

Наталя Яковенко

ІДЕНТИЧНІСТЬ ЧИ ІДЕНТИЧНОСТІ, АБО ПРО МОЗАЇКУ УКРАЇНСЬКОГО ПРОСТОРУ XVII СТОЛІТТЯ

Serhii Plokyh. *The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine*. – New York: Oxford University Press, 2001. – 401 p.

У домодерній історії України важко знайти сюжет, який би частіше притягував увагу дослідників, ніж роль/участь козацтва у перемінах, що започаткувалися наприкінці XVI ст., виразно окреслилися на 20-40-і рр. XVII ст. і, врешті, були немовби «підсумовані» вибухом Козацької війни 1648 р. – з усіма тими революційними інноваціями, котрі за нею простували. Чи не найпомітніше місце серед інших аспектів даної проблеми посідає підтримка козацтвом Православної Церкви: це питання затримувалося без перебільшення у безлічі робіт і, відповідно, налічує цілий спектр інтерпретацій, нагромаджених від середини XIX ст. й донині. Тож перед істориком, який наважується пускатися у подорож по так густо заселеній території, стоїть завдання подвійної складності – по-перше, знайти власну, ще неходжену, стежку, а по-друге, переконати читача, що саме нею варто ходити. Забігаючи наперед скажу, що обидва пункти цієї вічної задачі історика Сергієві Плохю вдалося розв'язати взірцево. Стосовно ж обширу, який при таких операціях неминуче залишається обабіч стежки, – то ми повернемося туди наприкінці рецензії.

Отже, предметом дослідження, як його визначає сам Автор у вступі до книжки, є взаємодія козацтва і релігії, а саме: роль козаків у конфлікті доби релігійної кри-

зи в Україні, вплив релігії на ідеологію, соціальну й політичну поведінку та ідентичність козацтва, наслідки козацького втручання у справи релігії для Православної Церкви, зокрема – для її взаємин з іншими церквами та конфесійними групами (с. 2). Як слушно зазначено далі, ми, попри достатню обізнаність з релігійними гаслами, що використовувалися у козацьких повстаннях, досі практично нічого не знаємо про вплив релігійних ідей на позиції козацтва загалом та на його правову й політичну ідеологію зокрема. Відтак, в основу праці покладено розгляд передусім тих питань, які заторкують сферу політичних, соціальних і культурних уявлень та стереотипів, а також домінуючий в українському суспільстві того часу релігійний і політичний дискурс (с. 4). Таку пропозицію, що вже сама по собі є мало дослідженою, Сергій Плохій доповнює цілком новаторським моделюванням тла, на якому розгортаються описувані ним феномени. У якості свого роду рамки пропонується концепт так званої конфесіоналізації ранньомодерної Європи – явища, що універсально проявило себе як у католицькому, так і в протестантському світах через чіткіше формулювання правд віри, релігійну уніфікацію та зміцнення релігійної дисципліни, виховання кліру нового типу, врешті – через розвиток тісної співпраці між церквою і державою, внаслідок чого усталився свого роду «баланс конфесій» на міжнародній політичній арені, а політичні союзи стали дедалі ширше сприйматися у поняттях конфесійної спорідненості¹.

Це, на думку Автора, відчутно проявило себе і на православних теренах Речі Посполитої, де за більш чи менш віддалені паралелі до конфесіоналізації Заходу можна вважати тенденцію до зміцнення церковної дисципліни, більший ніж доти контроль у справах віри, започаткування нових типів чернецтва, акцент на потребі освіти кліру, зростання ролі світського елементу у церковних справах (с. 10-13). Разом з тим підкреслюється, що існували й виразні

розбіжності між західним та східним варіантами конфесіоналізації, і передусім – неоднаковість її наслідків: на Заході конфесіоналізація призвела до поділу доти єдиної християнської спільноти на кілька церков (Католицьку, Лютеранську, Кальвіністську й Англiканську), на Сході ж, навпаки, підштовхнула до зростання в окремих православних церквах відчуття своєї приналежності до єдиної православної ойкумени. Не практикуючи «націоналізації» церковних інституцій, властивої Заходу, новий дух агресивності й прозелітизму конфесіоналізованих церков обернувся на православному Сході тенденцією до переоцінки й реформування власних традицій (с. 11-12). У такий спосіб український варіант православної конфесіоналізації започаткував низку тих перемін у релігійному та соціальному житті, які, вважає Автор, стали безпосереднім поштовхом до формування передмодерної національної свідомості, а серед іншого – й до «націоналізації» українського козацтва (с.13). Автор застерігає, що в поняття «нація» та «національне» він вкладає той зміст, який вони носили у ранньомодерній Європі, окреслюючи тотожність групи на підставі етнічної, мовної, культурної та історичної спільності її членів (с. 14).

Як бачимо з коротко реферованого тут авторського анонсу, метазавдання праці є двоспрямованим – поперше, надати логіку, сенс і зв'язність українській історії доби перемін зсередини, через інтерпретацію ідеологій та стереотипів мислення і поведінки, а по-друге – влити цю історію у загальноєвропейський потік шляхом зіставлення тих головних тенденцій, що обумовлювали напрям усього потоку, з їх локальними, українськими проявами. Аби простежити хід міркувань Автора по обох зазначених напрямках, спробую далі представити книжку розділ за розділом. Гадаю, така деталізація не сприйметься як зайва, і не лише тому, що праця варта пильної уваги, а й тому, що, зважа-

ючи на її буквальну вартість, тобто ціну, вона нескоро дійде до українських бібліотек (а до периферійних – навряд чи дійде взагалі).

1.

Перший розділ книжки (*«Українські козаки»*, с. 16-64) – це швидше інтродукція у проблему для західного читача, якому фази козацької історії, та й саме її розгортання, мало про що говорять. Для українського ж читача зміст трьох частин цього розділу, озаголовлених *«Народження»*, *«Від козацького реєстру до корпоративного стану»*, *«Козацька держава»*, навряд чи треба переказувати. Коли йдеться про генеральні параметри цієї «пропедевтики козацтва», то Автор спирається передусім на спостереження Михайла Грушевського. Проте цю звичну схему доповнено кількома європейськими паралелями, які для українського читача звучатимуть більш несподівано. Так, розвиваючи ідею Грушевського про природу «степового спорту» раннього козацтва (Автор називає його «степовим піратством», с. 19), книжка пропонує коротке зіставлення дещо пізніших козацьких походів «на море», тобто на володіння Османської імперії, з піратством у Середземному морі: як і козацькі походи, воно теж спиралося на релігійні гасла, носячи з католицького боку (наприклад, у корсарів Мальти) антимусульманський характер, а певні риси внутрішньої організації піратських спільнот Південної та Західної Європи, вважає Автор, паралелізуються з засадами життя козацького співтовариства (с. 19-21).

