



КОНФЕСІЙНЕ РОЗУМІННЯ “РУСЬКОГО НАРОДУ” В ПРАВОСЛАВНІЙ ГРОМАДСЬКІЙ ДУМЦІ УКРАЇНИ ТА БІЛОРУСІ КІНЦЯ XVI – ПОЧАТКУ XVII ст.

У статті показано, як, будучи теоретично обґрунтованим у громадській думці, етно-конфесійне розуміння Русі набуло характеру цілісної концепції у православних Речі Посполитої.

Ключові слова: громадська думка, православ'я, етнічна структура, етногенез, конфесійність, полеміка

Рубіж XVI–XVII ст. увійшов в історію України як період початку формування ідеології визвольної боротьби, чіткого усвідомлення українцями й білорусами своєї самобутності, тривалості й цінності її історичної традиції, наявності власних національних інтересів. Своєрідними політико-конфесійними стимулами для початку розробки українсько-білоруськими публіцистами проблем національно-визвольних змагань стали дві важливі події: по-перше, підготовка й укладення Берестейської церковної унії 1596 р. і, по-друге, відновлення ієрархічної структури православної церкви в 1620 р.

Оскільки українсько-білоруські (руські) землі Речі Посполитої були позбавлені єдиного політичного центру, роль етноконсолідуючих чинників відігравали окремі інститути, що зберігали загальнонаціональне значення. Серед цих інститутів можна виділити православну церкву, яка в умовах Речі Посполитої виконувала функції національної церкви. Важливу роль відігравали також світські інститути – держава з її політичною системою, стани. Після укладення Люблінської унії всередині цих інститутів відбулися серйозні зміни, що, так чи так охоплювали всі сфери життя руського суспільства.

За наявності об'єднавчого начала в особі православної церкви кристалізується специфічне значення терміна “народ”, тісно пов'язане з конфесійністю і, по суті, побудоване на конфесійності. Поєднання “народ-віра” виявилось настільки сильним, що, кажучи про “руський народ” у конфесійному сенсі, православні виключали з контексту цього поняття осіб неправославної віровизнання, а ті, в свою чергу, на перших порах погоджувалися з цим підходом. Водночас, значення “народ-віра” було лише одним із значень терміна “народ”. Поруч із ним існували й інші тлумачення (наприклад, уявлення про руський народ як один із “політичних народів” Речі Посполитої).

Метою статті є спроба встановити, що власне православна громадська думка кінця XVI – початку XVII ст. вбачала під терміном “руський народ”, якими властивостями його наділяла. Джерельною базою послужили публіцистичні пам'ятки (богословсько-історичні трактати, передмови і присвяти книжок, катехізиси, полемічні твори, зокрема памфлети, панегірики).

Останнім часом до проблем національної самосвідомості і національної ідеології в Україні й Білорусі звертається дедалі більше дослідників [1–9 та ін.]. При цьому низка проблем залишається ще не до кінця з'ясованою. Наприклад, не зовсім ясно, яким чином у національній самосвідомості поєднувалися етнічний і конфесійний чинники, якою мірою це відбивалося на національній ідентифікації православними греко-католиків. Спроба відповісти на ці та деякі інші запитання і є завданням цієї статті.

Етно-конфесійна самоідентифікація. Термін “руський” замість “православний” вживався і православними, і католиками для позначення конфесійних реалій Корони

Польської і Великого князівства Литовського ще до їх об'єднання. Після 1569 р. він остаточно утвердився й у полемічній літературі “православного русина” почали активно протиставляти “римлянинові-поляку”.

Незадовго до об'єднання П. Скарга вживав терміни “руський християнин”, “руська церква”, “руське віровизнання” тощо [10, 235, 236 та ін.]. Іпатій Потій не раз говорив про “православний народ руський” [11, 119 та ін.], Іван Вишенський під “христіанами Малої Русії” [12, 313, 328 та ін.] розумів лише православних. Навіть якщо частина русинів перейде до інших вір, писав він, це не змінить православної сутності народу, “не дочекаєте того ніколи по Русі” [12, 367]. У львівській братській “Пересторозі” “русь” потрапляє до списку релігій: “русь, євангеліки... і самі римляне” [13, 40]. Греко-католицький автор “Гармонії” звертається “до читателя християнського так русина, яко римлянина” [14, 169], ставлячи “русина” в один змістовий ряд із “римлянином”, тобто католиком. Православні обряди він називає “руськими ритуалами”, “церымоніями росіян”*, протиставляючи їх “церымоніям євангелицким” і “рымским” [14, 199, 200]. Київський письменник 1620 х років П. Беринда пише в присвяченні одного з лаврських видань шляхтичу Ф. Копистенському про його родича М. Копистенського, єпископа Перемишльського: “Светит еше той єпископ не толко в єпископії Премыской, але в всіх в народі росском церквах” своїми знаними племінниками [15, 82]. Православні свята, що відзначалися за старим стилем, називали “руськими” святами.

