).

⁵⁷ *Шмурло Е. Ф.* Указ. соч., с. 133.

⁵⁸ *Epistolae Josephi Velamini Rutskyj...*, N 189–190; *Epistolae metropolitaram...*, N 64.

⁵⁹ *Harasiewicz M.* *Annales Ecclesiae Ruthenae.* Leopoli, 1862, p. 452.

⁶⁰ *Шмурло Е. Ф.* Указ. соч., с. 105. Публикация записок Петра Могилы (сохранились в пересказе, сделанном в папской курии) и Адама

Киселя (Sententia cuiusdam nobilis Poloni graecae religionis) см.: Шмурло Е. Ф. Указ. соч., Прил., с. 157–160, 163–169.

⁶¹ Неслучайно в грамотах Владислава IV о пожаловании перемышльской епископской кафедры говорится об избрании «епископа» «ex nobilitate» и об участии в выборах «obywatelstwa», то есть прежде всего той же шляхты (Голубев С. Т. Указ. соч., т. II. Киев, 1898, Прил., с. 14, 79).

⁶² Архив Юго-Западной России, ч. II, т. 1 (Киев, 1861, № 25, с. 288). На этот документ обратил внимание М. Андрусяк (*Andrusiak M. Sprawa patriarchatu...*, s. 282).

⁶³ Шмурло Е. Ф. Указ. соч., Прил., с. 164.

⁶⁴ Ср. сообщения в Рим 1647 г., основанные на информации коронного канцлера Е. Оссолиньского, что «схизматики» имеют много претензий к униатам и предпочитают вести переговоры о соединении церкви непосредственно с «латинянами» (Шмурло Е. Ф. Указ. соч., Прил., с. 171).

⁶⁵ Шмурло Е. Ф. Указ. соч., с. 107.

⁶⁶ См. об этом: Плохий С. Н. Папство и Украина..., с. 154–155, 171–173.

⁶⁷ Публ. текста см.: Голубев С. Т. Указ. соч., т. II, Прил., с. 123–124. О датировке см.: *Andrusiak M. Sprawa patriarchatu...*, s. 282. Характерно, что не удовлетворившись тем, что речь была прочитана от его имени референдарем литовской канцелярии Нарушевичем, король нашел нужным обратиться к православным еще и лично.

⁶⁸ Великий А. Г. З літопису християнської України. Рим, 1972, т. V, с. 26.

⁶⁹ См. об этом: Шмурло Е. Ф. Указ. соч., с. 118.

⁷⁰ Текст инструкции см.: Шмурло Е. Ф. Указ. соч., Прил., с. 60–63. Анализ этого документа см.: Шмурло Е. Ф. Указ. соч., с. 65–66. См. также: Хома Г. Идея спільного синоду 1629 г. // Богословія, т. 37. Рим, 1973, с. 27 и сл., с. 51–52.

⁷¹ Epistola Josephi Velamin Rutskyj..., p. 234; Epistolae metropolitanum..., p. 157.

⁷² Ср.: Акты, относящиеся к истории Западной России, т. IV, N 224; Шмурло Е. Ф. Указ. соч., Прил., с. 37.

⁷³ Epistolae Josephi Velamin Rutskyj..., p. 234.

⁷⁴ Крип'якевич Г. Нові матеріяли..., с. 21–22.

⁷⁵ Litterae episcoporum..., p. 198.

⁷⁶ Шмурло Е. Ф. Указ. соч., с. 254–255.

⁷⁷ Там же, с. 255.

⁷⁸ Шмурло Е. Ф. Указ. соч., Прил., с. 35.

- ⁷⁹ Его записка 1624 г. – *Epistolae Josephi Velamin Rutskyj...*, p. 133.
- ⁸⁰ *Шмурло Е. Ф.* Указ. соч., Прил., с. 39
- ⁸¹ *Голубев С. Т.* Указ. соч., т. I. Прил. N XLIII, с. 279–281.
- ⁸² *Epistolae Josephi Velamin Rutskyj...*, N 103, p. 206. Митрополит посетил кн. Вишневецкого, в заднепровских владениях которого жил Копинский, с просьбой изгнать «проклятого», но тот отвечал, что в настоящее время сделать этого не может из-за сопротивления казаков.
- ⁸³ *Голубев С. Т.* Указ. соч., т. I, Прил., с. 330, 333.
- ⁸⁴ Там же, с. 333.
- ⁸⁵ Там же, с. 328.
- ⁸⁶ О роли этих богословов в работе собора см.: там же, с. 339–340.
- ⁸⁷ *Жукович П. Н.* Материалы..., с. 8, 10, 11, 12.
- ⁸⁸ Там же, с. 9. В этом смысле универсал резко изменял содержание документа, предложенного Сигизмунду III шляхетскими послами.
- ⁸⁹ Там же, с. 9.
- ⁹⁰ *Жукович П. Н.* Материалы..., с. 11–12; *Петрушевич А.* Сводная галицко-русская летопись 1600–1700 гг. Львов, 1874, с. 291.
- ⁹¹ *Жукович П. Н.* Материалы..., с. 10.
- ⁹² Там же, с. 12.
- ⁹³ *Epistolae Josephi Velamin Rutskyj...*, N 160, s. 289.
- ⁹⁴ *Шмурло Е. Ф.* Указ. соч., Прил., с. 113.
- ⁹⁵ Там же, с. 114; *Плохий С. Н.* Указ. соч., с. 141.
- ⁹⁶ *Шмурло Е. Ф.* Указ. соч., Прил., с. 133.
- ⁹⁷ *Голубев С. Т.* Указ. соч., т. II, с. 147–148.
- ⁹⁸ См.: Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы. Т. 1. М., 1954, № 137, с. 227–229.
- ⁹⁹ Российский государственный архив древних актов, ф. 210 (Разрядный приказ). Белгородский стол, стб., 82, л. 50, 81, 230.
- ¹⁰⁰ *Шмурло Е. Ф.* Указ. соч., Прил., с. 157; *Плохий С. Н.* Папство и Украина..., с. 152.
- ¹⁰¹ Любопытно, что в этом в определенной мере отдавали себе отчет и в Римской курии: неслучайно на собрании Конгрегации веры 16 марта 1645 г. при обсуждении предложений Петра Могилы и Адама Киселя некоторые ее члены высказывались в том духе, что с заключением «новой унии» православные епископы могут снова оказаться без паствы, которая попросит константинопольского патриарха поставить ей новых епископов – *Relacye nuncyuszów apostolskich i innych osób o Polsce*, т. II. Berlin-Poznań, 1864, s. 275; *Шмурло Е. Ф.* Указ. соч., с. 118.

Отражение религиозных конфликтов между противниками и приверженцами унии в «массовом сознании» простого населения Украины и Белоруссии в первой половине XVII в.

Вопрос о том, как конфликт между сторонниками и противниками унии с Римом воспринимался и осмыслялся сознанием простых мещан, казаков, крестьян Украины и Белоруссии, в течение длительного времени оставался без четкого и убедительного ответа. Сами факты активного участия широких народных масс в разного рода выступлениях против приверженцев унии, хорошо известные уже исследователям второй половины XIX в., не оставляли сомнений в их враждебности по отношению к попыткам подчинить западнорусскую православную церковь верховной власти папы. Оставалось, однако, неясным, чем эта враждебность была вызвана.

Поскольку памятники полемической литературы были прямо рассчитаны на распространение изложенных в них аргументов в самых широких слоях общества, то, разумеется, весьма вероятно, что те или иные аргументы православных полемистов — противников унии становились известны и представителям достаточно низко стоящих на лестнице социальной иерархии общественных групп, но в какой мере эти аргументы могли быть доступны и понятны неподготовленному слушателю, не переосмысливались ли они в сфере действия характерных для массового сознания «простых» людей стереотипов, материалами для ответа на этот вопрос до сравнительно недавнего времени исследователи также не располагали.

Богатый материал для ответа на поставленные вопросы содержат документы, отложившиеся в делах русского военного ведомства XVII в. — Разрядного приказа. Эти документы представляют собой сообщения воевод пограничных с Речью Посполитой городов о событиях, происходящих в этом государстве. Эти сообщения опирались по большей части на рассказы выехавших в Россию в поисках лучшей жизни жителей этого государства (са-

ми эти рассказы пересказывались в тексте донесений, но во многих случаях в Москву посылалась и сама запись рассказа — так называемые «распросные речи»). Большая часть таких выходцев были простые люди — крестьяне и казаки, подчас мещане. К этим сообщениям следует добавить расспросы мещан, приезжавших для торговли на территорию России, и рассказы русских купцов, регулярно посещавших пограничные области Речи Посполитой. Специфическую группу материалов составляли донесения лазутчиков — это были крестьяне пограничных сел, которые получали свои сведения, посещая знакомых и родственников по другую сторону границы. Очевидно, что в их сообщениях отражались слухи, ходившие среди крестьян пограничных районов. В своей совокупности этот материал отражает сведения, распространявшиеся в разных социальных слоях общественных низов восточных областей Речи Посполитой¹.

Сообщая такие сведения, русские власти хотели узнать прежде всего о происходящих событиях, но рассказчики сплошь и рядом давали этим событиям свои оценки или объяснения. Сохранные в бесхитростных записях подъячих воеводских изб — людей, мало отличавшихся по своему образовательному уровню от тех, чьи «речи» они записывали, эти оценки и объяснения дают в распоряжение исследователя ценный материал для изучения массового сознания белорусских и украинских «низов». Так как в документах Разрядного приказа такие рассказы систематически встречаются на протяжении 20-х — 30-х гг. XVII в., то можно говорить о реакции «простых» белорусов и украинцев на те или иные события борьбы между сторонниками и противниками унии на протяжении достаточно длительного периода времени. Систематическая повторяемость оценок и реакций позволяет ставить вопрос о лежащих в их основе стереотипах восприятия и попытаться эти стереотипы реконструировать.

Большое количество известных в настоящее время отзывов и оценок не оставляют сомнений в том, что враждебность по отношению к унии и ее сторонникам была стойким компонентом «массового сознания» «простого» населения Украины и Белоруссии 20-х — 40-х гг. XVII в.

Прежде чем выяснять причины этой враждебности следует сделать одно предварительное замечание. Как неоднократно отмечалось и в первой, и во второй части данной работы, украин-

ские и белорусские епископы – организаторы Брестской унии – и до, и после этого события прилагали заметные усилия, чтобы под эгидой Рима сохранить особую «русскую» церковь со своими обрядами и обычаями, отличную от собственно «латинской» церкви. Однако для сознания «простых» людей, насколько можно судить по имеющимся материалам, такое разграничение вовсе не существовало. Униатские священнослужители – это представители католического духовенства, а их попытки распространения унии – это попытки распространения «римской» (или «латинской») веры. Так, попытки полоцкого униатского архиепископа Иосафата Кунцевича в 1619 г. побудить жителей городов Восточной Белоруссии принять унию характеризовались как действия, предпринятые по «присылке» от папы и от «бискупов» (термин, обозначающий в православном обществе латинских епископов), так как «приговорили римские арцыбискупы веру хрестьянскую у белорусцев привести в римскую веру». В другом рассказе говорилось о том, что Иосафат Кунцевич в Витебске «местных попов посадил в тюрьму за то, что они в костел не ходят»³ (термином «костел» назван здесь униатский храм). Сам термин «уния» в известных материалах появляется лишь в начале 30-х гг. XVII в. Так, согласно одному из записанных в 1631 г. рассказов, послан Запорожского войска на сейме предлагали, чтобы они «веры своей отступились, а поступили в их ляховскую веру под юнею»⁴. Согласно другому рассказу того же времени посланец Смоленского униатского епископа Льва Кривзы хотел в Стародубе «учинить унею – римскую веру и бога молить за папу римского»⁵. Таким образом, для простых людей термин «уния» был синонимом «римской веры».

В свете этих высказываний ясно, что во враждебном отношении к унии отражалось враждебное отношение к католической религии в целом. Обращаясь к рассмотрению этого более общего вопроса, следует отметить, что в большом количестве сохранившихся рассказов не видно какого-либо интереса к различиям между православной и католической верой (единственный конкретный признак католичества, который в них упоминается, – это поминание на службе папы римского), нет в них и выпадов по адресу каких-либо особенностей католического вероучения. Очевидно, что враждебное отношение вызывали вовсе не те или иные конкретные особенности вероучения, богослужения или

образа жизни католического духовенства. Как представляется, определенный ключ к решению вопроса дает анализ терминологии, которую использовали рассказчики, говоря о православной и католической религиях. Разумеется, «православная» вера (многие рассказчики именуют ее просто «христианской», как бы давая понять, что именно ее они считают единственно правильным учением) неоднократно так и называется, а иногда совсем официально именуется «православной верой греческого закона», но гораздо чаще речь идет о «русской» или «белорусской» вере. Точно так же и католическое вероисповедание неоднократно именуется «латинской» (или «римской»), но гораздо чаще «ляшской» — польской верой⁶.

Эти особенности терминологии позволяют предполагать, что в основе отношения «простых» людей к религиозным конфликтам своей эпохи лежало четко не сформулированное, стихийное, но очень устойчивое представление, что мир состоит из многих народов, у каждого из которых есть своя вера. Такое положение вещей представлялось естественным. Католическая вера, как вера иного, «польского» народа не вызывала какого-либо осуждения или враждебного отношения.