Наступне порівняння козацьких сюжетів з європейськими стосується перших наборів козаків на королівську службу в 1568-1578 роках. Як підкреслює Сергій Плохій, заходи королівської адміністрації цілком відповідали «стандартам часу» в європейському масштабі (с. 28). А вже з другої чверті XVI ст. багато європейських володарів почало створювати з місцевого, переважно плебей-

ського, населення загони для оборони прикордоння, а реформа 1578 р. граничарського війська у Хорватії взагалі започаткувала функціонування окремих військово-адміністративних округів з нормованою збройною службою тутешніх селян та городян, що звільнялися від решти податків і повинностей. Новації такого роду Автор пов'язує з ширшим контекстом європейської військової революції XVI ст., тобто поступового витіснення «рицарської кавалерії» найманою піхотою, що професійно володіла вогнепальною зброєю. Власне цим обумовлювалася і потреба в козацькому війську – передусім пішому. Як припускає Сергій Плохій, розповсюдження вогнепальної зброї можна рахувати також за одну з головних передумов колонізації українського степу й зміцнення козацтва (с. 30).

До європейського досвіду Автор звертається і тоді, коли аналізує козацькі вимоги та мотивації під час повстань кінця XVI – першої половини XVII століття. Бунти збройних найманців, яким затримували платню, нагадує він, являли собою буденне явище для усієї Європи тих часів. Наприклад, в одних лише Нідерландах між 1572-1607 рр. їх сталося аж 46, а в Речі Посполитій збунтовані загони обирали «маршалка», обкладали податком населення території, яку контролювали, запроваджували тут власну сітку поборів тощо. Те саме стосується так званих «зимових квартир», тобто забезпечення війська у період між кампаніями. Численні випадки того й другого можна знайти у поведінці та вимогах козаків (пор. с. 41-42), хоча, на думку Автора, цими аналогіями складність у взаєминах між козацтвом та урядом не вичерпувалася. Тут важливішу роль відігравали не тертя з приводу платні, а сама суперечливість взаємин між новим корпоративним станом, що зростав і чисельно, і за впливовістю, та слабкою елекційною монархією, залежною від підтримки шляхти (с. 42).

Даний розділ доводить історію козацтва до Гадяцької угоди, відповідно – в останньому зі шкідців («Ко-

зацька держава», с. 48-64) коротко оповідається про перебіг війни, аналізується зміст угод – Зборівської, Білоцерківської, Переяславської та Гадяцької, і підводиться підсумок усього розділу. Згідно з ним, динамічна еволюція козацтва – від степових добичників до корпоративного стану й головної сили в колонізації придніпровського степу і від розбійників на послугах прикордонних старост до сили, що загрожує сусіднім володарям, – не проходила у вакуумі. Її інспірували й концептуалізували ідеологічні вимоги часу, найважливішою з-поміж яких стала ідея захисту переслідуваної Православної Церкви. Відтак, підкреслює Автор, не буде великим перебільшенням ствердити, що без осмислення ролі релігії навряд чи можливо зрозуміти й згадану еволюцію, і соціальну, політичну та культурну ідентичність козацтва (с. 64).

Другий розділ («Релігійна криза», с. 65-99), подібно до першого, теж є свого роду інтродукцією для західного читача, менш обізнаного з деталями української історії – на цей раз уже не козацької, а церковної. Назви трьох частин цього розділу самі оповідають про їхній зміст: «Між Римом і Константинополем»; «Берестейська унія»; «Розділена церква». Коли йдеться про нюанси інтерпретації, то в двох перших шкідках образ кризи, підсумованої наприкінці XVI ст. розпадом церкви на дві гілки – православну (під зверхністю Константинополя) та унійну (під юрисдикцією Риму, але зі збереженням візантійського обряду), концептуально перегукується з уже відомою українському читачеві працею Бориса Гудзяка². Натомість у шкідці «Розділена церква» Сергій Плохій, почасти спираючись на думки, що були висловлені ним раніше³, пропонує власну модель подій. Згідно з нею, відновлення – за підтримкою козацтва – православної ієрархії у 1620 р. та паралельне налагодження «дружніх стосунків» між козацькою старшиною і православною елітою упродовж 1620-х започаткувало «якісно нову еру» (с. 88) в історії українського православ'я. З од-

ного боку, саме тоді остаточно розділилися обидві гілки церкви – православна та унійна, що підштовхнуло кожную з них до впорядкування свого внутрішнього життя шляхом реформ: зміцнення церковної дисципліни, уніфікації норм віри й моралі, запровадження нової системи освіти (короткий огляд цих реформ, ініційованих унійним митрополитом Йосифом Веляміном Рутським та православним митрополитом Петром Моголою, див. на с. 90-91 та 96-97). З другого боку, конфесіоналізація релігійного життя, розпочата згаданими реформами, заклала основу для окремих конфесійних ідентичностей серед вірних кожної з церков, тобто в перспективі обіцяла дедалі більше наростання розбіжностей.