Автор православної “Supplicatії” (звернення до сейму 1623 р.) прямо пов’язує Русь із Православ’ям: “Ніхто (в Польщі. – М. С.) не хоче бачити, що наші відступники стоять на тому, аби русь знищити в Русі, аби, кажемо, руська, провидінням Божим чудесно занесена зі Сходу, свята віра не була (більш) в руській церкві, а вона (віра. – М. С.) може бути знищена не інакше, ніж з винищенням руським народом...” [16, 244]

Не вдаючись до докладного розгляду термінології, яка використовується для позначення греко-католиків, зазначимо, що до них також часто вживалися терміни “русин” і “руська віра”. Так, І. Потій говорив про “русского набоженства католиків”, протиставляючи “русинів” “римлянам” [17, 993]. У “Пересторозі” йдеться про русинів-уніатів і русинів-неуніатів [13]. Автор “Гармонії” називає “росіян” (себто русинів) своїми братами [14, 200]. Братами називає православних і греко-католиків також і Мелетій Смотрицький: “Брати, яких та сама Вітчизна, та сама руська кров і Церква породила” [18, 315]. (Смотрицький взагалі приділяє питанню єдності Русі багато уваги; ця тема заслуговує на окремий розгляд) [19, 313; 20].

Тоді ж греко-католики певною мірою відокремлювали себе від “православного руського народу”. Питання про етно-конфесійну самосвідомість греко-католиків вимагає спеціального дослідження. Тут обмежимося лише зауваженням про те, що церковні стосунки справляли на етнічні уявлення настільки великий вплив, що розділення догматів і обрядності відбилося й на розумінні “народу”. Коли йдеться в контексті обрядів, греко-католики вважають себе русинами, а коли про догмати, вони опиняються за межами цього поняття й говорять про Русь наче збоку. Кажучи про єресі Стефана Зизанія, автор “Гармонії” вигукує: “Дивіться ж, бідні росіяни (Rosianie)! Якого вчителя мали?!” [14, 184].

Можна припустити, що в умовах, які змінилися після укладення Берестейської унії й у зв’язку з назрілим загостренням міжконфесійних і міжнаціональних стосунків, традиційна православна національно-релігійна самоідентифікація греко-католиків перестала відбивати реалії, що існували. Тому від неї потрібно було відмовитися або розвивати заново. Наступність “православного народу руського” вони визнавали за своїми опонентами-неуніатами, а свою позицію на перших порах намагалися захищати аргументацією суто церковною. Їхнє усвідомлення себе як русинів у період, що його досліджуємо, мало місце поза рамками поняття “народу-конфесії”, базувалося на інших розуміннях “народу”. Це добре помітно на прикладі того, як греко-католики ставилися до конфесійної традиції “віри батьків”. І. Потій наголошує на тому, що й предки могли помилятися. Тому в питаннях віри їм наслідувати треба не завжди: “Але якбись теж мовил: якую віру прийняв, такую ж и задержал, бо и сцызматыками были, – не я их в том штрофую, але власные писма светых отец” [17, 993; 21, 1075].

Ставлення до предків і автостереотипи. Зовсім в інший спосіб підходили до питання про наслідування предків православні. Звинувачуючи своїх побратимів за вірою в

пасивності, Г. Смотрицький писав: "Не видати, чи у вірі вонтпите, чи о Бога избавлене мало дбаєте, про што на предки свои не паметаєте, о которых полн увесь поднебесный світ великое славы и дивное sprawy, же и на небеса проникала, и пред престол Божій ставала" [22, 216]. Клірик Острозький звинувачував уніатів в особі Потія так: "Переступили есте отеческіє границы, нарушили есте старожитную віру. Стратили есте отеческій тестамент. Поскопывали есте гробы продков, порушили есте кости отец, взгордили есте их віру, поганьбили есте их честные и святые sprawy, затоптали есте их стежки, затмили есте их пресвітлую славу" [23, 406]. А про православних Клірик казав: "Што есмо в церкви застали, того не отменяем; чога ся научили, при том стоимо; што от отцов приняли, то бысмо и сыном ради zostавили" [23, 413]. Для православних наступність віри була надзвичайно важливою; завданням кожного покоління було прийняти від батьків їхню віру в чистоті й незмінності і, "цвіту и клянсу віры прародителной своєї чужими пстротинами не помазавши" [23, 408], передати синам. Захарія Копистенський писав у "Палінодії", що "не ест то милость, ани єдность – отступити віры, отдалитися того, штохми спочатку увірили, што нам подано, што нам приказано. Але то есть истинная милость и єдность – заховати то, што з початку показано и подано" [24, 320].