Враждебную реакцию вызывали попытки изменить такое положение вещей, заставить «белорусцев» принять «ляшскую» веру, при этом с помощью административных мер — закрытия («запечатывания») православных церквей и насилий над православным духовенством. Все это воспринималось как насилие одного народа над другим, стремление подчинить себе своего соседа, навязав ему свою веру.

Такое построение можно подкрепить рядом свидетельств. Так, уже в документе 1615 г. говорится о том, что запорожцы не захотели принять участие в походе против татар в знак протеста против того, что «их хотят ляхи в свою ляцкую веру привести»⁷. «Говорят, де, поляки, что им з белорусцы веру одну учинить польскую», — читаем в рассказе, записанном весной 1619 г.⁸. «Хотят у них поляки русскую веру ломать, а римскую чинить», — говорили на Украине накануне казацкого восстания 1625 г.⁹. «Поляки хотят, де, у белорусцов веру нарушать и церкви запечатать, а поставить костелы и учинить ляцкую веру», — читаем в другом рассказе того же времени¹⁰. Особенно выразительно такой характер восприятия событий выступает в рассказе о попыт-

ке введения унии в Стародубе в 1631 г. Посланец Льва Кревзы «запечатал» православные церкви потому, что «люди его не слушают, их ляцкие воли не творят»¹¹.

Общая черта этих свидетельств состоит в том, что как противостоящие стороны в этом религиозном конфликте выступают не представители духовенства двух конфессий, а представители двух различных народов. Как главный противник православных «белорусцев» в этих рассказах выступает не католическое духовенство (во всяком случае не оно прежде всего), а «поляки», которым принадлежит власть в Речи Посполитой и которые используют ее, чтобы заставить «белорусцов» сменить веру.

Такая модель восприятия сформировалась, несомненно, под влиянием известий о преследованиях православных в городах Белоруссии (их заставляли принимать унию), которые приняли широкий размах как раз во втором десятилетии и в начале 20-х гг. XVII в. Сообщения об этом получили широкий отзвук и там, где такие преследования не имели места: против них протестовали на сейме 1623 г. послы Запорожского войска¹². В условиях существовавшей до того многолетней практики мирного сожительства православных и католиков меры принуждения по отношению к белорусскому мещанству должны были вызвать особенно острую реакцию. При этом, как представляется, большую роль сыграло то обстоятельство, что действия униатского духовенства были поддержаны силой и авторитетом государственной власти¹³. Это способствовало зарождению в социальных низах представления о Речи Посполитой как государстве, где у власти находятся враждебные «русскому» народу и его интересам силы.

Представляется вполне вероятным и воздействие на народное сознание аргументов православных полемистов, настойчиво утверждавших, что вмешательство государственной власти в религиозный конфликт нарушает исторические права «русского» народа в Речи Посполитой на устройство своей религиозной жизни по своему усмотрению. Во всяком случае в этой плоскости между аргументами полемистов и суждениями «простых» людей обнаруживаются очевидные точки соприкосновения. Правда, вывода о том, что Речь Посполитая, как государство «поляков», враждебна интересам «русского» народа и его вере, православные полемисты не сделали, но их аргументы могли подтолкнуть знакомых с их сочинениями простых людей к такому выводу. Подобному восприятию

этого государства, несомненно, способствовал переход в католицизм и колонизация представителей местной белорусской и украинской элиты, причастных к отправлению государственной власти. Для Восточной Украины, как показала в своей книге Н. М. Яковенко, имел значение переход административной власти над этими землями из рук князей «природных», традиционных руководителей «местного» общества в руки польских магнатов¹⁴.

В итоге в сознании «простых» людей религиозный конфликт, вызванный к жизни Брестской унией, стал восприниматься как конфликт межнациональный, конфликт между «польским» и «русским» народами и одновременно как конфликт политический, конфликт «русского» народа с государством, власть в котором находилась в руках «поляков».

Если представления о характере конфликта есть основания считать идентичными и для мещан белорусских городов, которые стали объектом преследований, и для выступавшего в их защиту Запорожского войска, то их представления о возможном способе решения конфликта в начале 20-х гг. существенно расходились.

Записи слухов, циркулировавших в эти годы на территории Белоруссии, свидетельствуют о надеждах белорусских мещан на то, что благодаря выступлениям сторонников православных на сейме будет достигнуто взаимное соглашение, которое приведет к восстановлению традиционного положения вещей. Так, например, в 1619 г. здесь распространился слух, что после выступления защитников православных на сейме было принято решение «поляком на белорусцов, а белорусцом на поляков не стоять и быть им в вере попрежнему»¹⁵. В начале 20-х гг. рассказывали о согласии короля в обмен на помощь в войне со шведами «распечатать» закрытые православные церкви на Пасху 1623 г.¹⁶. В том же году в Белоруссии толковали о том, что король дал согласие на созыв съезда «из Литвы и из Руси попам и лутчим людем в Киеве», где «с Литвою Русь о вере помиритца»¹⁷. Последнее свидетельство ясно говорит о том, что белорусские мещане представляли себе решение конфликта в духе норм, традиционных для шляхетской политической культуры Речи Посполитой, когда спорные вопросы улаживались полюбовным соглашением представителей тех социальных групп, чьи интересы были затронуты.

В 20-х гг. XVII в. на сейме действовала достаточно организованная оппозиция представителей православной шляхты, энер-

гично выступавшая против религиозной политики правительства. Однако в циркулировавших на территории Белоруссии слухах об их деятельности вовсе не говорилось и никаких надежд на них не возлагалось. В качестве защитников православия на сейме в этих слухах иногда упоминался литовский протестантский магнат Януш Радзивилл, известный противник религиозной политики Сигизмунда III¹⁸, но гораздо чаще благоприятные для православных (действительные или мнимые) решения сейма или короля связывали с успешным вмешательством Запорожского войска. Так, благоприятные для православных решения сейма 1619 г. объяснялись тем, что на сейме «Саадачного, де, черкасы о крестьянской вере стояли накрепко»¹⁹. Обещания «распечатать» на Пасху 1623 г. православные церкви также добились запорожцы, обещав за это королю служить два года против шведов «без гроша»²⁰. Согласие короля на созыв съезда в Киеве было также дано благодаря казакам²¹.

Таким образом, в сознании православного белорусского мещанства уже в начале 20-х гг. XVII в. сложилось стойкое представление, что именно Запорожское войско является главным защитником ущемленных «поляками» прав «русского» народа. Вместе с тем среди этих слухов мы встречаем и сообщения, рисовавшие другую возможную перспективу развития конфликта: если король не пойдет на уступки, то может начаться война между ним и Запорожским войском²².

В этих сообщениях находили отражение настроения, складывавшиеся на землях Восточной Украины, где стали склоняться к гораздо более радикальному решению вопроса. Первоначально и здесь имелись надежды на то, что, нуждаясь в поддержке Запорожского войска в борьбе против турок, король признает православную иерархию, восстановленную при участии казачества, и прекратит религиозные преследования: в среде казаков толковали, что, когда «Саадачного полку черкасы ходили на бой против турок (имеется в виду участие Запорожского войска в Хотинской войне 1621 г. – Б. Ф.) и король, деи, на то присягал, что церкви их белорусские распечатать и веры не нарушать»²³. Однако, когда после Хотинской войны религиозная политика правительства не изменилась, это стало источником особо острого возмущения и вело к убеждению, что свою веру предстоит отстаивать вооруженной рукой²⁴. Инициатива начала такой вооруженной борьбы в

распространявшихся слухах приписывалась уже Сагайдачному, который якобы, когда еще был жив, в 1622 г. посылал «от себя казаков в литовские города, что держать всем крестьянская вера»²⁵. Об одном из его преемников, гетмане Конше, рассказывали, что он посылал на Дон и в Запорожье, чтобы «шли к нему, гетману, в сход битца с ляхами за веру, што король третей год на веру их наступает»²⁶. В слухах говорилось, что казаки «церкви, де, в белоруских городех хотят распечатать своею волею и против короля и против поляк хотят за то рубитца»²⁷.

В начале 20-х гг. в казацкой среде еще сохранялись представления, что в такой войне за веру вместе с ними выступит и православная шляха. В одном из рассказов того времени можно прочесть, что к «черкасам» в Киев «приехал князь Огинский и иные князи из многих мест съезжаютца, а хотят, де, за веру битца с поляки»²⁸, но в дальнейшем подобные сообщения больше не встречаются. В народном сознании все более укреплялось возникшее ранее представление, что Запорожское войско является единственным серьезным препятствием на пути к полному утверждению католической религии в Речи Посполитой²⁹.

В этих условиях своеобразную окраску стал приобретать социальный по своему характеру конфликт между властями Речи Посполитой и казачеством, постепенно обострившийся на протяжении первой половины 20-х гг. Обострению конфликта между властями Речи Посполитой и казачеством очень способствовали требования властей об «уменьшении» Запорожского войска и его ограничении четырехтысячным реестром. Записи распространявшихся в то время слухов ясно говорят о том, что, сопротивляясь выполнению этого требования, запорожцы отстаивали не только свои сословные интересы. У них постепенно складывалось убеждение, что власти добиваются «уменьшения» казацкого войска, чтобы, когда «русский» народ утратит вооруженную поддержку казачества, силой навязать ему свою «ляшскую» веру: «только, де, король и поляки убавят черкас и у нас, де, веру до конца поломают»³⁰.

Накануне восстания 1625 г. представления о глубокой враждебности и власти, и католического духовенства по отношению к «русскому» народу и его главному защитнику — казачеству — стали важным компонентом массового сознания. К этому времени относится рассказ о приезде в Киев «ляхов», которые «у церквей замки позбили и образом поругались, по образом из пищали

стреляли»³¹, и другой рассказ о православных священниках, которых силой заставляют принять латинскую веру, «а которой, де, их веры не похочет, и тех веляти зжечь»³².

Что касается властей Речи Посполитой, то их считали способными ради утверждения католической веры предпринять массовое истребление казаков, чтобы поселить на их землях иностранных колонистов: «которые, де, немцы пришли с гетманом (имеется в виду командующий коронной армией гетман С. Конецпольский – Б. Ф.), и те, де, немцы пришли з женами и з детьми, и как де, польские люди побьют козаков и крестьянскую веру нарушат, а римскою учинят, и тех, де, немец король указал посадить на казачьих местах»³³. Подобные представления толкали, в свою очередь, к соответствующим практическим выводам: с подобной властью следовало вести вооруженную борьбу за самосохранение.

Люди, думавшие о такой борьбе и считавшие ее необходимой, не могли не задумываться о поисках союзников в борьбе с «поляками», присвоившими себе власть в Речи Посполитой.

В вестовой грамоте стародубского архимандрита Варлаама, относящейся к 1623 г., передавались слова недовольных действиями короля запорожцев: «естьли король веру нашу хочет ломать, на нас наступать... поидем иншого пана искать»³⁴. В записи одного из рассказов июня 1623 г. угроза приобрела более конкретную форму: «будет, де, король учнет нашу рускую веру нарушать, и нам, де, будут и татарове братья, не токмо что Москва»³⁵.

Действительно, в дальнейшем, во время казацких восстаний 20-х – 30-х гг. XVII в., в источниках отмечены поиски Запорожским войском соглашения с татарами, известны и факты отъезда запорожских отрядов, подчас довольно значительных, в Крым³⁶, однако речь не шла о чем-либо большем, как о простом военном союзе, и в своей основной массе запорожские казаки были далеки от того, чтобы видеть в крымском хане будущего «пана».

Иное дело единоверный московский царь. Его имя, действительно, уже в начале 20-х гг. выступает в указанном контексте: «если, де, ты, государь, на нас наступаешь, уступим тебе, пойдем служить московскому государю»³⁷. Как видно из других записей, отъезд запорожских казаков на царскую службу должен был сопровождаться передачей под власть царя тех земель Восточной Украины, где казаки жили³⁸. Позднее такие слухи периодически распространялись в моменты конфликтов между властями Речи

Посполитой и казачеством³⁹, и, таким образом, возможность защитить свои интересы и свою веру благодаря вмешательству Москвы постоянно присутствовала в сознании запорожского казачества на протяжении 20-х – 30-х гг. XVII в., но до конкретных попыток ее осуществления дело в то время не дошло, в значительной мере потому, что казаки в то время надеялись на благоприятное решение конфликта на почве самой Речи Посполитой.

Такие надежды основывались на представлении, что наряду с «поляками», которые хотят отдать казачество под «подданское право» и навязать «русскому» народу свою веру (олицетворением такого «поляка» был в глазах казаков великий гетман коронный Станислав Конецпольский)⁴⁰, в правящей элите этого государства есть люди, которые озабочены судьбой «русского» народа и хотят защищать его веру. В представлении казаков такими их защитниками были литовские магнаты из биржанской ветви могущественного рода Радзивиллов: Януш Радзивилл и его младший брат Кшиштоф. Ряд особенностей политической деятельности этих магнатов способствовал сложению подобных представлений. Оба магната – протестанты были противниками религиозной политики Сигизмунда III⁴¹, добиваясь прекращения преследований не только протестантов, но и православных. Имело значение и то, что Кш. Радзивилл поддерживал контакты с Иовом Борецким⁴² и препятствовал распространению унии в своих владениях. Известно, что он запретил православному духовенству Слуцка участвовать в намеченном на 1629 г. общем соборе униатов и православных⁴³. Наконец, сыграла свою роль и борьба Кш. Радзивилла за власть и влияние в Великом Княжестве с канцлером Львом Сапегой, которого православные не без основания считали одним из главных организаторов религиозных преследований. Эта борьба воспринималась православными также как форма сопротивления политике насаждения унии. В мае 1624 г. рассказывали о настоящем сражении, якобы имевшем место между войсками обоих магнатов. При этом, «битву, де, учинил канслер о вере по королеву и всех панов рад веленью, чтоб им быти в одной вере, а Радивил, де, за то стал, что греческого закона вере быти в Польше и в Литве попрежнему, и ссылка, де, у подчашья Радивила з запорожскими черкасы, что им стоять о вере на полских людей вместе»⁴⁴. Таким образом, уже в начале 20-х гг. в массовом сознании зародились представления, что

К. Радзивилл выступает вместе с казаками в их вооруженной борьбе против «поляков», стоящих у власти в Речи Посполитой.