Власне цьому присвячено два наступні розділи книжки. У **третьому розділі** («Борці за віру», с. 100-144) розглядається поступове перетворення козаків із «людей ніякої віри» на християнських воїнів і борців за православ'я, а після відновлення у 1620 р. за ініціативою козацької старшини православної ієрархії – навіть протекторів Православної Церкви. В окремому підрозділі, озаголовленому «Козаки та ієрархи» (с. 124-133), Сергій Плохій простежує вельми непрості взаємини між козацькою та церковною верхівками, де кожна зі сторін переслідувала інакшу мету. Для козаків оборона православ'я служила, за висловом Автора, «перепусткою до закритого клубу руської соціальної еліти» (с. 111), а гасла захисту віри використовувалися у якості «дубця» [*cudgel*] для боротьби з королем і урядом (с. 124). Тож не дивно, що в цьому середовищі аж ніяк не могли знайти підтримки наміри тієї частини київських ієрархів, яка схилилася до діалогу з уніатами (а через них – з владою), прагнучи досягти міжцерковного примирення. Ця засаднича розбіжність стратегій з особливою виразністю проявилася у драматичному перебігу київських соборів 1628 і 1629 рр., де козацькі представники шляхом тиску й прямих погроз примусили вище духовництво

відмовитися від спроб порозуміння «Русі з Руссю». Аналізуючи модифікацію релігійних гасел, що їх висувало козацтво у повстаннях 1625-1638 рр., Автор уважно фіксує перші ознаки ототожнення козаків з православною «Руссю» не лише в конфесійному, а й у «національному» сенсі, коли мотив наступу «ляхів» на «руську християнську націю» починає використовуватися як засіб мобілізації мас, а гасла захисту віри остаточно зливаються з гаслами оборони козацьких прав і вольностей. Козацький інтерес, як підсумовує Сергій Плохій (с. 144), потребував саме такої, непримиренної релігії, що надавала б законності опозиції владі та повстанням проти цієї влади. За таких умов національний компонент релігійної свідомості починав виконувати конче потрібну роль, бо за допомогою релігійних та етнічних гасел можна було забезпечити підтримку козацьких домагань у руському суспільстві.

Ширший образ цього суспільства Автор накреслює у **четвертому розділі** «*Стан, релігія і нація*» (с. 145-175), простежуючи, як саме перепліталися соціальна та релігійна ідентичності у руському суспільстві та яку роль відіграла при цьому релігія. У преамбулі до розділу викладено міркування про форми «руської» тотожності напередодні міжцерковного конфлікту і про зміни, що їх приніс поділ доти єдиної церкви та спричинена ним конфронтація «Русі з Руссю». В обстановці гострої боротьби за право на духовну й матеріальну спадщину доунійної Київської митрополії обидві сторони мусили вдатися до наголошення власної «руськості» як законності претензій і правомірності традиції, але конфронтація – за логікою самого протистояння – неминуче провадила до формування відокремлених етнорелігійних ідентичностей, про що вже згадувалося вище. Про їх появу сигналізує, на думку Сергія Плохія, використання окремих назв для обох гілок руської спільноти: православні ієрархи після 1620 р. починають звертатися до своїх вірних як до «православного христия-

янського руського народу», «руського народу святої Східної Церкви» і т. д., тобто підкреслюють належність Руської Православної Церкви до ширшої спільноти східного християнства, натомість уніати все частіше ототожнюють себе з «католицькою вірою» (с. 151-152).

У цьому контексті «конфесіоналізація» козацтва, тобто сприйняття його тогочасним суспільством у якості законного члена православного блоку, породжувала вузол специфічних проблем, пов'язаних з опором руської шляхти, що відкидала право «запорозьких лотрів» представляти інтереси Православної Церкви та загалом «руського народу» перед королем і урядом. У двох окремих шкіцах («Шляхетський народ», с. 152-162, та «Козаки стають русинами» [*Cossacks into Ruthenians*], с. 162-169) Автор показує, які риси були притаманні, на його думку, шляхетській моделі «руського народу» і які модифікації внесло до неї церковне письменство упродовж 1620-х рр., творячи довкола свого потужного союзника – козацтва – ореол «нової оздоби» церкви й утверджуючи нову – церковну – модель «руського народу». На відміну від шляхетської, вона обіймала не лише соціальні верхи (князів і шляхту), а й, подібно до самої церкви, охоплювала кліриків та мирян, а серед останніх – усі соціальні групи, від князів до простолюду (с. 163). У такий спосіб козацтво логічно перетворювалося на невід'ємний елемент «руського народу», причому в якості стану воїнів, тобто теж свого роду знаті, чию буцімто одвічну приналежність до «Старої Русі» церковні публіцисти доводили, спираючись на «історичні» прецеденти: вірну службу ще старокиївським князям та жертвність в обороні християнства.

Коротким «перемир'ям» між інтерпретацією козацького фактора в обох згаданих моделях стало привнесення у 1620-1640-і рр. в образ козацтва так званих сарматських мотивів (Сергій Плохій заторкує цей сюжет і наприкінці шкіцу «Козаки стають русинами», і в окремому,

наступному підрозділі «Сарматський виклик», с. 169-175). Розглядаючи коло відповідних текстів, де козаки змальовуються як вірні й хоробрі слуги короля та своєї батьківщини – Речі Посполитої, Автор слушно розцінює це як спробу включити козацтво у ще одну модель колективної тотожності – модель «польського політичного народу», що його сарматська ідеологія тлумачила як синтез польської і руської шляхти (с. 176). Козакам тут відводилося місце нехай і не рівне зі шляхтою, але в якості соціальної групи, безумовно вищої за простолюди і наділеної окремими правами й свободами. Як підсумовує Автор, наступні події, і зокрема Гадяцька угода, виразно показують привабливість для козацтва двох останніх моделей «руського народу» – церковної і шляхетської («сарматської»): згідно з Гадяцькою угодою, за старшиною визнавався шляхетський статус, а третьою складовою Речі Посполитої мала стати сама лише православна Русь.

Додам, що не всі міркування Автора, представлені у розділі ІV, мені здаються переконливими, тож до цих сюжетів нам доведеться ще раз повернутися наприкінці рецензії.

Назва **п'ятого розділу «Релігійна війна»** (с. 176-206) виразно маркує ті аспекти воєнних дій 1648-1654 рр., які у першу чергу притягали увагу Сергія Плохія, а саме: спийняття війни її учасниками та жертвами в релігійних категоріях, переслідування іновірців – католиків та євреїв – у перипетіях війни, еволюція релігійних гасел, що ними послуговувався Богдан Хмельницький для мобілізації руського суспільства та для легітимації самого повстання. У преамбулі до розділу Автор знову звертається до ширшого європейського контексту, надаючи козацькій війні певних типологічних ознак, що розвіюють ореол її унікальності – такий звичний з погляду традиційної національної історіографії. За основу для цього взято тогочасну європейську концепцію релігійних воєн та законності опору

монархам, які, порушивши права церкви, вже не можуть вважатися правителями «з ласки Божої», а відтак – їхні скривджені піддані набувають «священного права повстання» проти такого правителя як «тирана» (див. с. 176-178). Власне цю ідею широко використовувала шляхетська опозиція – протестантська та православна – у Речі Посполитій починаючи з другої половини XVI ст., натомість її ніколи не заторкують православні церковні публіцисти, котрі, за припущенням Автора, вважали розповсюдження ідеї релігійної війни небезпечним. Що ж до козацької старшини, то вона була абсолютно переконана у власному праві на повстання для захисту своїх «стародавніх прав і вольностей», до яких упродовж 1620-х рр. долучилося й гасло свободи «грецької релігії».