Подібне архаїчне ставлення до предків було прийняте, зокрема, в русинських аристократичних родинах. Вважалося, що, якщо рід походить від достойного засновника, його чесноти не лише передаються у спадок його нащадкам, а й нагромаджуються з покоління в покоління. Звідси, багато в чому турботливе ставлення до родових традицій: їхнє збереження й примноження – запорука збереження й примноження родової чесноти. Можна припустити, що ці уявлення про аристократію – цвіт і захисників народу – були перенесені й на сам уособлений ними народ.

У релігійному плані переконаність у потребі продовжувати релігійну наступність походить із твердого переконання у "святобливости живота" [13, 27] предків, від яких, за словами Йова Борецького, "першую відомость о Бозе взялисте... поганської сліпоты збыли" [25, 266]. Тому передача через покоління спадку предків розглядалася як гарантія збереження старожитного благочестя, забезпечення посмертного спасіння всіх вірних нащадків праведних пращурів.

Збереження "в чистоті" віри батьків давало підстави православним дерзновенно говорити про власні чесноти. Ці чесноти, справжні чи уявні, стали основою системи етнічних автостереотипів "православного народу руського". Звісно ж, головною чеснотою, підвалиною всіх інших чеснот була "у віре истинной цілая а кріпкая сталость" (Г. Смотрицький) [22, 216; 26, 132–133].

Характерною рисою "руського" народу була побожність усіх його станів, від аристократії і шляхти до козаків, яка втілювалася у старанному виконанні станами своїх обов'язків перед Господом Богом і земним паном. Побожні й стали у вірі міщани, які "теж як християне правовірные будучи, повинни свята свої церковные данные обходити и святити мусять" [26, 229]. Обов'язок же селянина, яку він "звык был от продков своих" старанно виконувати, – "отдавати што належало Богу и што належало пану" [26, 228].

Значну увагу письменники приділяють побожності шляхти й аристократії. "Побожность самая толко в православной вірі чоловікови ест завжды мощна, – пише Стефан Зазаній, характеризуючи рід Острозьких, – которой розмаитым способом правдивой сынове соборной церкви собі набывали. Єдны бовім постом и молитвою, ялмужною, чистостью и повстягливостью тіла, а другії статечностью и смилостью, вызнаням правдивой віры" [27, 249]. Інші кажуть про побожність козаків [19, 323]. Утім, чесноти аристократії, шляхти й козаків, зазвичай, розглядають у контексті не конфесійної, а станової ідеології.

Великою повагою в близьких до церкви публіцистів користувалися клірики й, особливо, ченці. На думку І. Вишенського, "если бы не было истинных иноков и богоугодников" у Речі Посполитій, "уж бы давно, якож Содома и Гоморра, жупелом и огнем у людской землі есте опопелили" [12, 316]. Значну увагу чесному чернецтву приділяли київські письменники 1620-х років. Наприклад, З. Копистенський у своїй проповіді "Омлія", присвяченій пам'яті лаврського архімандрита Єлисея Плетенецького, особливо

наголошував, що покійний “в православної вірі и учинках добрых был вірним и статечным до конца” [28, 165].

Інтерес до історії. Як зазначалося, джерелом християнських чеснот, притаманних православному “народові руському”, вважався спадок предків. Інтерес до життя й діяльності предків особливо зріс у зв’язку з полемікою між православними і греко-католиками, коли історичне минуле стало своєрідним полем бою між представниками двох напрямів східного християнства. Найбільш спірною темою стала історія Флорентійського собору та участі в ньому представників Русі. Письменники-полемісти звертали увагу не лише на гострі моменти історії, важливі для доказу обґрунтованості чи необґрунтованості церковної унії. Вони створили історичні схеми, що вписали сучасну їм православну Русь в історію світового Православ’я.

Дуже чітко усвідомлювалася наступність християнства на Русі щодо “греків”. Сама Київська митрополія йменувалася в Речі Посполитій “грецька церква” і “східна церква” навіть частіше, ніж “русська церква” [21, 1115; 23, 417, 418; 29, 119; 30, 993; 31]. Себе русини називали “людьми старожитної релії греческої”, “греческой релії людьми”, “віры греческой людьми” та ін. [13, 26; 22, 283; 31; 32, 53; 33, 1014, 1564, 1784].