Однако чем дальше, тем больше в сознании и запорожских казаков, и белорусских мещан К. Радзивилл выступал не только как союзник в борьбе против «поляков», но и как глава могущественной политической группировки, которая может возвести на престол Речи Посполитой угодного православным кандидата — старшего сына Сигизмунда III королевича Владислава.

В начале 20-х гг. на территории и Белоруссии, и Украины стали распространяться слухи, что королевич Владислав, защищая запорожских казаков, вступил в конфликт с отцом⁴⁵, «отъехал» в Киев⁴⁶ и «хочет ходить с черкасы войною»⁴⁷. С реальной исторической фигурой королевича Владислава слухи эти не имели ничего общего, но с течением времени именно с фигурой Владислава «русское» население Речи Посполитой стало связывать решение волновавших его проблем.

К началу 30-х гг. XVII в. в массовом сознании украинского и белорусского населения Речь Посполитая была ареной борьбы двух сил из-за королевского трона. С одной стороны выступал младший сын Сигизмунда III, Ян Казимир, кандидат «поляков» и «духовного чину людей» (или «ксенжей»), т. е. католического духовенства, с другой стороны Владислав, которого поддерживают «гетман Радивил... да запорожские казаки, и вся Литва, и белорусцы»⁴⁸. Борьба между королевичами в сознании белорусского и украинского населения связывалась прежде всего с различиями в их религиозной ориентации. Уже в слухах начала 20-х гг. конфликт между Владиславом и его отцом связывался с тем, что «король, де, хочет веру католицкую, а королевич, де, хочет з запорожскими казаками веру рускую держать»⁴⁹. В начале 30-х гг. снова говорили, что королевич «крестился и держит веру рускую с казаками»⁵⁰.

Уже в начале 20-х гг. оптимальное решение религиозного конфликта низы западнорусского православного общества видели в том, чтобы «русское» население Речи Посполитой оказалось под властью правителя, исповедующего их «русскую» веру. Еще в начале 20-х гг. рассказ о предполагаемом съезде в Киеве, «где с Литвою Русь о вере помиратца», заканчивался сообщением, что, если такое примирение состоится «и русские веры не нарушат, и король и все посольство королевичю поступили на то, что ему

быть над Литовскою Русью ксенжатою удельным и жить ему в Киеве или Смоленске»⁵¹. Таким образом, земли с православным «русским» населением в составе Речи Посполитой должны были образовать особое княжество, во главе с правителем, который держит «русскую веру». В начале 30-х гг., по представлениям этого населения, речь шла об утверждении такого правителя во главе Речи Посполитой. С точки зрения рассматриваемой темы особый интерес представляет сообщение о том, что Владислав заявил «бискупом» и сенаторам, что согласен занять польский трон, «будет станете в мою веру веровать»⁵². Как кажется, в этом вымышленном эпизоде отразилось представление о том, что в случае прихода Владислава к власти православие в Речи Посполитой станет господствующей религией, которую должны будут принять и «поляки»⁵³.

Так, к началу 30-х гг. XVII в. определилась конкретная цель той вооруженной борьбы за веру, которую хотели вести казаки – совместными действиями «черкас», «белорусцев» и «Литвы» во главе с К. Радзивиллом возвести на трон Речи Посполитой принявшего (или собиравшегося принять) «русскую» веру правителя. По стране распространялись слухи, что на сейме поляки Владиславу «впрямь отказали» и он «подымает» себе на помощь запорожцев⁵⁴. В одном из рассказов даже называлось место, где королевич Владислав и К. Радзивилл встретились с «запороскими атаманы», – г. Гродно⁵⁵. Широкое хождение таких слухов в 1631–1632 гг. на территории не только Украины, но и Белоруссии говорит о радикализации настроений социальных низов западнорусского православного общества, которые все более видели выход из сложившейся ситуации в вооруженной борьбе с «поляками», в которой казачеству, его действиям отводилась особая, значимая роль. Следуя своим представлениям о расстановке политических сил в Речи Посполитой, Запорожское войско с наступлением «бескоролья» 1632 г. потребовало от властей Речи Посполитой, чтобы нового короля не выбирали без участия казаков⁵⁶, на конвокационном сейме казацкие послы выступили за избрание Владислава⁵⁷. Позднее, когда в связи с выездом магнатов со своими свитами в Варшаву для участия в выборах распространились слухи, что «поляки збираютца в Полшу, а хотят обрать на королевство Казимера»⁵⁸, Запорожское войско предложило королевичу вооруженную помощь в борьбе с его противниками⁵⁹.

До вспышки вооруженной борьбы в Речи Посполитой в связи со спорами из-за королевского трона дело, как известно, не дошло. Политическая жизнь социальных верхов этого государства мало отвечала той картине, которая к началу 30-х гг. XVII в. сложилась в сознании мещан, крестьян и казаков. Хотя отдельные ее элементы и были почерпнуты из реальной действительности, в массовом сознании они преобразались до неузнаваемости. Соперничество между королевичами из-за трона действительно имело место, но совсем не носило драматического характера, кандидатура Яна-Казимира, как известно, во время выборов на трон так и не была выставлена. Политическая группировка, которую возглавлял К. Радзивилл, находилась действительно в оппозиции к правящей политической группе и действительно поддерживала кандидатуру Владислава, но, поскольку в нее входили главным образом протестантские вельможи, никак не могла добиваться превращения «русской веры» в господствующую религию и, конечно, не ставила своей целью в союзе с казачеством силой отстранить «поляков» – магнатов – католиков от власти в Речи Посполитой. Не ставил подобных целей перед собой и королевич Владислав, кандидатура которого не вызывала сколько-нибудь серьезных возражений со стороны большей части магнатов и шляхты, и он, как известно, был избран на трон быстро и без сколько-нибудь серьезной борьбы.

Картина политической жизни Речи Посполитой, выработанная массовым сознанием к началу 30-х гг. XVII в., показывает, что в то время низы западнорусского общества, не видя мирного выхода из положения, не уверенные в своей способности самостоятельно добиться победы в вооруженной борьбе и нуждавшиеся во внешней поддержке своего сопротивления органам власти, ловили всякие слухи о разногласиях в правящей элите Речи Посполитой, которые давали надежды на поддержку их требований частью правящих социальных групп.

Королевич Владислав, сумевший к концу 1632 г. успешно занять польский трон, не был, разумеется, адептом «русской веры» и вовсе не собирался принимать ее, но как политик считал необходимым сделать серьезные уступки православным для укрепления единства Речи Посполитой и ослабления тех опасных для многоэтничного и поликонфессионального государства противоречий, которые проявились в ходе вызванного заключением Брестской

унии религиозного конфликта⁶⁰, и эти его планы встретили понимание и поддержку значительной части политической элиты Речи Посполитой. Заключенные при его активном участии в 1633–1635 гг. соглашения при всех их недостатках привели к официальному признанию особой православной церкви в Речи Посполитой со своей иерархией и к прекращению преследований православных со стороны государства.

Обращение к свидетельствам источников показывает, что перемены в стране, к которым привело заключение этих соглашений, были по-разному восприняты и осмыслены социальными низами в Белоруссии и на Украине.

Есть основания полагать, что заключенные соглашения вызвали серьезное удовлетворение в среде белорусского мещанства. В 1635 г. жители Витебска – города, в недалеком прошлом бывшего ареной одного из самых серьезных религиозных конфликтов, завершившегося убийством Полоцкого униатского архиепископа Иосафата Кунцевича, – говорили жителям московского Торопца, что «за веру у поляков з белорусцы розни никакой нет и крестьянские церкви от папежа не запечатаны, и на сойме, де, о том у короля приговорено, что крестьянской веры ни в чем не нарушать и неволи никакие не чинить»⁶¹. Разумеется, деятельность православной церкви на территории Белоруссии и после заключения соглашений подвергалась ряду серьезных ограничений (так, поставленный для православных в Белоруссии Мстиславский епископ Сильвестр Косов не имел права посещать Витебск и Полоцк и совершать там богослужение)⁶², выполнение принятых решений саботировалось местными органами власти и униатским духовенством, имел место и ряд серьезных конфликтов между православными и униатами, которые приводили затем к затяжным судебным процессам⁶³. Однако в новой ситуации православная церковь и православное мещанство могло отстаивать свои права в рамках принятого порядка, обращаясь в суд или апеллируя к сейму. Так, известно, что на сейм 1639 г. направили свои ходатайства и Сильвестр Косов, и виленское братство, и полоцкие мещане⁶⁴. Записи слухов того времени показывают, что возобладавшее в начале 30-х гг. враждебное отношение к государству и стоящей у власти господствующей социальной группе сменилось теперь надеждами на благоприятные для православных решения сейма. Показателен в этом плане рассказ по-

лочанина Павла Омельянова о сейме 1641 г. По его словам, на этом сейме «Великого княжества Литовского всяких чинов люди и запорожские казаки белорусские веры» добивались того, чтобы «церкви божии велел распечатать и православные крестьянские веры у них не отнять», и сейм принял решение «православные крестьянские веры впредь не отнимать» и церкви «разпечатали»⁶⁵.

Изменилось и отношение белорусских мещан к казачеству. Наряду с традиционными высказываниями о казаках как о людях, которые борются с поляками за «русскую веру»⁶⁶, теперь в записях слухов появились высказывания, что король «велел унять» казаков за то, что они «учали было русских людей войною задирать»⁶⁷, что они пострадали за то, что стали «королю сильны и короля не послушали», «а в вере, де, у полсково короля нарушенья никакова нет»⁶⁸. Очевидно, что у белорусских мещан стало появляться определенное сознание стабильности своего положения, а отсюда – зарождение неприязни к казачеству, которое своими действиями может эту стабильность нарушить.

По-иному сложившееся положение преломлялось в сознании населения Восточной Украины. Объективное положение православных и православной церкви было здесь гораздо более благоприятным, чем в Белоруссии. Позиции униатов, и так традиционно слабые после легализации православной церкви, ослабли еще больше (символическим, но выразительным знаком перемен был переход в руки православного духовенства Софийского собора в Киеве). Выхавшие в 1635 г. на русскую службу православные шляхтичи с удовлетворением отмечали, что «веры, де, крестьянские у них не отнимают и церкви божии отпечатаны»⁶⁹. По-иному, однако, воспринималось сложившееся в стране положение низами украинского общества. Как увидим далее, в записях слухов выражается стойкое убеждение, что в стране, по существу, ничего не изменилось.

Различие в реакции низов украинского и белорусского населения на политику Владислава IV объяснялось различием в их социальном статусе. Белорусское мещанство занимало достаточно скромное, но признанное, стабильное место в обществе. Его враждебную реакцию вызывало вмешательство государства в его традиционную религиозную жизнь, ограничения в правах православных мещан, не желавших подчиняться униатскому духовенству, но с устранением (или ослаблением) действия этих факто-

ров у него отпадали основания для глубокого конфликта с властью и ее органами.

Принципиально иным было положение казачества, для которого выступление против религиозной политики власти были частью его глубокого конфликта с государством и правящим классом, которые не желали признать за казачеством то место в обществе, на которое оно претендовало. В этом плане соглашения начала 30-х гг. о религиозном мире ничего принципиально не могли изменить и не изменили.

В 30-х – 40-х гг. XVII в. административная власть на Украине находилась в руках тех же «поляков» – польских магнатов, что и ранее, которые проводили по отношению к казачеству традиционную для Речи Посполитой политику. Одной из главных целей этой политики было, как и ранее, «уменьшение» казачества, возвращение основной массы казаков «под панскую справу». Так как эти действия исходили от облеченных властью польских магнатов, то это воспринималось казачеством как преследования со стороны «ляхов»⁷⁰. В этом контексте приобретало значение и то, что «ляхи» отличались от казаков не только в этническом, но и в религиозном отношении. Выше уже отмечалось, что требования об «уменьшении» Запорожского войска казаки уже в 20-х гг. XVII в. воспринимали как отражение намерений «ляхов», лишив «русский» народ его единственной серьезной защиты, затем заставить его принять «ляшскую», католическую веру. С возобновлением этих требований подозрения вспыхнули вновь, тем более, что эти требования исходили от тех же самых людей (как, например, гетман С. Конецпольский), которые их выдвигали в 20-е гг. XVII в.