У двох окремих шкідках («Православні проти католиків», с. 179-190, та «Християни проти євреїв», с. 190-206) розглянуто епізоди масового переслідування іновірців за умов, коли релігійна нетерпимість стала супроводом щоденного життя збунтованих мас. Православна солідарність та приналежність до православ'я являли собою від самого початку повстання немовби вказівну мітку, що ідентифікувала людину з руською тотожністю, а отже – з повстанням, де в очах козаків, селян та міщан це доповнювалося ще й соціальним компонентом: католики – польські землевласники, юдеї – євреї-орендарі. Автор детально простежує, як модифікувалися мотивації повстання самим Богданом Хмельницьким та його оточенням упродовж перших років війни – від суто світських аргументів захисту «прав і вольностей» козацтва до гасел оборони «грецької релігії», коли останні стали потрібні як дедалі потужніший засіб мобілізації руського суспільства на боротьбу з Річчю Посполитою. Адже аргументи релігійного характеру, підсилені етнічним акцентом, надавали козацькій війні ширших ідеологічних засад, залучаючи до неї не лише шляхту й козаків, а й міщан, селян та духівництво. Врешті, релігій-

на ідея створювала можливість для легітимації повстання проти законного володаря. Паралельно з цією переминою аргументації, як слушно зауважує Сергій Плохій, повністю зникла доти дражлива проблема поділу Русі на уніатський і православний сегменти: віднині «Русь» стала асоціюватися лише з православ'ям, натомість унії відводилася тактично вигідна для козацької старшини роль – як приводу для опору та як розмінної монети в мирних переговорах з королівським урядом (с. 189). Схожу функцію виконували й антиєврейські заяви – ними лідери повстання виправдовувалися в очах московського та європейських правителів, нарікаючи на переслідування православних християн «навіть євреями» (с. 205).

У шостому розділі книжки (*«Гетьман, посланий Богом»*, с. 207-235) Сергій Плохій розглядає сюжети, в яких він ось уже кілька років є без перебільшення першопрохідцем⁴. Ідеється про виклик, що його кинула сама логіка утвердження молодой Козацької держави, створеної – з погляду тогочасних уявлень про легітимну владу – незаконно і очоленої гетьманом, який не був наділений «божественним правом» на таку владу. Останнє впливало лише з її спадковості або з санкції, делегованої безпосередньо від Бога елекційному монархові внаслідок його помазання під час коронації. Конфесіоналізація публічного життя та політичних теорій, як зазначає Автор, привнесла в концепт «божественного права» певні елементи «демократизації», коли формула «з ласки Божої» стала прикладатися не лише до монархів-помазаників, а й до правителів нижчих щаблів та рангів, і це санкціонувалося локальними церквами, залежними від даних правителів: в обмін за надану їй протекцію церква сакралізувала світську владу і в такий спосіб надавала їй вищої законності (с. 208).

У першому підрозділі цього розділу (*«Козаки і монархізм»*, с. 209-220) детально розглянуто ознаки поступового перетворення традиційної для козацького середови-

ща «військової демократії» на авторитарне правління Богдана Хмельницького. Далі (шкіц «*Божественне обранництво*», с. 220-227) Сергій Плохій простежує, за посередництвом яких риторичних, дипломатичних та ідеологічних засобів влада, здобута «през шаблю», ставала в тогочасній політичній думці Гетьманату владою, що її дарував Богданові Хмельницькому сам Бог. Нарешті, в останньому шкіці («*Висвячення гетьмана*», с. 227-235) аналізуються свідчення, що вказують на роль церкви – дійсну чи поширювану чутками – в сакралізації гетьманської влади: про так звану «коронацію» гетьмана, про освячення його зброї, про поминання його імені в церковних службах тощо. Загальний висновок Автора обережний: церковне визнання гетьманської влади в Україні не можна назвати ні абсолютним, ні безумовним, проте оцінюючи ситуацію в цілому мусимо визнати, що Богданові Хмельницькому – фактично авторитарному правителю української території та її населення – вдалося досягнути успіхів і в цьому напрямі (с. 235).

Більш предметним аспектам взаємин гетьманської влади з церквою присвячений наступний, **сьомий розділ** «*Гетьмани і митрополити*» (с. 236-273). Ці взаємини Автор розглядає на тлі нової для України ситуації, коли в руках Богдана Хмельницького сконцентрувалася необмежена військова й адміністративна влада, а за його опонентом, київським митрополитом Сильвестром Косовим, стояв успадкований від Петра Могили потужний вплив на руське суспільство та ідея домінації духовної влади над світською. З іншого боку, за влучним висловом Сергія Плохія, це стало *зустріччю двох сил, що представляли різні культурні й політичні традиції*: митрополит був носієм шляхетського духу «Старої Русі», а гетьманське оточення орієнтувалося передусім на козаків і простолюду, тобто на масу, безмежно далеку від політичних та культурних тягін аристократії (с. 236). Тож, по суті, йшлося про бо-

ротьбу двох протилежних напрямів політики й культури, що набрала форми зіткнення між церквою та Козацькою державою.

Після короткого ретроспективного огляду спадщини Петра Могили (с. 237-246) Автор детально зупиняється на перебігові конфлікту між Богданом Хмельницьким і Сильвестром Косовим – конфлікту, в котрому, як відомо, митрополит зазнав поразки, а гетьманові вдалося не лише перебрати на себе верховний патронат над Православною Церквою, але й нав'язати київській церковній верхівці тісні контакти зі східними патріархами і – за їхнім посередництвом – досягнути визнання церквою законності своєї політичної влади.