Так, когда в 1635 г. после разрушения казаками Кодака (крепости на Днепре, мешавшей их набегам на Османскую империю) правительство ввело на Украину войска, сразу же распространился слух, что «поляки хотят православную веру разорить, а казаков всех и жон их и детей побить, а достальных казаков и мещан привести в свою в ляцкую веру»⁷¹. Когда в 1637 г. правительство снова направило на Украину войска для подавления казацкого восстания, казаки снова выражали убеждение, что поляки хотят «казаков до однова побить» и «в черкаских городех учинить унею – римскую веру»⁷². В этих условиях единственным выходом из положения снова оказывалась вооруженная борьба для

защиты своего народа и своей веры. Казаки довольно скоро нашли себе ответ на вопрос, почему с вступлением на трон Владислава по отношению к ним продолжается прежняя политика. Король верен своим обязательствам и хочет помочь казакам и защитить их веру, но он не свободен, так как власть в государстве по-прежнему находится в руках «поляков». Когда летом 1635 г. на Украину для наведения порядка прибыл королевский комиссар Лукаш Жолкевский, то здесь говорили, что его послал гетман Конецпольский «от себя», а король, напротив, «стоит за казаков по присяге, что им присягал, а вера, де, у короля крестьянская за то, де, он и стоит за казаков»⁷³. По мере обострения отношений между казаками и властями все более настойчиво распространялись слухи, что король прямо призывает казаков выступить на защиту своей веры: «и король, де, велит и пишет к ним, чтобы, де, они, черкасы, за веру стояли и с поляки бились, что поляки де, ево, короля в том не слушают»⁷⁴.

Позднее, уже в разгаре начавшегося на Украине в 1637 г. восстания, рассказывали, что король отправил на помощь к запорожцам войско во главе с К. Радзивиллом, «чтоб не дать полякам казаков побивать»⁷⁵. Представления (нереальные) о том, что в правящей элите Речи Посполитой есть силы, готовые сотрудничать с казаками в защите их социальных, национальных и религиозных требований, как и в прежние годы, поддерживали казаков в их борьбе, вызывая надежды на то, что у них есть влиятельные и могущественные союзники.

Таким образом, в представлении казаков положение в стране существенно не изменилось по сравнению с началом 30-х гг. XVII в. Различие заключалось лишь в том, что королевич Владислав уже сидел на троне и необходимо было лишь помочь ему, чтобы он мог улучшить положение «русского» народа в Речи Посполитой и защитить «русскую» веру, получить в свои руки власть, которую не хотели отдавать ему «ляхи».

Помощь королю в борьбе с магнатами – «ляхами» была, как известно, в субъективном восприятии участников восстания Хмельницкого на первом этапе движения одной из главных целей их выступления⁷⁶. Лишь когда казаки оказались достаточно сильны, чтобы добиваться достижения своих целей собственными силами, а непосредственный контакт вождей восстания с королевской властью не оправдал возлагавшихся на нее ожиданий, на-

чали изменяться и представления казаков о способах, с помощью которых они могли бы защитить свой народ и свою веру.

Характеризуя модель восприятия мира низами украинского общества, следует отметить еще одну ее важную особенность. В сознании представителей образованных верхов общества – создателей памятников полемической литературы одним из трагических последствий Брестской унии был раскол «Руси», разделение ее на две враждебные части. Необходимость преодоления такого раскола постоянно присутствовала в их сознании как важная и неотложная задача. Приверженцы унии, вступившие, по их убеждению, на гибельный путь, не переставали вследствие этого быть частью «Руси».

Такого образа разделенной «Руси» тщетно искать в рассказах, исходящих из народной среды. Их изучение позволяет выявить, напротив, противоположную тенденцию. Так как казаки считали себя главными защитниками «русского» народа и «русской» веры от опасности, грозящей со стороны властей Речи Посполитой, то они готовы были трактовать те социальные группы украинского общества, которые отказывались участвовать вместе с казаками в их борьбе с этими властями, как изменников, порвавших со своим народом и своей верой.

Так осмыслился в казацкой среде конфликт между «неписьменными» казаками и казаками, находящимися на королевской службе, «реестровыми», которые во время казацкого восстания 1630 г. сохранили лояльность по отношению к правительству. В относящихся к этому времени рассказах выходцев реестровые казаки характеризуются как люди, которые «переписались к ляхом... в казачий список», «обляжилися» и в «ляцкую веру передались»⁷⁷. С новой силой эти обвинения по адресу реестровых казаков ожили во время восстания 1637–1638 гг., когда после некоторых колебаний реестровые казаки встали на сторону правительства. Как рассказывали бежавшие в Россию запорожцы, «веру крестьянскую те листровые казаки нарушили, учили быть с поляки в папежской латынской вере заодно и за пороги они не ходили». Во время восстания «черкасы неписменные крестьянские веры» убили гетмана реестровых казаков и других представителей старшины, «которые пристали к папежской вере»⁷⁸. Поражение казацкого войска в битве под Кумейками беглецы объясняли тем, что «черкасы многие старшины их от христианские

веры отступили и превратились к латынской и к папезской вере»⁷⁹. Бежавшие на русскую территорию рассказывали, что казаки все перебиты, «только, де, те, черкасы остались, которые с ляхами стали ляцкую веру веровать под юнею»⁸⁰. Утверждения эти могут вызвать удивление, так как о крупных группах сторонников унии среди казачества никакие другие источники не знают. Сохранившиеся официальные обращения Запорожского войска к королю, исходившие прежде всего от реестрового казачества, однозначно говорят о его приверженности православию и враждебности к сторонникам унии. Впрочем, сами рассказы выходцев позволяют раскрыть ход размышлений, которые приводили казаков к такому выводу. Реестровые казаки «пристали к полякам» и вместе с ними «во всех... литовских городех русские веры всяких литовских людей побивают разными казнями»⁸¹, а следовательно, отказались от своего народа и своей веры.

Аналогичную тенденцию можно проследить и рассматривая отношение казачества к высшей православной иерархии. Хотя примирительная позиция Петра Могилы по отношению к «латынникам», его стремление использовать для нужд православной церкви традиции латинской образованности вызывала неприязнь части православного клира⁸², среди казачества в середине 30-х гг. авторитет православного митрополита оставался высоким. Как рассказывал русским властям есаул Черкасского полка Ф. Щербина, казацкая рада, собравшаяся перед началом восстания 1637 г., отправила к митрополиту в Киев послов, «чтоб он был с ними в православной крестьянской вере в соединенье», т. е. благословил казацкое войско поднять восстание. Однако Петр Могила «к черкасом не поехал и никою к ним не прислал». Причины такого поведения митрополита стали для казаков ясными, когда «из Киева белоруской поп» объяснил им, что «киевский митрополит православные крестьянские веры отступил и принял папезскую веру и для тово к ним ис Киева не поехал и никою к ним не прислал»⁸³. Позднее бежавшие на русскую территорию казаки так и говорили, что Петр Могила «королю присягал, что ему быти в папезской латынской вере»⁸⁴. И здесь механизм выработки суждения очевиден: лояльность митрополита по отношению к Речи Посполитой, его отказ поддержать казацкое восстание служит достаточным основанием для вывода, что Петр Могила изменил православию и перешел в латинскую веру. Если

православный митрополит и православные реестровые казаки вызывали к себе такую неприязнь, то люди, действительно принявшие унию, тем более были для казаков не частью «Руси», а «обляпившимися» изменниками, оставившими свою веру и свой народ. Отсюда их бескомпромиссная жестокость по отношению к униатам на территории, охваченной восстанием Богдана Хмельницкого.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Материалы эти собраны в настоящее время в фонде 210 (Разрядный приказ) Российского государственного архива древних актов (далее – РГАДА) в Москве. Часть таких материалов, сравнительно небольшая по объему, сохранилась и в составе некоторых других фондов, прежде всего – Посольского приказа.

² РГАДА, ф. 79 (Сношения России с Польшей), кн. 38, л. 12 об., 28, 163.

³ РГАДА, ф. 210. Приказной стол, стб. 10, л. 229.

⁴ РГАДА, ф. 210. Приказной стол, стб. 40, л. 81.

⁵ Там же, л. 438.

⁶ См. один из многочисленных примеров: рассказ о действиях Иосафата Кунцевича в Витебске – «нарушили белорусскую веру полоцкой владыка и церкви запечатаны, а которые в их ляцкую веру почали веровать и тем, деи, церкви розпечатаны» – РГАДА, ф. 210. Приказной стол, стб. 10, л. 38.

⁷ РГАДА, ф. 79, кн. 30, л. 669–670.

⁸ РГАДА, ф. 79, кн. 38, л. 206.

⁹ РГАДА, ф. 210. Новгородский стол, стб. 8, л. 161.

¹⁰ РГАДА, ф. 210. Приказной стол, стб. 10, л. 250.

¹¹ РГАДА, ф. 210. Приказной стол, стб. 40, л. 438.

¹² О преследованиях православных в Белоруссии см.: *Жукович П. Н.* Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (с 1609 г.), вып. II (1615–1619 гг.). СПб., 1904, с. 110 и сл.; вып. IV (1623–1625 гг.). СПб., 1908, с. 18 и сл.

¹³ В одном из рассказов того времени одному из политиков, стоявших у кормила правления Великим княжеством Литовским, канцлеру Льву Сапеге прямо приписывалось намерение «у белорусцов веру ввестъ латынскую» (РГАДА, ф. 79, кн. 38, л. 170).

¹⁴ Яковенко Н. М. Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. (Волинь і Центральна Україна). Київ, 1993, с. 215–217.

¹⁵ РГАДА, ф. 79, кн. 38, л. 27 об.–28.

¹⁶ РГАДА, ф. 210. Приказной стол, стб. 3, л. 319; стб. 10, л. 172.

¹⁷ РГАДА, ф. 210. Приказной стол, стб. 10, л. 206.

¹⁸ См. например, сообщение о том, что король приказал открыть православные церкви, потому что «с сойму, де, за белорусцов стал Ян Слуцкой» – РГАДА, ф. 79, кн. 38, л. 159.

¹⁹ РГАДА, ф. 79, кн. 38, л. 170.

²⁰ РГАДА, ф. 210. Приказной стол, стб. 3, л. 319.

²¹ РГАДА, ф. 210. Приказной стол, стб. 10, л. 206.

²² См. разговоры «литовских» купцов на гостином дворе в Вязьме: «приезжали, де, на сойм бить челом черкасы о вере... и на сойме, де, им отказали, веры не поступились, а за то, де, черкасы хотят с ними битца и все, де, люди белорусские веры хотят за то стоять и битца с королем» – РГАДА, ф. 210. Приказной стол, стб. 10, л. 51–52.

²³ РГАДА, ф. 79, кн. 38, л. 170.

²⁴ В мае 1623 г. купцы «белорусские веры» рассказывали, что «черкасы... хотят, де, за веру битца с поляки, потому что третьей год малят, хотят церкви отпечатать да лгут». – РГАДА, ф. 210. Приказной стол, стб. 10, л. 117.

²⁵ РГАДА, ф. 210. Приказной стол, стб. 9, л. 3.

²⁶ Там же, л. 133.

²⁷ Там же, стб. 10, л. 131.

²⁸ Там же, л. 117.

²⁹ Так, уже в 1615 г. перебежчики сообщали, что поляки не «попечатали» «русские» церкви в пограничных городах, так как боялись, что их «побьют черкасы» – РГАДА, ф. 79, кн. 30, л. 670. Позднее, в 1624 г. моголевские купцы рассказывали, что «у них, де, в Моголеве белорусцов за веру осужено казнить тридцать человек, а не кажнены по их приезд, что поляки боятца черкас» (РГАДА, ф. 210. Приказной стол, стб. 12, л. 69). Количество таких примеров легко увеличить.

³⁰ РГАДА, ф. 210. Приказной стол, стб. 10, л. 198. См. также сообщение посланца митрополита Иова Борецкого, попа Филиппа: «у поляков до пряма смышлено, уменьша их, казаков, и в Киеве и во всех литовских городех вера римская учинить». (Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы, М., 1954, т. I, № 31, с. 62).

³¹ РГАДА, ф. 210. Приказной стол, стб. 12, л. 89.

³² Там же, стб. 2518, л. 9.

³³ Воссоединение... т. I, № 27, с. 57. В ином рассказе говорилось о плане выселения казаков в «Лифляньские города и уезды» – РГАДА, ф. 210. Приказной стол, стб. 12, л. 79.

³⁴ РГАДА, ф. 210. Приказной стол, стб. 10, л. 200.

³⁵ Там же, л. 206.

³⁶ Подробнее об этом: *Флоря Б. Н.* Запорожское казачество и Крым перед восстанием Хмельницкого // *Исследования по истории Украины и Белоруссии*. Вып. 1. М., 1995.

³⁷ РГАДА, ф. 210. Приказной стол, стб. 10, л. 259.

³⁸ Так, уже в слухе, записанном в 1621 г.: Воссоединение..., т. I, № 8.

³⁹ См.: *Пашуто В. Т., Флоря Б. Н., Хорошкевич А. Л.* Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982, с. 207 и сл.

⁴⁰ См., например, сообщение, что «ляхи приговорили однолично с Конецпольским гетманом, чтоб им однолично учинить своя ляцкая вера», а если черкасы окажут сопротивление, то «в черкасских городках жен и детей побивать» (РГАДА, ф. 210. Приказной стол, стб. 40, л. 436).

⁴¹ См., например, выступления Януша Радзивилла в пользу веротерпимости на сейме 1615 г. – *Ochmann S.* Sejmy z lat 1615–1616. Warszawa, 1970, s. 99, 104–105, 107–109.

⁴² Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, т. VII, Вильно, 1870, № 55; *Голубев С. Т.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники, т. I. Киев, 1883, Прил., с. 364–365. Важный материал об этих контактах введен в оборот в настоящее время в публикации Ю. Мыцька – *Из листування українських письменників-полемістів 1621–1624 років* // *Записки Наукового товариства ім. Шевченка*, т. ССХV. Праці історично-філософської секції. Львів, 1993.

⁴³ *Chodyncki K.* Kościół prawosławny a Rzeczpospolita polska. Zarys historyczny. 1370–1632. Warszawa, 1934, s. 483–485.

⁴⁴ РГАДА, ф. 210. Приказной стол, стб. 12, л. 177.

⁴⁵ РГАДА, ф. 210. Приказной стол, стб. 9, л. 139, 58.

⁴⁶ Там же, стб. 3, л. 222.

⁴⁷ Там же, стб. 10, л. 193.

⁴⁸ Там же, стб. 40, л. 26, 36, 108.

⁴⁹ Там же, стб. 3, л. 222. См. и другое сообщение того же времени: «королевич ныне с черкасы... а стоит, де, с черкасы в своей русской вере, потому что их рускую веру нарушали поляки по королевскому велению» РГАДА. Приказной стол, ф. 210, стб. 10, л. 228.

⁵⁰ Там же, стб. 40, л. 85, 261.

⁵¹ Там же, стб. 10, л. 206.

⁵² Там же, стб. 40, л. 78.

⁵³ См. относящийся уже ко времени Хмельницкого слух, что гетман возведет на польский трон брата трансильванского князя: «А договорено, де, ся на том, что королевскому брату наперед креститца в православную христианскую веру... и поляков и жидов вывести из Польши и Литвы всех, чтоб учинить в Польше и в Литве православная христианская вера греческого закону одна» (Воссоединение..., т. II, с. 80).

⁵⁴ РГАДА, ф. 210. Приказной стол, стб. 40, л. 17, 21, 31–32, 179, 248.

⁵⁵ Там же, л. 197.

⁵⁶ Archiwum Główny Akt Dawnych w Warszawie. Archiwum Radziwiłłów, dz. V, N 11546.

⁵⁷ Об этом см.: *Голубев С. Т.* Указ. соч. т. I. Прил., с. 401–406.

⁵⁸ Акты Московского государства. М., 1890, т. 1, № 436, с. 409, 411.

⁵⁹ *Голубев С. Т.* Указ. соч. т. I, Прил., с. 452–453.

⁶⁰ О религиозной политике Владислава IV см.: *Dziegelewski J.* O tolerancję dla zdominowanych (polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV). Warszawa, 1986.

⁶¹ РГАДА, ф. 210. Новгородский стол, стб. 58, л. 276.

⁶² *Голубев С. Т.* Киевский митрополит Петр Могила..., т. II. Киев, 1898, с. 115–116.

⁶³ Материалы ряда таких процессов опубликованы в издании: Витебская старина, т. V. Витебск, 1883.

⁶⁴ *Голубев С. Т.* Киевский митрополит..., т. II, с. 161.

⁶⁵ РГАДА, ф. 79, 1641 г., № 1, л. 545.

⁶⁶ РГАДА, ф. 210. Новгородский стол, стб. 58, л. 424, 569.

⁶⁷ Там же, л. 248.

⁶⁸ Там же, л. 410–411.

⁶⁹ РГАДА, ф. 210. Белгородский стол, стб. 54, л. 582.

⁷⁰ См., например, высказывания казаков из Миргорода, что «козаком от ляхов стала великая обида, многих, де, казаков, из казацкого списка выписали и заставляють казаков ляхи на себя работать» – РГАДА, ф. 210. Белгородский стол, стб. 54, л. 297.

⁷¹ Воссоединение..., т. 1, № 92, с. 159.

⁷² РГАДА, ф. 210. Белгородский стол, стб. 82, л. 45.

⁷³ Там же, стб. 54, л. 395.

⁷⁴ Там же, Севский стол, стб. 105, л. 13–14.

⁷⁵ Там же, Белгородский стол, стб. 82, л. 61–62.

⁷⁶ См. подробнее: Флоря Б. М. Запорозьке козацтво і плани Турецької війни Владислава IV (політика верхів і суспільна свідомість низів) // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. Київ, 1992, вип. 1, с. 100.

⁷⁷ РГАДА, ф. 210. Приказной стол, стб. 48. стб. 40, л. 401; Воссоединение..., т. I, № 65, с. 114.

⁷⁸ РГАДА, ф. 210. Белгородский стол, стб. 82, л. 77-79.

⁷⁹ Воссоединение..., т. I, № 122, с. 205.

⁸⁰ РГАДА, ф. 210. Белгородский стол, стб. 82, л. 195.

⁸¹ Воссоединение..., т. I, № 118, с. 198.

⁸² «А в Печерском... монастыре архимарит киевский и тот поддает к ляхом в лядскую веру» – говорили осенью 1631 г. путивльским воеводам старцы из Спасского монастыря в Новгород-Северском: Воссоединение..., т. I, № 68, с. 119.

⁸³ РГАДА, ф. 210. Белгородский стол, стб. 82, л. 68.

⁸⁴ Там же, л. 81.

**Народно-освободительная война
украинского народа
и отношения католической, униатской
и православной церквей
в Восточной Европе в середине XVII в.**

К началу 1648 г. переговоры о подготовке «новой унии», осуществлявшиеся при активном участии папского нунция Иоанна Торреса и при прямой поддержке короля Владислава IV, продвинулись настолько далеко, что на 15 июля 1648 г. Владислав IV назначил съезд в Варшаве наиболее влиятельных представителей православных для обсуждения вопроса об условиях их соединения с католической церковью¹. До созыва съезда дело, однако, так и не дошло, так как летом 1648 г. на Украине началось новое казацкое восстание.

Роль и значение этого события, глубина его влияния на исторические судьбы восточнославянского населения в Речи Посполитой первое время были неясными и для людей, возглавивших новое выступление казаков против власти. Даже нанеся поражение коронной армии, предводители восстания на первых порах готовы были его прекратить, удовлетворившись сравнительно скромными уступками со стороны правительства, среди которых на первом месте стояло восстановление самоуправления Запорожского войска. В сфере конфессиональных отношений их пожелания ограничивались скромной просьбой о возвращении православным нескольких церквей, отобранных униатами в 40-х гг. XVII в.²

Победа казаков над регулярными войсками Речи Посполитой явилась толчком для массового народного восстания, которое летом-осенью 1648 г. охватило большую часть территории Украины, перебросившись и на пограничные районы Белоруссии³. Это была крестьянская война, сопровождавшаяся истреблением чиновников государственного аппарата и шляхты и разорением их дворов. В итоге на охваченной восстанием территории не стало тех социальных групп, которые поддерживали здесь политику насаждения унии. Вместе со шляхтой восставшие, как согласно отмечают украинские, польские и русские источники, повсемест-

но истребляли католическое духовенство и разоряли католические храмы. Из многих примеров приведем лишь свидетельство русского гонца Г. Кунакова, записавшего рассказы жителей г. Парчова: «а сказывают остальные, что черкасы, собрав ляхов и жидов и ксендзов, связав, наметали два костела и те костелы с людьми спалили»⁴. В рассказах очевидцев, записанных дьяками приказных изб пограничных городов, настойчиво повторяется утверждение, что восставшие убивают только «урядников, державцов и поляков», «а белорусцов, де, не побивают»⁵. По-видимому, эти особенности источников дали возможность современному украинскому исследователю С. М. Плохию сделать вывод, что действия казаков были направлены только против поляков — католиков и не затрагивали «русских — сторонников унии»⁶. Как представляется, свидетельства этих источников следует рассматривать с учетом охарактеризованных в предшествующем разделе стереотипов «массового сознания», где не проводилось разницы между униатами и католиками, а все противники казаков, хотя бы и восточнославянского происхождения, рассматривались как «облящившиеся» предатели своей веры и своего народа. Совсем неслучайно в одном из этих свидетельств говорилось о намерении восставших идти истреблять «ляхов» в Польшу за то, что они «насилованьем к ляцкой вере приводили»⁷, а этим, как известно, занимались прежде всего представители униатского духовенства. Все это позволяет считать гораздо более вероятным, что объектом репрессий со стороны восставших было наряду с католическим и униатское духовенство. В записке 1664 г. униатского Холмского епископа Якова Суши «De laboribus unitorum» сообщалось не только о разорении казаками униатских храмов и монастырей, но и о гибели 40 монахов и 100 священников⁸. Оставшиеся в живых были вынуждены или принять православие, или бежать. Деятельность униатской церкви на территории, охваченной восстанием, оказалась прерванной. В дальнейшем, когда на этой территории консолидировался новый политический организм — казачья держава, одним из условий мирного соглашения между этой державой и Речью Посполитой стал запрет деятельности униатской церкви на территории гетманства⁹. Так, на территории Восточной Украины сложный узел проблем, вызванных к жизни Брестской унией, оказался разрушен казацкой саблей.

В народном восстании активно участвовали многие православные священники, не только укрывавшие казацких гонцов и снабжавшие их информацией о намерениях властей Речи Посполитой, но в ряде случаев и становившиеся во главе отрядов восставших¹⁰. Неслучайно при подавлении восстания православные священники подвергались жестоким казням¹¹. Совсем иным было поведение верхушки православной иерархии. Правда, и православных иерархов – епископов Луцкого и Львовского – обвиняли в том, что они посылают казакам боеприпасы и оружие¹², однако эти обвинения есть основание считать беспочвенными. Верхушка православной иерархии, связанная по происхождению со средой православной шляхты и разделявшая ее основные воззрения, воспринимала происходящее как бунт подданных против своих панов, ощущая себя принадлежащей именно к этому, враждебному по отношению к восставшим, лагерю¹³. С приближением восставших к Киеву митрополит покинул город¹⁴, а позднее он и архимандрит Киево-Печерского монастыря Иосиф Тризна предлагали свои услуги польским комиссарам, отправленным на переговоры с Хмельницким в начале 1649 г.¹⁵. В итоге митрополит был задержан казаками и на время взят под стражу¹⁶.

В сознании и предводителей, и участников восстания происшедшие события воспринимались как акт освобождения «русского» народа в Речи Посполитой от угнетения со стороны «ляхов», наиболее ярким олицетворением которого было принуждение «русского» народа – православных к принятию унии. Как видно из известной записи переговоров Богдана Хмельницкого с польскими комиссарами начала 1649 г., руководители восстания, ставшие затем во главе гетманства – казацкой державы, ощущали свою ответственность за судьбы всего «русского» народа в Речи Посполитой «по Львов, Холм и Галич»¹⁷. По убеждению участников восстания, «русскому народу» на всей территории Речи Посполитой должно быть обеспечено право свободно исповедовать свою веру, а уния должна быть ликвидирована. Уже в письме претенденту на польский трон королевичу Яну-Казимиру Хмельницкий писал, что Запорожское Войско желает, «чтобы вера наша греческая в целости оставалась, как прежде, без всякой унии и чтобы униатов нигде не было»¹⁸. В более конкретной и развернутой форме требования Запорожского войска были изложены в письме, отправленном Яну-Казимиру из Переяслава в

феврале 1649 г. Запорожское войско требовало, чтобы в руки православных («народа русского») перешли все кафедры, храмы и земли, которые принадлежали православной церкви до заключения унии. Что касается самих сторонников унии, то они должны были принять латинский обряд, «а которые хотят оставаться при греческом законе, те чтобы при Руси оставались». Когда все это будет осуществлено, тогда «только два закона останутся римский и греческий, как издавна бывало, не терзая людей наших христианских, братья нашей, унией, без которой в согласии справедливо жить будем»¹⁹. По мнению С. М. Плохия, власти гетманства, выдвигая такой способ ликвидации унии, следовали антиуниатской программе православных полемистов 1-й пол. XVII в.²⁰ Более правильной представляется точка зрения, выдвинутая С. М. Плохием в другой работе, о резком различии между этими программами²¹.

Требование, чтобы сторонники унии не только отказались от храмов и имуществ, но и приняли католицизм, говорит о воздействии на формирование программы Хмельницкого тех стереотипов «массового сознания», о которых говорилось в предшествующем разделе. В отличие от православных полемистов 20-х гг. XVII в. Хмельницкий и его полковники не считали униатов частью «русского» народа, с которой следует искать соглашения, а, напротив, хотели провести между «русским» народом, исповедующим «греческую» веру, и этими людьми еще более резкую раздельную границу.

После возобновления войны и новой военной неудачи польских войск под Зборовом польские власти вынуждены были согласиться на обсуждение вопроса о судьбе унии²². Для переговоров по этому вопросу в Киев направился глава православной церкви митрополит Сильвестр Косов. Этот факт, однако, не может служить доказательством установления добрых отношений между верхушкой православной иерархии и окружением Хмельницкого. В записи переговоров, составленной одним из приближенных митрополита, неоднократно приводятся утверждения и митрополита и лидера православной шляхты Адама Киселя (в то время киевского воеводы), что митрополит должен жестко настаивать на предъявленных требованиях, так как в противном случае ему и его спутникам придется напиться воды из Днепра²³. О том, чего хотел добиться гетман Хмельницкий, дают понятие инструк-

ции послам Запорожского войска отправленным на сейм в Варшаву одновременно с митрополитом. Не настаивая теперь на переходе униатов на латинский обряд, Хмельницкий тем более определенно добивался передачи в руки православных всех кафедр и имуществ, принадлежавших православной церкви до заключения унии²⁴.