Окрему сторінку в цьому протистоянні займає суперництво між старою – княжою та митрополичою – і новою, гетьманською, столицями, тобто між Києвом і Чигирином (цьому сюжетові присвячено окремий шкiц *«Дві столиці»*, с. 261-273). На думку Сергія Плохія, за цим також слід шукати ширших розбіжностей – не так у суперництві гетьмана й митрополита, як у засадничій різниці двох політичних програм козацької старшини (Автор умовно називає їх «шляхетською» і «козацькою»):

Це було насправді боротьбою між двома концепціями устрою Козацької держави: моделлю Війська Запорозького, що була дорого серцю козацької старшини та рядових козаків – зі столицею у козацькому Чигирині, та фантомом Великого князівства Руського, що марився руській шляхті – зі столицею у княжому граді Києві (с. 261).

Переміщення центрів українського культурного життя наприкінці XVI – на початку XVII ст. за схемою Львів > Остріг > Київ та перетворення Києва, за підтримки козацтва, на церковну столицю Русі піднесло його в очах сучасників до рангу символу «руськості» як у духовному, так і в політичному сенсі. Данину цій традиції віддав на початку повстання сам Богдан Хмельницький, урочис-

то вступивши до Києва дорогою старих володарів – Золотими Ворітьми, і саме тут його вперше привітали як Богом даного рятівника й визволителя, що, немов Мойсей, вивів свій народ «з лядської неволі». Київ, проте, столицею Козацької держави не став, натомість її реальним центром за життя Хмельницького та його найближчих наступників залишався Чигирин. Поза суто стратегічними вигодами, як слушно відзначає Автор, цьому сприяло й те, що козацька адміністрація почувала себе в Чигирині «вдома» і що соціальний склад чигиринського населення був для неї набагато більш «своїм», ніж населення «чужого» Києва, особливо з погляду Запорозької Січі. Зіставляючи ці аспекти, Автор приходить до висновку, що в зіткненні двох згаданих вище концепцій політичного устрою Козацької держави перемогла модель Війська Запорозького, бо козацтво – як нова сила на українській політичній арені – не змогло, чи не схотіло, перейняти традицію політики й культури «Старої Русі» – київського духівництва та української шляхти (с. 273).

Останній, **восьмий розділ** («У пошуку православно-го монарха», с. 274-333) присвячено аналізу передумов, аспектів та суперечливих обставин українсько-російського зближення – спершу суто релігійного, а далі й політичного. Автор уписує його в ширші рамки конфесіоналізації європейської політики, тобто творення союзницьких блоків на підставі релігійної спорідненості, що цілком виразно окреслилося уже в ході Тридцятилітньої війни. Що ж до перших декларацій православної солідарності, то їх Сергій Плохій простежує з кінця XVI ст. – і в започаткованих тоді зв'язках з православним Сходом, і в московському напрямі. Паралельно, на його думку, в незадоволених своїм становищем церковних колах починає оформлятися ідея малоросіяництва, котрій з плином часу, як відомо, судилася кар'єра стереотипу масової ідентичності мешканців підросійської України (цьому сюжетові присвячено ок-

ремий підрозділ, озаголовлений «Інтелектуальне народження Малої Росії», с. 278-291). У своєму інтелектуальному варіанті 1620-х рр. згадана ідея, яку Автор реконструює на підставі смислових відтінків реанімованого з кінця XVI ст. старого церковного розрізнення «Великої» і «Малої» Русі, спиралася на тезу про спільне історичне та династичне минуле й етнічну та віросповідну близькість населення Московії і Речі Посполитої. Натомість у тогочасній Московії ця думка не знайшла відлуння. Автор слушно вбачає причини цього в специфіці московського суспільства, де панували ксенофобія, самоізоляція та підозріливість. За таких обставин «справжніми» православними християнами вважалися лише піддані царя, відповідно – русини Речі Посполитої під таке визначення не підпадали (Автор наводить численні, зрештою – відомі дослідникам, приклади релігійної дискримінації, заборони ввезення київських церковних друків тощо).

Пом'якшення жорсткого курсу, пов'язане з приходом до влади в 1645 р. царя Олексія Михайловича, реформами патріарха Никона та першим проникненням київських книжників до Москви, вплинуло на реанімацію згаданої вище ідеї єдності «Великої» і «Малої» Русі, зокрема – в аргументах козацької дипломатії, що активно шукала союзників упродовж 1648-1653 рр. (її нюанси Автор простежує у підрозділі «Релігійна дипломатія», с. 306-318). Врешті, Переяславська угода вперше поставила обидві сторони віч-на-віч, що, своєю чергою, підштовхувало до уточнення концепту єдності.

В останньому підрозділі 8-го розділу («Православна протекція: декларації і непорозуміння», с. 318-333) Сергій Плохій переконливо показує, якими нюансами обростала ідея єдності, віддзеркалюючи розбіжності у розумінні суті Переяславського акту козацькою старшиною, київськими ієрархами та царською адміністрацією. Перші приймали угоду як контракт Війська Запорозького – репре-

зентанта всієї «Малої» Русі – з московським правителем на підставі звичного для річпосполитських практик патронажу та взаємних зобов'язань; другі очікували на зміцнення позицій церкви під «крилами протекції» православного царя; треті вбачали в угоді акт законного повернення «Малої» Русі – пагона, колись буцімто відірваного від Русі «Великої», – у спадкову династичну власність царя, що, серед іншого, передбачало й повне підпорядкування Київської Церкви московському патріархові.

У **висновках** (с. 334-344) Сергій Плохій бере за основу роздумів концепт альтернативної історії, формулюючи два засадничі питання: яким шляхом пішло б київське православ'я, якби козацтво не втрутилося у релігійний конфлікт, і якою могла би стати доля самого козацтва, коли б його не втягнули в релігійну боротьбу?

Відповідь Автора, розлого аргументовану спостереженнями, що були викладені вище, можна звести до такого:

- Збереження Київської православної митрополії – і ширше, самої церкви – без козацького втручання виглядає дуже проблематичним, оскільки ні шляхта, ні міщани не були готові до боротьби з королівською адміністрацією, настроєною вороже по відношенню до православ'я. З іншого боку, повстання Богдана Хмельницького, яке зберегло Київську Церкву від підпорядкування Римові, заклало передумови для її майбутнього поглинання Московським патріархатом. Цьому, серед іншого, сприяло й те, що від самих початків повстання київське православ'я перетворилося на агресивну віру моноконфесійної держави, бо позбавлені влади й впливу церковні ієрархи, доти загалом помірковані у ставленні до іновірців, силоміць були примушені передати до рук козацьких лідерів контроль над ідеологією, словництвом і символами церкви.

- Стосовно козацтва, то майже не виникає сумніву, що його шлях до «руського народу» без Православної

Церкви та пов'язаної з нею ідеології був би набагато довшим. Формування «руської» ідентичності стало для козаків тим важливим проектом, у рамках якого вони здобули власне місце у традиційній структурі суспільства, а козацька боротьба за корпоративні права й вольності, дякуючи релігійним гаслам, почала ототожнюватися з боротьбою за відновлення прав усього руського народу. З іншого боку, релігійна ідеологія послужила дієвим засобом прилучення до козацьких змагань православної шляхти та селянсько-міщанської маси. Врешті, саме релігійні санкції східних патріархів перетворили козацький бунт на релігійну війну і посприяли легітимації козацької влади над територією та населенням новоствореної держави – як в очах самих її мешканців, так і перед сусідніми володарями.

Завершується книжка влучною фразою, котру варто процитувати: *Узявши за вихідний пункт релігійну сутичку, козаки швидко перетворили трансформоване ними православ'я на бунтівну віру, але з плином часу, і то набагато глибше, самі були нею видозмінені й перетворені* (с. 344).

2.

Авторський висновок про долю і модифікації Київської Церкви та її захисників-підкорювачів, козаків, навряд чи має альтернативу. Очевидно, перед нами якраз той випадок, коли можна з чистим сумлінням оповідати «історію, як вона була насправді». Натомість упевненість, з якою Сергій Плохій накладає ці два сюжети на всю українську історію доби перемін, викликає у мене набагато менший ентузіазм. Мотивуючи свої сумніви почну з драматургії його книжки. Вона змодельована у такий спосіб, що перед читачем сцена за сценою розгортається драматичне дійство зіткнення «двох світів» – річпосполитського шляхетського й козацького, де соціальні та політичні позиції непримиренні, релігійні узгоджуються залежно від

ситуації, а тотожність різноспрямована по двох векторах – як «руська» (козацький варіант) і як «руська річпосполитська», тобто наче й не зовсім справжня (шляхетський варіант). Ця друга пускає пагін ще однієї тотожності, ясно, теж не вповні «справжньої» – «руської уніатської» (шляхту й уніатів тут можна сміливо ототожнювати: хоча Автор не стверджує цього прямо, але так впливає з обраних для аналізу текстів). Церкві ж у цьому двобойі призначено роль героя, що коливається між своєю питомою, тобто річпосполитською, і «справжньою руською» ідентичністю: у православному випадку козацька шабля кладе край сумнівам, перетворивши церкву на слухняне знаряддя власних політичних та соціальних амбіцій, а у випадку Унійної Церкви перемагає річпосполитська (прокатолицька) орієнтація. Заявлене Автором тло – конфесіоналізація ранньомодерної Європи – робить усе це зрозумілим, умотивованим, навіть неунікненим, бо таки мусить утвердитися «одна віра», яка власне й згуртує етнічну масу в «націю» – український православний народ, що писатиме власну історію з чистого козацького аркуша, тоді як решті, хоч-не-хоч, випаде розпрощатися зі своєю несправжньою «українськістю».

На авансцені цієї, дуже «сценічної», історії – три героя: переможена шляхта, переможні козаки, упокорена Православна Церква, за лаштунками – хор статистів зпоміж тих, хто другорядний. Щодо козацтва і церкви, то їхні образи в книжці, як уже зазначалося, представлені багатобарвно й переконливо. Гірше з православною переможеною шляхтою, ще гірше зі статистами «битви героїв» – міщанами, а також шляхтою кричущо «несправжньої» ідентичності – протестантами й католиками. Врешті, сконцентрована виключно на центральній темі увага призводить до розмивання реальних пропорцій між тим, про що оповідається, і тим, що в фокус зору не потрапило, – достоту немов у міфі про «вселенський потоп» на окремо

взятій території носіїв міфу. Почну з останнього як найбільш вразливого, нагадавши, що козацька домінанта, попри заяви ентузіастів-істориків, ніколи не відігравала вирішальної ролі за межами традиційного ареалу замешкання козацтва – Київського та, почасти, Брацлавського воєводств, тобто охоплювала лише близько третини тогочасної української території і менше третини її населення, враховуючи слабку порівняно з внутрішніми регіонами залюдненість Київщини й Брацлавщини. Погоджуючись з Автором у тому, що на цій, козацькій, території паралельно з піднесенням сили козацтва утверджувалася «руська» ідентичність церковно-православного зразка, мусимо поставити під великий знак питання, а що ж тим часом відбувалося на **більшості теренів, заселених українцями**. Адже тамтешні мешканці, наприклад – ті ж міщани (про шляхту й не згадую), ніколи не відчували соціальної солідарності з козацтвом, навпаки – ставилися до «козацького свавілля» з великою обережністю, а спалах війни 1648 р. та нищівні козацькі грабунки додали цій обережності вагомої переконливості.

Для прикладу, не заторкуючи західних земель, де склад міського населення був строкатим, киньмо оком на доволі суцільну в своїй етнічній «руськості» Волинь. Тут, за підрахунками дослідників, станом на середину XVII ст. існувало 124 міста⁵, причому вже з кінця 1630-х близько 25% міського населення перебувало під духовною юрисдикцією Унійної Церкви⁶. Проаналізувавши величезну масу джерел, у тому числі судових, Михайло Довбищенко прийшов до висновку про мирний характер розповсюдження на цьому терені унії: *звичайно, конфлікти між прихильниками та противниками з'єднання мали місце, однак задіяні в них були лише невеликі групи релігійно заангажованих людей на фоні повної пасивності основної маси віруючих*⁷. Але чи та, прищеплювана Унійною Церквою, свідомість, яка, за Автором, перетворювала їх на людей като-

лицької ідентичності, вже пустила тут коріння? Найімовірніше – ні, бо це породжувало б міжусідські конфлікти, про що ми неодмінно дізналися б зі сторінок судових книг: люди тих часів любили судитися подовгу й зі смаком. Отже, ідентичність тутешніх православних та уніатів (як шляхти, так і міщанського простолуду) не була на Волині контрастною, бо спиралася на міцніший ґрунт, ніж той, що його декларували ієрархи розділених церков, і ґрунтом цим, слід думати, служила традиційна етнічна культура – аморфна, невербалізована, але, як відомо, надзвичайно стійка й незмінна. Саме вона належить до тих прихованих структур українського минулого, що вимагають «ментальної археології», закодованої у доступних нам текстах⁸.