Запись переговоров, уже упоминавшаяся выше, содержит очень интересный материал о различии в подходах к проблеме отношений между униатами и православными в православном обществе середины XVII в. Если Адам Кисель – лидер православной шляхты на переговорах – вел речь о достижении соглашения, которое принесло бы «мир успокоенный всему русскому народу», то митрополиту приходилось пояснять, что народ «русский» и Запорожское войско, которые послали его в Киев, настаивают не на соглашении, а на уничтожении унии²⁵.

Власти Речи Посполитой не могли и не желали пойти на уничтожение унии, но вынуждены были сделать целый ряд уступок православным. Датированный 12 января 1650 г. королевский привилей устранял сохранявшиеся в практике (например, во Львове) ограничения свободы отправления православного богослужения, освобождал православное духовенство от податей и повинностей, устранял недавно введенные для православных запреты занимать «уряды». Православным было также передано большое количество церквей в разных епископиях, которые должны были перейти в руки православной иерархии в середине 30-х гг. XVII в., но были удержаны униатами. Очень существенное расширение сферы влияния православных предусматривал королевский привилей на территории Белоруссии, где был отменен запрет иметь православные храмы в Витебске, Полоцке и Новогрудке и под управление православного епископа Мстиславского должна была быть передана половина приходов Полоцкого униатского архиепископства. Наконец, на Украине православным должны были быть переданы епископства Перемышльское (которое удерживалось униатами вопреки соглашению сер. 30-х гг.) и Холмское (которое по этому соглашению оставалось за униатами)²⁶.

Сразу после выдачи привилея началась борьба за осуществление его норм на практике. Из инструкций С. Косова его послу к Яну-Казимиру К. Старушичу видно, что и в Перемышле и в Холме униатское духовенство оказало открытое противодействие

королевским распоряжениям. Так, администратор вакантного Холмского епископства Я. Суша забрал всю церковную утварь из кафедрального собора и призывал население и духовенство не повиноваться православному Холмскому епископу²⁷. В конце концов это побудило православных добиваться силой выполнения своих требований. В итоге Я. Суша лишился не только кафедры, но и собственного дома, а в Холме утвердился православный епископ Дионисий Балабан. Тогда же перемышльскую кафедру занял православный епископ Антоний Винницкий, отстранивший от управления епархией и даже заключивший в тюрьму униатского епископа Афанасия Крупецкого²⁸. Если Я. Суше после поражения казацких войск под Берестечком удалось вернуться на холмскую кафедру, то Афанасию Крупецкому, освобожденному из тюрьмы благодаря вмешательству войск Я. Вишневецкого, несмотря на получение 31 июля 1651 г. королевского привилея, подтверждавшего его права на кафедру и отстранявшего Антония Винницкого от управления ее владениями²⁹, вернуть себе кафедру в Перемышле так и не удалось³⁰. Эти события, происходившие далеко за границами казацкой державы, наглядно показывают, сколь слабыми оказались позиции униатской церкви в наиболее западных районах Украины, когда она временно утратила поддержку государственной власти.

Иной оказалась ситуация в Белоруссии, на территории Великого княжества Литовского. Здесь позиции униатской церкви были гораздо более сильными, а православное население не могло опираться на поддержку казаков. Кроме того, униатская церковь могла рассчитывать на поддержку католических магнатов, в руках которых находилась великокняжеская канцелярия. В результате, по компетентному свидетельству Адама Киселя, православные на территории Великого княжества не получили ни грамот из канцелярии на уступленные их церкви владения, ни самих этих церквей и владений³¹. Недовольное православное население искало поддержки у Хмельницкого³².

Результаты переговоров в Варшаве вызвали недовольство и казаков, и самого Хмельницкого³³. Представители гетманата продолжали настаивать на ликвидации унии и передаче всех церковных имуществ в руки православных³⁴. Настаивая на этом требовании, Хмельницкий обращался за поддержкой к православной шляхте Речи Посполитой (в частности, к православной шляхте

Волыни)³⁵. Еще в 1648 – начале 1649 гг. православная шляхта требовала на сеймах возвращения православным отобранных у них церквей, а послы Киевского воеводства предлагали даже ликвидацию унии на территории своего воеводства, но уже в то время между выступлениями православной шляхты и казачества не было никакой связи. В 1650 г. интересы православной шляхты, которая стала жертвой народного восстания наряду со шляхтой католической, так радикально разошлись с интересами казачества и созданного этим казачеством государства, что о какой-либо поддержке инициатив Хмельницкого с ее стороны не могло быть и речи. В своей политике правительство Речи Посполитой могло опереться на солидарную поддержку всего правящего сословия, которое в лице своих послов на сейме пришло к заключению, что предложения Хмельницкого невозможно выполнить³⁶.

Дипломатические шаги Хмельницкого не могли привести к конкретным результатам. Власти Речи Посполитой шли на уступки лишь под давлением, и, когда казацкие войска в новой войне потерпели неудачу, они постарались взять назад сделанные уступки.

Новые важные изменения произошли после перехода казацкой державы под русский протекторат и вступления России в войну с Речью Посполитой. Война оказалась для Речи Посполитой неудачной. К лету 1655 г. русские войска заняли Смоленщину, большую часть Белоруссии и часть Литвы. В их руках оказалась сама столица Великого княжества Литовского – Вильно. Одной из главных целей войны, начатой в 1654 г. русским правительством, была с самого начала провозглашена защита от гонений святой «Восточной церкви Греческого закона», борьба против «разорителей святых Восточных церкви Греческого закона... поляков». Обращаясь к православному населению Речи Посполитой, царь Алексей Михайлович писал: «И вы б, православные христиане... прежде бы нашего царского пришествия разделение с Поляки сотворите, яко же верой, тако же чином, и хохлы, иже имате на главах своих, пострижете и еже имате оружие кождо противу сопостат Божиих вооружайтесь всяко»³⁷.

Хотя в грамотах, которыми магнатов и шляхту Великого княжества Литовского призывали подчиниться власти царя, их заверяли, что «вольности ваши и веры у вас государь не велит нарушить»³⁸, однако политика русского правительства по отношению

к католической церкви на территории Великого княжества оказалась довольно жесткой. Уже на переговорах с посланцами литовской шляхты в конце 1655 г. русские представители заявили этим посланцам, что деятельность католической церкви может быть разрешена лишь на запад от р. Березины, но и на этой территории католическое богослужение должно было прекратиться в таких крупных центрах, как Вильно, Троки и Гродно³⁹, в Вильно православным должны были быть переданы половина костелов в городе, в том числе и костел в королевском замке⁴⁰. Уже в 1655 г. на землях к востоку от р. Березины началась раздача православным духовным учреждениям имений католической церкви⁴¹. Там, где деятельность католического духовенства допускалась, оно находилось под надзором местной православной иерархии, следившей за его деятельностью и в случае нелояльности закрывавшей костелы и налагавшей наказание на ксендзов⁴².

Политика по отношению к униатской церкви и сторонникам унии была еще более суровой. Уже первые проекты соглашения с местной шляхтой предусматривали запрещение деятельности униатской церкви на всей занятой русскими войсками территории. У униатов отбирались «оскверненные» унией храмы⁴³, которые передавались затем православным после повторного освящения. На освящении Полоцкого Софийского собора 13 июля 1656 г. присутствовал сам царь Алексей Михайлович⁴⁴. Для служения в этих храмах в крупные города присылалось духовенство из Москвы⁴⁵. Униатские священники, если они отрекались от унии, могли оставаться на своих приходах⁴⁶, но священники и светские люди, которые не хотели отречься от унии, должны были покинуть занятую русскими войсками территорию вместе со своим имуществом⁴⁷. Параллельно с наступлением русских войск в Белоруссии Богдан Хмельницкий, используя ослабление Речи Посполитой сначала польско-русской, а затем польско-шведской войной, расширил границы владений Запорожского войска на запад. Казацкие войска заняли Волынь и Полесье. Так как одной из целей похода провозглашалось освобождение «восточной церкви» от ярма, наложенного на нее ее гонителями⁴⁸, то неудивительно, что переход этих территорий под казацкую власть сопровождался прекращением деятельности на них униатской церкви.

Важные сведения о том, как протекала ликвидация унии на территории Турово-Пинской епархии, содержатся в письме иг. Ев-

фросиньи Тризны Якову Суше⁴⁹. С приходом казаков епископ Пинский и его викарий должны были покинуть епархию. Местным священникам было предложено, если они хотят сохранить за собой свои приходы, отказаться от унии. 200 священников участвовали в торжественной процессии, которая завершилась их отречением от унии. В процессии участвовал и ряд местных католиков. Это показывает, что местное духовенство в своей основной массе не проявило стремления любой ценой сохранить свою связь с униатской церковью. Правда, в обществе были (особенно, в Белоруссии) и убежденные сторонники унии. Так, часть жителей Вильно готова была скорее эмигрировать, чем отказаться от унии, не хотели отказываться от унии и переписывавшиеся с Я. Сушей монахини женского монастыря в Пинске. В целом, однако, следует констатировать, что на территориях, занятых казачьими и русскими войсками, не оказалось какой-либо влиятельной общественной группы, которая могла бы защищать интересы униатской церкви перед лицом новых властей.

Показательна в этом отношении позиция посланца литовской шляхты П. Роли на переговорах в Москве в конце 1655 г. Согласившись с тем, чтобы «унейским... церквям и нигде не быть и их снести», он резко возражал против русских предложений запретить католическое богослужение в Вильно, Троках и Гродне: «тому, де, никак статца невозможно, что в тех городех набоженству их римскому не быть»⁵⁰. При поддержке местной шляхты католическое духовенство в последующие годы продолжало совершать богослужение и на той территории к востоку от Березины, где его деятельность была официально запрещена⁵¹. Когда в 1657 г. на «русской» части Великого княжества были созваны шляхетские сеймики, шляхта восточной части Белоруссии добивалась восстановления католического богослужения, проявив полное равнодушие к судьбе унии⁵².

Аналогичным образом дело обстояло и на Полесье. Соглашение Богдана Хмельницкого 1657 г. с пинской шляхтой предусматривало, что эта шляхта может беспрепятственно исповедовать свою «римскую» веру, а имущества католической церкви останутся неприкосновенными, но одновременно шляхта брала на себя обязательство вместе с новой властью «искоренять» «чуждые» секты и унии⁵³.

Все происшедшее следует расценить как новый тяжелый удар для униатской церкви, так как деятельность ее оказалась прерванной на территории, которая в течение ряда десятилетий была

главной базой ее деятельности. По сведениям, поступившим в Конгрегацию Пропавшей веры, на территории Великого княжества в руках униатов остался один монастырь⁵⁴, по-видимому Супрасль, где был похоронен бежавший от русских войск униатский митрополит Антоний Селява⁵⁵. На длительное время униатская церковь осталась без главы. Бежал на запад, спасаясь от русских войск, и Смоленский униатский архиепископ Андрей Золотой-Квашнин. Взамен смоленской ему была дана вакантная пинская кафедра, но с приходом казацких войск он был вынужден бежать и отсюда⁵⁶. Так как в Перемышльском епископстве уже в предшествующие годы при поддержке казаков утвердилась власть православного епископа Антония Винницкого, то фактически во второй половине 50-х гг. XVII века в руках униатов на территории Речи Посполитой осталась одна епархия – Холмская, где у епископа Якова Суши искали приюта униатские священники и монахи⁵⁷. Под влиянием происходивших событий часть униатского духовенства стала склоняться к тому, чтобы отказаться от унии и искать соглашения с православными. Выразителем этих взглядов стал на заседании капитула ордена базилиан в 1657 г. Андрей Золотой-Квашнин⁵⁸. Для остатков униатской церкви были особенно опасны колебания, которые под воздействием происходивших событий начались в воззрениях на унию правящей элиты Речи Посполитой. Так, летом 1655 г. многие не только светские, но и духовные сенаторы Речи Посполитой готовы были отказаться от унии, чтобы добиться соглашения с казачеством, что вызвало серьезное беспокойство в Ватикане⁵⁹.

Когда летом 1656 г. начались переговоры о мире между Россией и Речью Посполитой, русские и украинские власти сочли ситуацию благоприятной для того, чтобы добиться ликвидации унии и передачи всех имуществ униатской церкви православным, отмены всяких ограничений свободы отправления православного культа, освобождения от налогов православного духовенства, свободного доступа православных к земским «урядам» и городским должностям⁶⁰.

Достигнутая 3 ноября 1657 г. предварительная договоренность об избрании царя Алексея Михайловича на польский трон означала важный шаг на пути к осуществлению этих целей русско-украинской стороны. Теперь встал вопрос уже не о возможных границах влияния, а о самом существовании униатской церкви.