Відповідь на питання, чи передмодерна «руська» (українська) тотожність виросла з цього-от, традиційно-етнічного кореня, тобто формувалася поза прямим релігійним впливом і переважно на тій частині «розділеної Русі», яку Автор – разом з козаками – зняв з порядку денного на початку війни 1648 р. (пор. с. 189), чи, навпаки, вона стала дітищем православної церковної пропаганди і великої козацької війни, містить у собі розгадку багатьох сакраментальних питань української історії, у тому числі стосовно ролі та місця козацтва в українському суспільстві. Це стосується, зокрема, і великої, як на мене, загадки – з якою «Руссю» пов'язали козаків кийівські ієрархи, «націоналізуючи» козацтво упродовж 1620-х? Дозволю собі еретичне припущення, що за цією-от «Руссю» ховалася благородна фікція – «нація», сконструйована в головах скривджених православних ієрархів, і що лише силою обставин це на певний час збіглося з інтересами козацтва.

Сергій Плохій вважає появу згаданої «православно-козацької нації» пунктом-зером, звідки вона впевнено помаршувала у майбутнє – аж до малоросіяництва XVIII-XIX століть. Думаю, проте, що йдеться швидше про властиву кожному з нас, істориків, риторичну спокосу спроек-

тувати свій дослідницький текст на майбутнє. Адже інтенсивне (й добре відоме Авторіві) наголошення козацькими інтелектуалами кінця XVII – початку XVIII ст. на своїй «сармато-хозарській», тобто «рицарській», ідентичності недвозначно показує, що після завершення війни «з ляхами», яка потребувала понадсоціальної, церковно-православної солідарності, козацтво повернулося у звичне річище вояцького самоусвідомлення, де річпосполитський (сарматський) варіант був набагато привабливішим, бо, подібно до шляхетського сарматизму, виділяв для «воїнів» місце над «посполитим людом». Не заглиблюючись у решту рефлексій річпосполитського родоvodu, які обумовлювали свідомість козацької старшини доби пізнього Гетьманату (ідеал особистої свободи, ідея договірності та виборності влади, ідея релігійної терпимості та ін.)⁹, зазначу лише, що всі вони промовисто ілюструють тип тотожності, обернутий «обличчям назад» – проминаючи православно-церковний варіант – до тієї «руської» річпосполитської ідентичності, котра, за Автором, була притаманна шляхті ніби як і не зовсім «справжня».

Як відомо, сконцентрованим, метаідеологічним синтезом уявлень такого типу виступав сарматизм. На мою думку, Сергій Плохій надто необережно визначає його як «польську» ідеологію (пор.: *Polish Sarmatism*, с. 169; *Sarmatism was associated above all with Poland*, с. 170). Адже цю екзотичну квітку майже від самого початку плекало двоє – польська та українська сторона¹⁰, на що вказує раннє (з середини XVI ст.) виокремлення, поруч з «польським сарматом», другого претендента на «сарматську спадщину» – русина «з сарматського племені роксоланів». Про це ж свідчать і курйозні пошуки саме в Україні – Острозі чи Києві – прадавнього центру Сарматії¹¹ (ще далі піде Самійло Величко та, слідом за ним, автор «*Історії Русів*», які перетворюють сармата-русина на «старшого брата» сармата-поляка¹²). Зваживши на сказане, навряд чи можна по-

годитися з думкою Сергія Плохія, ніби сарматизм являв собою *широко відкриті двері для литовської і руської шляхти на шляху до її прогресуючої асиміляції* (с. 170). Якраз навпаки – «роксоланський сарматизм» виокремлював особливе, власне місце в «сарматському морі» для руського народу-шляхти, а спроба його пристосування до козацтва, здійснена у 1620-х київськими ієрархами, привідкривала двері в цей сегмент руського світу й козакам, що мало великий вплив, як слушно зауважує Автор, на формування козацької ідентичності (с. 173) – повторюся: потіснивши наприкінці XVII ст. на другий план асоціальну православну ідентичність і надовго посівши центральне місце в козацькому самоусвідомленні.

Оцю-от мінливість, сегментарність «руськості», функціонування у її межах багатьох, сказати б, підтожностей – мультиплікованих, взаємонакладених та ієрархізованих не за принципом «головне – другорядне», а в залежності від конвою обставин, Сергій Плохій або не визнає, або проминає увагою як річ несуттєву. Думаю, це не в останню чергу обумовлене згаданою вище контрастною «драматургією» його книжки, де на тлі глобального зіткнення «великих сил» просто не знаходиться місця для пів- та чвертьтонів, для тожностей-мигалок, для поведінкових стратегій дрібних чи «інакомислячих» (з погляду основного потоку) груп. Мабуть, найвиразніше така специфіка авторської оптики стає помітною, коли мова заходить про шляхту – єдиний людський масив, що залишив сам про себе достатньо писемних свідчень. Для прикладу, оповідаючи про позиції острожан, які вперше в доти сонному православному середовищі розчистили місце для ідеї «локальної батьківщини» (с. 71-73, 155-157), Автор навіть не згадує, що серед архітекторів «острозького ренесансу» далеко не останнє місце належить двом полякам: протестантові Мартину Броневському та католикові Шимону Пекаліду. Обома керувала лояльність не етнічного і не релі-

гійного характеру, лише клієнтарного, і на вітальність то-тожностей такого типу можна знайти безліч прикладів, зокрема – у добре задокументованому й вивченому оточенні кальвіністської гілки Радзивилів¹³. Ще приклад: коли ми погодимося з твердженням Автора, що у післяберестейському, конфесіоналізованому суспільстві ідентичність стала послідовно маркуватися надетнічним фактором – приналежністю до тієї чи тієї конфесії, і що зміна віровизнання автоматично тягнула за собою зміну «національності» (с. 148-149), то на яку полицку нам тоді покласти русинів-католиків, які з подиву гідним завзяттям відстоюють (спільно з протестантами й православними) регіональні інтереси своєї «малої батьківщини»¹⁴? І куди подіти химерну плутанину тотожностей у головах таких русинів, як добре відомий мемуарист Йоахим Єрлич? І що робити з православними, які залюбки посилали своїх синів до католицьких навчальних закладів, і це не шкодило ні «православності», ні «руськості» хлопців? І як пояснити перемішання родинних контактів та обрядових практик¹⁵, котре, всупереч церковній пропаганді, було супроводом щоденного життя упродовж усього періоду, що його досліджує Сергій Плохій?

Усі ці питання (а їх можна було б нанизувати й далі) стосуються обширу, котрий тягнеться обабіч прокладеної Сергієм Плохієм стежки дослідження. Мені можуть закинути, що це не входило в завдання його книжки. Так, згідно з декларацією намірів – не входило. Але чому тоді в ній так підозріло часто натрапляємо на «руське суспільство» (а не козацьке), на «руську ідентичність» (а не козацьку), врешті – на апеляції до української історії (а не до її козацького сегменту)? Не беруся судити, чи це понятійна необережність, чи прояв звичного для історіографії ототожнення усього, що українське, з козацьким. Натомість, як на мене, блискучий авторський аналіз православно-козацької ідентичності у переконливий спосіб

показав, що її належить сприймати лише як один з багатьох фрагментів строкатої палітри ідентичностей українців XVII століття.

¹ Концепт конфесіоналізації ще мало освоєний українськими істориками, тому варто навести основну бібліографію, на яку посилається у своїй праці С. Плохий. Це: *Handbook of European History, 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation. Vol. 2: Visions, Programs, and Outcomes* / Ed. Thomas A. Brady, Jr., Heiko A. Oberman, and James D. Tracy. – Grand Rapids, Mich., 1995 (зокрема, розділ, автором якого є Heinz Schilling, с. 641-682); Euan Cameron. *The European Reformation*. – Oxford and New York, 1991; Carter Lindberg. *The European Reformations*. – Oxford, UK and Cambridge Mass., 1996; Outram H. Evennett. *The Spirit of the Counter-Reformation*. – Notre Dame, Ind., 1970.

² Gudziak B. *Crisis and Reform: The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest*. – Cambridge, Mass., 1998 (український переклад: *Криза і реформа...* – Львів, 2000).

³ Йдеться про працю: Плохий С. *Папство и Украина. Политика римской курии на украинских землях в XVI-XVII веках*. – К., 1989.

⁴ Див. попередні статті С. Плохія, присвячені цим сюжетам: *Божественне право гетьманів: Богдан Хмельницький і проблема легітимності гетьманської влади в Україні* // *Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей*. Т. 3. – К., 1994. – С. 86-110; *Крила протекції: до визначення правового змісту Переяславської угоди 1654 року* // Там само. Т. 4. – К., 1995. – С. 76-85; *Священне право повстання: Берестейська унія і релігійна легітимність Хмельниччини* // *Держава, суспільство і церква в Україні XVII століття*. Мат-ли Других «Берестейських читань» / Ред. Борис Гудзяк і Олег Турій. – Львів, 1996. – С. 1-13; *Від князя до гетьмана. Образ «протектора» в українському православному письменстві (друга половина XVI – перші десятиліття XVII ст.)* // *Осягнення історії*. Збірник наук. праць на пошану М.П. Ковальського. – Острого і Нью Йорк, 1999. – С. 425-436.

⁵ Заяць А. Є. *Урбанізаційний процес на Волині в XVI – першій половині XVII ст.* Автореферат ... канд. істор. наук. – К., 1994. – С. 11.

⁶ Довбищенко М. В. *Регіональна та соціальна структура Уніатської Церкви кінця XVI – першої половини XVII ст. (за матеріалами Волинського воєводства)*. Автореферат ... канд. істор. наук. – К., 1998. – С. 13.

⁷ Йоґо ж. *Уніатська Церква на Волині кінця XVI – першої половини XVII ст. (регіональний, соціальний та духовний аспекти)* // Архів Української Церкви. Т. 3, вип. 1: *Документи до історії унії на Волині і Київщині кінця XVI – першої половини XVII ст.* / Упорядник М. В. Довбищенко. – К., 2001. – С. 91.

⁸ Див. про це ширше: Химка І.-П. *Історія, християнський світ і традиційна українська культура: спроба ментальної археології* // Україна модерна. Ч. 6 – Львів, 2001. – С. 7-24.

⁹ Цей аспект добре проаналізований на підставі текстового аналізу «*Історії Русів*» у статті: Шліхта Н. *Елементи річпосполитської ідеології та політичної риторики в «Історії Русів»* // Молода нація. Альманах. – К., 2000. – № 1. – С. 5-23.

¹⁰ Пор. в останній праці, присвяченій сарматизму, навіть окремий розділ про «український сарматизм»: Лескинен М. В. *Мифы и образы сарматизма. Истоки национальной идеологии Речи Посполитой*. – Москва, 2002. – С. 127-160.

¹¹ Яковенко Н. М. *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI-XVII ст.* – К., 2002. – С. 183-184, 287-291.

¹² Її ж. *Брати-вороги або поляки очима українця XVII-XVIII століть* // Незалежний культурологічний часопис «І». – Львів, 1997, № 10.

¹³ Пор. Tazbir J. *Bracia polscy w służbie Radziwiłłów w XVII wieku* // *Miscellanea Historico-Archivistica*. Т. III: *Radziwiłłowie XVI-XVIII wieku w kręgu polityki i kultury*. – Warszawa-Łódź, 1989. – S. 141-158. Також див. широкі спостереження: Augustyniak U. *Dwór i klientela Krzysztofa Radziwiłła (1585-1640). Mechanizmy patronatu*. – Warszawa, 2001.

¹⁴ Див. детальну систематизацію таких сюжетів: Вінниченко О. *Позиція шляхти Руського воєводства щодо соціально-економічного та політичного стану Речі Посполитої в другій чверті XVII ст. (за матеріалами інструкцій Вишньовського сеймика послам на сейми 1632-1647 років)* // Україна модерна. Ч. 2-3. – Львів, 1999. – С. 7-36.

¹⁵ Численні приклади цього див.: Яковенко Н. *Паралельний світ...* – С. 13-79.