Неблагоприятное для России развитие международной ситуации, осложнение отношений между русской властью и украинским казачеством, затруднившие возможность совместных действий этих врагов Речи Посполитой, обострение внутренних конфликтов в России, вылившееся к концу 60-х гг. XVII в. в крестьянскую войну под руководством Степана Разина – действие всех этих факторов позволило правящему классу Речи Посполитой восстановить свою власть над значительной частью утраченных в 1654–1656 гг. территорий. По Андрусовскому перемирию 1667 г., завершившему русско-польскую войну, Речь Посполитая надолго обеспечила себе обладание Белоруссией и Правобережной Украиной. Униатская церковь не только продолжила свое существование, но и получила возможность на территориях, оставшихся под польской властью, возобновить свою борьбу с православием за власть и влияние на восточнославянское население. После перемен, внесенных в жизнь украинского и белорусского общества восстанием Хмельницкого и последовавшими за ним событиями, эта борьба стала протекать в условиях, качественно отличных от тех, которые существовали в первой половине XVII в.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Плохий С. Н. Папство и Украина. Политика римской курии на украинских землях в XVI–XVII вв. Киев, 1989, с. 170–173.

² Документи Богдана Хмельницького (1648–1654). Київ, 1961, с. 37.

³ О народном движении летом-осенью 1648 г. см.: *Грушевський М. С. Історія України-Руси*, т. 8, ч. 3. М., 1917, с. 536–550, 561–564.

⁴ Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России (далее – АЮЗР), т. 3. СПб., 1861, с. 297.

⁵ Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы М., 1954, т. II, с. 38, 41, 43, 45, 51–52.

⁶ Плохий С. М. Священне право повстання: Берестейська унія і релігійна легітимація Хмельниччини // *Держава, суспільство і церква в Україні у XVII столітті*. Львів, 1996, с. 10–11.

⁷ Воссоединение..., т. II, с. 41.

⁸ *Harasiewicz M. Annales ecclesiae Ruthenae*. Leopoli, 1862, p. 328–329.

⁹ См. сообщения о требованиях восставших русского гонца Г. Кунакова (АЮЗР, т. 3, с. 250) и польского комиссара Л. Мясковского (Воссоединение..., т. II, с. 111).

¹⁰ Jakuba Michałowskiego wojskiego Lubelskiego, a później Kasztelana Bieckiego Księga pamiętnicza (далее – *Michałowski J.*). Kraków, 1870, N 48; *Грушевський М. С.* Історія..., т. 8, ч. 3, с. 562, 595.

¹¹ *Michałowski J.*, № 46, s. 88; Воссоединение..., т. II, с. 129; *Грушевський М. С.* Історія..., т. 8, ч. 3, с. 548.

¹² *Michałowski J.*, N 48, s. 91–93.

¹³ См. оценку положения в высказываниях митрополита Сильвестра Косова на переговорах с сенаторами Речи Посполитой в январе 1650 г. – «Должен бы и раб и подданный пана слухати, но ныне не слушают и нам не токмо, яко овцы, но яко поданыя паном своим повелевают» – *Грушевський М. С.* Історія..., т. 9, пол. 2. Київ, 1931, с. 1514.

¹⁴ *Michałowski J.*, N 14, s. 27.

¹⁵ Ibid., N 100, s. 364.

¹⁶ АЮЗР, т. 3, с. 247.

¹⁷ Воссоединение..., т. II, с. 108–109.

¹⁸ Документи..., с. 80.

¹⁹ Там же, с. 105–107.

²⁰ *Крижанівський О. П., Плохій С. М.* Історія церкви та релігійної думки в Україні, кн. 3. Київ, 1994, с. 74.

²¹ *Плохій С. М.* Священне право..., с. 5.

²² *Грушевський М. С.* Історія..., т. 9, пол. 1. Київ, 1928, с. 215–217.

²³ «А ты, отче митрополите, если в тех наших речех заданных не будеш стоять на ляхов и аще бы инако помыслил наш совет переменить и на что новое изволити над нашу волю, то конечно будеш в Днепре» – *Грушевський М. С.* Історія..., т. 9, пол. 2, с. 1511.

²⁴ Документи..., с. 150–151.

²⁵ *Грушевський М. С.* Історія..., т. 2, с. 1512–1514.

²⁶ Собрание древних грамот и актов городов Минской губернии, православных, монастырей, церквей и по разным предметам. Минск, 1848, № 122.

²⁷ Львівська наукова бібліотека ім. В. Стефаника НАН України. Відділ рукописів Ф. 5. Оссолинських. Оп. 1, Од. зб. 225/II. Арк. 314–314 об.

²⁸ *Narasiewicz M.* Annales..., p. 330–332; *Будилович А.* Чудотворная икона Пресвятой Богородицы в г. Холме // Памятники русской старины в западных губерниях. Вып. 7. Холмская Русь. СПб., 1885; *Bendza M.* Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596–1681. Studium historyczno-kanoniczne. Warszawa, 1982, s. 162 i n.

²⁹ Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов, т. I. СПб., 1895, № 797.

³⁰ *Narasiewicz M. Annales...*, p. 332; *Mironowicz A. Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza. Białystock*, 1996, s. 118–119.

³¹ *Michałowski J.*, N 197, s. 586.

³² Российский государственный архив древних актов. Ф. 79 (Сношения России с Польшей), 1650, д. 3, л. 318; *Грушевський М. С. Історія...*, т. 9, пол. 1, с. 218–219.

³³ РГАДА, ф. 79, 1650, д. 1, л. 127; *Грушевський М. С. Історія...*, т. 9, пол. 1, с. 763–765.

³⁴ См. «прошение Запорожского войска» от ноября 1650 г. – Документи..., с. 200.

³⁵ Документи..., с. 193–194.

³⁶ О православной шляхте на сеймах кон. 40-х – нач. 50-х гг. XVII в. см.: *Mironowicz A. Prawosławie...*, s. 82–83, 87–89, 100, 112.

³⁷ *Сапунов А. П.* Витебская старина, т. 4, ч. 2. Витебск, 1885, с. 29–30.

³⁸ *Заборовский Л. В.* Великое княжество Литовское и Россия во время польского Потопа. М., 1994, с. 25, 56–57, 59, 72.

³⁹ Там же, с. 85, 89.

⁴⁰ Там же, с. 92, 93.

⁴¹ Так, уже 3 марта 1655 г. царь Алексей Михайлович передал Богоявленскому Полоцкому монастырю земли, «которые от благочестивых церквей отняли насиллием латини к римскому костелу» – *Сапунов А. П.* Указ. соч., с. 46–47.

⁴² См. об этом в послании Полоцкого еп. Каллиста патриарху Никону от 21 июля 1658 г. – *Мальцев А. Н.* Россия и Белоруссия в середине XVII века. М., 1974, с. 160–161.

⁴³ Перечень таких храмов в Витебске, «которые осквернены и учинены унеями» см.: *Сапунов А. П.* Указ. соч., с. 39.

⁴⁴ *Сапунов А. П.* Указ. соч., с. 21.

⁴⁵ *Мальцев А. Н.* Указ. соч., с. 158–159.

⁴⁶ См. в наказе патриарха Никона его наместнику в Полоцкой епархии игумену Каллисту от 13 марта 1656 г.: «еще же и попов униатских, внегда тии к особой Восточней церкви истинным сердцем обратятся, с радостию приимати, прежде испытание их опасно и повелев им Римское и Латинское недугование прокляти» – *Древняя российская вивлиофика*, ч. 3. М., 1783, с. 306. Описание процедуры приема униатских священников из Вильно в православие, проведенной самим патриархом Нико-

ном, см.: *Павел Алеппский*. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в., вып. 3. М., 1898, с. 171.

⁴⁷ См. об этом в письме жителей Вильно настоятелю Жировицкого монастыря от 20 февраля 1658 г. (*Praszko J. De ecclesia ruthena catholica sede metropolitano vacante. 1656–1665. Roma, 1944, p. 46*) и в письме еп. Якова Суши в Рим от 14 июня 1658 г. (*Litterae Episcoporum Historiam Ucrainae illustrantes. Ed. A. Welykyj, v. II. Roma, 1973, N 80*).

⁴⁸ *Грушевський М. С. Історія...*, т. 9, пол. 2, с. 1317.

⁴⁹ *Harasiewicz M. Annales...*, p. 334–335.

⁵⁰ *Заборовский Л. В. Великое княжество Литовское...*, с. 92.

⁵¹ *Мальцев А. Н. Указ. соч.*, с. 162.

⁵² См. челобитную витебской шляхты от января 1657 г.: «чтоб шляхта жильцы воеводства Витепского, которые заставают Римские, при своей вере заставляли, чтоб царское величество изволил ксендза мети в костеле старом» – *Сапунов А. П. Указ. соч.*, с. 273.

⁵³ *Документи...*, т. 462, с. 602; *Грушевський М. С. Історія...*, т. 9, пол. 2, с. 1400–1405.

⁵⁴ *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantia / Ed. A. Welykyj. Roma, 1953, t. I, N 473, s. 267.*

⁵⁵ *Mironowicz A. Prawosławie...*, s. 129.

⁵⁶ *Litterae Episcoporum...*, N 77, p. 113.

⁵⁷ *Praszko J. De Ecclesia...*, p. 29–30.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 48–49; *Harasiewicz M. Annales...*, p. 339.

⁵⁹ *Mironowicz A. Prawosławie...*, s. 130–131.

⁶⁰ *Заборовский Л. В. Недооцененный документ Богдана Хмельницкого? // Славяноведение, 1992, № 6, с. 57; Заборовский Л. В., Захарьина Н. С. Религиозный вопрос в польско-российских переговорах у дер. Немежа в 1656 г. (Предыстория). Документы // Славяне и их соседи. Вып. 3: Католицизм и православие в средние века. М., 1991.*

Заключение

Проделанное исследование позволяет прежде всего на иной фактической основе с известной исторической перспективой посмотреть на события, приведшие к заключению Брестской унии и на самый характер унии.

Изучение свидетельств источников о реформах, проведенных православным киевским митрополитом Петром Могилой, позволяет прийти к однозначному выводу, что разработанная в конце XVI в. программа реформ, направленная на преодоление глубокого кризиса в жизни православной церкви, вполне могла быть осуществлена внутренними силами самого православного общества без обращения епископата за внешней поддержкой к королевской власти и Риму. Таким образом, развитие событий не обязательно должно было неизбежно привести к унии православной западнорусской церкви с Римом. Сопоставление ситуации конца XVI и середины XVII в. подтверждает уже высказанное в первой части работы положение, что для значительной части православного общества реформы, предложенные епископами, были неприемлемы потому, что они вели к усилению власти епископов, а епископы как организаторы реформ не вызывали у этого общества никакого доверия: конкубинат, мирской образ жизни, трата средств на личные нужды, а не на нужды церкви – все это было достаточным основанием для недоверия. Пример Петра Могилы показывает, что, если бы иерархия стояла на высоте тех требований, которые она предъявляла обществу, то это общество, может быть, не без некоторого недовольства, но подчинилось бы в конце концов его духовному руководству. Следует отметить и еще одно немаловажное обстоятельство, которое также становится ясным при сопоставлении исторических ситуаций конца XVI и середины XVII в. В середине XVII в. королевская власть в целом сохраняла нейтралитет по отношению к конфликтам, вспыхивавшим в

православном обществе в связи с проведением реформ, и не брала под свою защиту тех, кто выступал против главного организатора реформ – митрополита Петра Могилы. В таких условиях он сумел добиться поставленной цели. Иная ситуация сложилась в конце XVI в., когда королевская власть открыто взяла под защиту противников митрополита Михаила Рагозы. Тем самым рельефно вырисовывается роль государственной власти, которая своим вмешательством во многом определила ход событий, приведших к Брестской унии.

В первой части работы было выдвинуто положение, что избранная западнорусскими епископами и государственной властью процедура заключения унии находилась в резком противоречии с принятыми и в православном обществе, и в дворянском обществе Речи Посполитой традициями выработки решений по вопросам, вызывавшим споры и конфликты. Это стало, несомненно, одним из источников нежелания значительной части православного общества признать заключенную таким способом унию.

Хотя официально и публицисты католической стороны, и правящие круги Речи Посполитой настаивали на том, что епископы имели право самостоятельно, не советуясь ни с кем, принять решение о заключении унии, в действительности, как показывает анализ выдвигавшихся в 20-х – 40-х гг. XVII в. именно в этой среде проектов так называемой «новой унии» между униатской церковью и не принявшей унии православной церковью, фактически такая процедура заключения унии была признана ошибочной и эти ошибки стремились исправить при заключении «новой унии». Неслучайно эти проекты предусматривали созыв собора из представителей обеих церквей для обсуждения спорных вопросов и участие в работе такого собора выборных представителей православной шляхты и мещанских братств. Такое изменение позиции было, несомненно, связано с тем, что к 20-м гг. XVII в. стало ясным, что Брестская уния не привела к тем последствиям, на которые рассчитывали ее организаторы, а напротив, вызвала к жизни явно негативные с их точки зрения явления. Если правящие круги Речи Посполитой предполагали и рассчитывали, что Брестская уния поможет дополнительно скрепить единство многоэтничного государства единством религиозным, то на практике главным историческим последствием этого события стало обострение национальных противоречий в Речи Посполитой.

Анализ источников показывает, что обострение этих противоречий вызвал к жизни не религиозный конфликт между сторонниками и противниками унии, который был внутренним спором украинского и белорусского общества, а политика вмешавшейся в этот конфликт государственной власти. Как известно, эта власть стала на сторону тех, кто с заключением унии стал исповедовать католическую религию – религию таких народов Речи Посполитой, как польский и литовский, и стала силой принуждать противников унии подчиниться власти епископов-униатов.

Как показано в первой части работы, во второй половине XVI в. в украинском и белорусском обществе сложилось представление о Речи Посполитой как совместном государстве трех равноправных народов – польского, литовского и «русского». Политика государства, находившаяся в прямом противоречии с этим представлением, заставила образованные верхи украинского и белорусского общества задуматься над историческими судьбами «русского» народа, его положением в Речи Посполитой, характером его отношений с польским народом и государственной властью.

Исследование полемических произведений, возникших в этой среде, показало, что осмысление сложившейся ситуации пошло здесь в двух существенно разных направлениях. Наибольшим влиянием здесь пользовались те круги, выражавшие прежде всего интересы верхов православного духовенства и православной шляхты, которые надеялись добиться изменения религиозной политики правительства апеллируя к выборным представителям польского дворянства на сейме и к польскому сенату. Апеллируя к поддержке этих кругов, православные полемисты данного направления обосновывали и развивали далее представление о Речи Посполитой как государстве, в котором равноправно сосуществовали три разных народа. Полемисты доказывали, что само это государство сложилось в результате добровольного объединения равноправных народов, которым были при этом гарантированы их традиционные «вольности» и «права», и среди них – право свободно и беспрепятственно исповедовать свою религию. При таком подходе религиозная политика правительства оценивалась как нарушение традиционных прав нарушение традиционного устройства государства, как действия несправедливые и незаконные. Выдвигая подобные аргументы, эта часть православных полемистов стремилась убедить польское дворянство, что заинтересован-

ное в сохранении совокупности традиционных прав, как своеобразного фундамента государственного строя Речи Посполитой, оно должно быть заинтересовано положить конец нарушению прав, принадлежащих одному из трех политических народов страны – русскому – со стороны правительства.

Не подлежит сомнению, что эти аргументы, как и выдвинутые в полемических сочинениях соображения, что политика правительства ведет к обострению отношений между живущими в Речи Посполитой народами, оказали определенное воздействие не только на дворянских послов, но и на правящие круги, что нашло свое выражение в проектах заключения «новой унии» с учетом мнения и интересов православных. Вместе с тем следует со всей серьезностью учитывать, что аргументы печатных сочинений, адресованных польскому дворянству, иначе воспринимались подвергавшимися преследованиям власти, униатской иерархии и магнатов-католиков низами православного общества. Аргументы полемистов давали своеобразную санкцию для их отпора действиям правительства, направленным на насаждение унии, как действиям незаконным, нарушающим исторические права «русского» народа.

Эта часть православных полемистов, ограничиваясь критикой религиозной политики правительства, рассматривала Брестскую унию как трагическое событие, приведшее к расколу «русского» народа на два враждебных лагеря, истощающих свои силы в бесплодной борьбе друг с другом. Эта борьба воспринималась как главное препятствие на пути проведения реформ, необходимость которых стала ясной уже с конца XVI в. В отсутствии таких реформ и расколе народа полемисты видели одну из главных причин того, что православная церковь теряет свою паству, а православное дворянство переходит в католицизм. Такое положение полемисты оценивали как критическое для «русского» народа, так как с утратой собственного дворянства он перестал бы быть одним из политических народов Речи Посполитой, причастных к осуществлению власти в этом государстве. Отсюда – убеждение в том, что преодоление раскола и восстановление прежнего единства является жизненно важным для исторических судеб «русского» народа.

В этих своих аспектах высказывания данной части православных полемистов сближались со взглядами ряда представите-

лей верхушки униатского духовенства. Благодаря работам ряда польских исследователей и украинских ученых в Италии, эти взгляды, нашедшие выражение не только в полемических произведениях, но и в обширной переписке, в настоящее время можно считать хорошо изученными. Ряд деятелей униатской церкви, прежде всего униатский митрополит Ипатий Потий и его преемник Иосиф Рутский, рассчитывали, что благодаря унии «русская» церковь, которую они возглавляли, сохраняя под опекой Рима свои особые историко-культурные традиции, займет в Речи Посполитой, как признанный духовный руководитель «русского» народа, столь же почетное и равноправное место, как католическая церковь латинского обряда. Однако униатской иерархии удалось (с помощью правительства) стать духовным руководителем лишь части «русского» народа, из-за позиции католического духовенства (а отчасти и католической шляхты) униатская церковь не была уравнена в правах с католической, а сами притязания униатов на особое место в латинском мире стали объектом нападков. В таких условиях униатская церковь перестала быть привлекательной для принявшего унию дворянства, которое стало переходить прямо в католицизм. Подобно православным полемистам руководители униатской церкви оценивали такое положение как катастрофическое для «русского» народа. Выход и они видели в преодолении раскола с помощью новой унии.

Совпадения во взглядах униатской и православной иерархии создали благоприятные условия для появления проектов «новой унии» между православной и униатской церквями. История переговоров об этой унии, тянувшихся с начала 20-х годов до конца 40-х г. XVII в., обстоятельно изучена в ряде работ исследователей разной национальной и конфессиональной ориентации. Исследователи высказывали разные мнения о причинах неудачи этих переговоров. По мнению некоторых из них главная причина заключалась в позиции римской курии, которая не желала дать согласия на созыв совместного собора униатов и православных. Однако повторное изучение всех известных источников приводит к выводу, что главным объективным препятствием на пути заключения такой унии стало резко отрицательное отношение широких кругов православного населения к самой идее такого соглашения.

Предпринятое в работе исследование того, как отражались религиозные противоречия эпохи в массовом сознании простого

населения Восточной Украины и Восточной Белоруссии, позволяет утверждать, что взгляды низов православного общества сильно отличались от взглядов верхушки православного духовенства и шляхты, обнаруживается значительное сходство их взглядов со взглядами, складывавшимися в среде образованного, но радикально настроенного львовского мещанства. Есть основания полагать, что именно взгляды, исходившие из этой среды, наложили отпечаток на эволюцию сознания низов.

В среде львовских православных мещан, постоянно подвергавшихся преследованиям со стороны католических и польских властей Львова, не допускавших украинских мещан, как «схизматиков», к участию в управлении городом, уже накануне Брестской унии утвердилось представление, что враждебные действия против православных являются проявлением «зависти» по отношению к «русскому» народу со стороны народа польского, который не хочет предоставить коренным жителям равные политические права. По убеждению мещан, белорусские и украинские земли были завоеваны западными соседями — поляками. Политику завоевателей они оценивали как коварную и враждебную. Завоеватели стремились лишить «русский» народ своего дворянства, уничтожить его культуру. Заключение Брестской унии здесь воспринималось как продолжение той же враждебной по отношению к «русскому» народу политики.

Как показало исследование массового сознания населения Восточной Украины и Восточной Белоруссии, восприятие Брестской унии в этой среде было принципиально близким к представлениям, выработанным в среде львовского мещанства. В основе этого сознания лежало стихийно выработанное, но очень устойчивое представление о том, что мир состоит из многих народов, у каждого из которых своя особая вера. Начатые правительством и униатской иерархией гонения на православных, их попытки силой принудить православное население принять унию были восприняты в этой среде как попытка «польского» народа принудить «русский» народ принять его «польскую» католическую веру, насилие одного народа над другим. Так как преследования исходили от представителей государственной власти, то само государство стало восприниматься украинским и белорусским населением — крестьянами и мещанами — как враждебный интересам «русского» народа институт, который находится в руках «ляхов»

и служит их интересам. Такое представление тем более ясно утверждалось в массовом сознании, что религиозный конфликт переплетался здесь с конфликтом социальным: те же представители государственной власти — «ляхи», которые содействовали распространению унии, старались подчинить ранее свободное население пограничья — «панской» власти, т. е. власти тех же «ляхов», но уже землевладельцев. Если в центре внимания верхов православного общества стоял вопрос о вызванном унией расколе «русского» народа и путях его преодоления, то с точки зрения широких кругов простого населения сторонники унии были «обляпавшимися» людьми, оставившими свой народ ради присоединения к чужому, враждебному народу. Неудивительно, что в этой среде резко отвергали самую мысль о возможности какого-либо соглашения с униатами.

О том, как по разному воспринимали ситуацию верхи и низы православного общества, характерно свидетельствует тот факт, что в сознании простых людей совершенно не отразилась деятельность православных шляхетских послов, которые выступали на сеймах против религиозных преследований, единственным защитником «русского» народа здесь считали казачество. Казачество должно было вооруженной рукой защитить «русский» народ и его веру от насилий и притеснений со стороны «ляхов».

Все сказанное хорошо объясняет, почему, когда в середине XVII в. на Украине началась народно-освободительная война, ярость восставших была направлена против униатского и католического духовенства. Часть униатских священников и монахов-василиан была убита, часть бежала, часть (прежде всего приходское духовенство), очевидно, подчинилась киевской православной митрополии. На всей охваченной восстанием территории Украины, где затем образовалось украинское гетманство, деятельность униатской церкви была прекращена. На переговорах с властями Речи Посполитой представители Запорожского Войска требовали ликвидации унии на всей территории государства, передачи православным всех имуществ униатской церкви, уравнивания в правах католического и православного духовенства.

Положение униатской церкви еще более ухудшилось после воссоединения Украины с Россией и начала русско-польской войны. На территории Белоруссии, занятой в 1654–1655 гг. русскими войсками, и на территории Полесья, занятой войсками

казацкими, деятельность униатской церкви была также прервана: монахи и священники, сохранившие верность унии, должны были удалиться и с этой территории, многочисленное приходское духовенство поспешно переходило в православие. К концу 50-х гг. XVII в. в руках униатов оставалась фактически одна епархия — холмская. Вопрос об уничтожении унии в Восточной Европе приобрел реальные очертания.

По Андрусовскому миру 1667 г. Речь Посполитая сумела удержать под своей властью территорию Белоруссии и Правобережной Украины, и тем самым униатская церковь была спасена от гибели. Народно-освободительная война украинского народа стала толчком для важных перемен в конфессиональной ориентации разных групп населения на территории Речи Посполитой, что не могло не наложить отпечаток на дальнейшую эволюцию межконфессиональных отношений на восточнославянских землях в составе этого государства.

Ожесточенные выступления казачества против униатов и унии способствовали тому, что униатская церковь решительно стала на сторону сил, противостоявших казачеству. Символическим выражением этой ориентации стал приезд Якова Суши с иконой Холмской Божьей Матери в польский лагерь накануне битвы под Берестечком. Победу польской армии в этой битве в униатской среде объясняли вмешательством этой чудотворной иконы. В условиях острой конфронтации, характерной для Восточной Европы середины XVII в., в характерном для сознания униатской верхушки противоречии между приверженностью к католическому универсализму и желанием сохранить свою особую «национальную» церковь произошел сдвиг в сторону католического универсализма. Этот сдвиг нашел свое отражение в решениях собора, созванного в 1722 г. в Замостье, когда порядки в униатской церкви были приближены к порядкам, существовавшим в остальном католическом мире.

Еще большие перемены наступили в конфессиональной ориентации достаточно многочисленной до 1648 г. православной шляхты. Хорошо известно, что одним из главных компонентов народно-освободительной борьбы стало массовое народное антикрепостническое движение, а одним из главных исторических итогов войны стало уничтожение на территории украинского гетманства крупного землевладения шляхты разных конфессий. Естествен-

ной реакцией на эти перемены и сопровождавший их взрыв классовой борьбы стала консолидация и интеграция шляхетского сословия. Православная шляхта при этом не только приняла католицизм, отказавшись от веры своих отцов. Вместе с другими частями шляхетского сословия она стремилась не допустить повторения событий середины XVII в. и одним из путей, которые вели к этой цели, считала ослабление позиций православия, оказавшегося орудием сил, угрожавших установленному порядку. Отсюда – не только отказ шляхетского сословия от какой-либо поддержки православия, но и его прямая заинтересованность в том, чтобы его подданные – крестьяне и мещане – приняли унию.

Стремясь к сохранению этого традиционного порядка, и шляхта, и государственная власть Речи Посполитой приложила максимум усилий к тому, чтобы либо уничтожить, либо удалить со своей территории казачьи полки. Правда, пока в последней четверти XVII в. шла война Речи Посполитой с Османской империей, нуждаясь в поддержке казацкого войска, правящие круги этого государства вынуждены были мириться с его существованием, но это войско к концу XVII в. было локализовано на территории Среднего Поднепровья, а затем ему и здесь был положен конец. Те, кто не хотел примириться с ликвидацией казацкого войска и казацкого статуса, эмигрировали на Левобережье. Казачество в итоге перестало на территории Речи Посполитой быть той силой, которая защищала православную церковь и православное население от экспансии католиков и униатов.

В итоге на восточнославянских землях в составе Речи Посполитой сложилось такое положение, когда новая попытка униатской иерархии и правящих кругов Речи Посполитой заставить православное население этого региона принять унию могла увенчаться успехом.

Научное издание

**Брестская уния 1596 г.
и общественно-политическая борьба
на Украине и в Белоруссии
в конце XVI – первой половине XVII в.**

**Часть II
Брестская уния 1596 г.:
Исторические последствия события**

По вопросам приобретения книг следует обращаться:
117337, Москва, Ленинский проспект 32-а,
Институт славяноведения РАН
(издательство «Индрик»)
тел. (095) 938-01-00
fax (095) 938-57-15
E-mail: root@indrik.msk.ru

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.
Формат 60×84/16. Печать офсетная.
12,5 п. л. Тираж 600 экз. Заказ № 430
Отпечатано в ППП «Типографии „Наука“»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., д. 6