Аби підкреслити єдність і наступність “греків” і русі, нерідко використовуються для позначення вселенської Православної церкви терміни: “греки і русь”, “греческая и руская церковь”, “закон греческій рускій” тощо [10, 234, 470; 14, 185; 33, 1138]. І. Потій, який аж ніяк не схвалював схизматиків-греків, визнавав відношення наступності між ними і Руссю. Критикуючи греків за їхнє непідкорення духовній владі, він вказував на подібний недолік і на Русі: “А мало не тоєж ся тепер и в Руси дест. Бо якобы дедичным ніяким правом взяли и научилися того от греков – не слухати своих старших!” [17, 1019]. Автор “Перестороги” зауважував крайню важливість того, щоб кожний православний знав, “одколь в сюю землю прійшла віра христіанская”, і повідомляє, що “аж з Греції прійняли віру христіанськую уперед, ніжли ляхове з Німець римськую двайцятьма и пятьма літы” [13, 26]. Зв’язок між руссю і греками вважався настільки міцним, що З. Копистенський насмівився претендувати на успадкування руссю не лише християнської, а й поганської грецької мудрості: “И мы россове, если для наук в краї німецькій удаємося, не по латинській, але по грецькій розум удаємося, где як своє власное, заходним от греков на час короткій повіреное, отбираємо, з ростропностью єднак сметье отменуємо, уголе зостауємо, а золото выймуємо” [24, 900–901].

Із плином часу історичні погляди руських публіцистів, багато в чому внаслідок потреби відповідати на аргументи греко-католиків (Льва Креси та ін.), вдосконалюються й ускладнюються. Приділяється більше уваги й дослідженню окремих історичних сюжетів.

М. Смотрицький в “Анти графі” пише про звичай призначати на Русі митрополитів. У поганській Русі “митрополит руський..., отримавши повноваження від патріарха Константинопольського, був посаджений на престол в столичному (першого в руських землях християнського монарха Володимира) місті Києві. Так він сам, як і кожний його спадкоємець аж до наших часів, що тим самим способом на той митрополичий престол вступає, від того ж... патріарха і його наступників священство й благословення отримуючи, його своїм пастирем вважав і послушенство йому в ділах духовних зі всіма підлеглими йому єпископами завжди віддавав...” [34, 1176]. З. Копистенський, приймаючи кинутий йому уніатським полемістом Л. Кревзою виклик, докладно розглядає історію християнства на Русі до святого Володимира й обставини її хрещення князем, досліджує питання про те, чи вважали у 988 р. на Русі правовірними католиків тощо [24, 965–979, 1003].

Історія слов’янського (від “славний”) народу “російського”, за З. Копистенським, починається від часів римського імператора Траяна. Тоді цей народ славився своєю войовничістю. Войовничість “роських” князів, однак, не припинилася після їх хрещення: тепер вони воювали не лише з греками й татарами, а й між собою. Особливу увагу приділено виправданню вчинку Данила Галицького, який прийняв від папи королівську корону: “И от турков хрестіанській кролеве пріймуют, ане юж за тим идет, абы и на секты их зезволяти міли?!” До складу польського королівства і литовського Великого князівства “роські” князі вступили добровільно, втім, оговоривши собі при цьому певні права, в першу чергу, на збереження Православної церкви. Традиції Русь тримається стійко й незмінно; її продовжують, по-перше, московські царі і, по-друге, козаки [24, 1101–1111].

У цьому випадку, як бачимо, виявилось те уявлення про спільність походження "руського" і "московського" народів, яке ще зберігалось в громадській думці й, особливо, часто згадувалось тоді, коли за допомогою московських прикладів було потрібно компенсувати малу переконливість місцевого "руського" матеріалу (мовляв, хоч у нашій Русі сьогодні й немає монархів, проте в спорідненій нам Москві – є). Протягом XVII ст. подібні уявлення дещо послабляться (особливо в козацькій Україні), щоб відродитися на новому етапі після інкорпорації до складу Російської імперії.

Уявлення про рідну землю. Для позначення рідної землі використовувався цілий ряд найменувань. Найпоширенішими назвами залишалися "Русь" і "Руская (руська) земля". Вживалися також запозичені з грецької мови більш "поетичні" форми "Россія" (чи "Росія"), "Русія", "Російская земля". І. Вишенський вживав термін "російській край" [35, 170]. Враховуючи політичні реалії, православні письменники говорили про "Русь и Литву", маючи на увазі при цьому православних русинів Речі Посполитої. Дедалі активніше входили у вжиток поняття "Малая Россія" (або ж "Малая Русія", "Малая Руссія"), "Малая Русь". На думку М. Грушевського, поняття "Малої Росії" виникло на початку XIV ст., коли від Київської митрополії було відокремлено спеціальну галицьку митрополію [36, 80]. Воно залежало від того, які території в той чи інший час охоплювала ця митрополія. "Через це, – писав історик, – в понятті "Малої Русі" то включався Київ і Турово-Пинські землі, то воно обмежувалось фактично на землях Галицько-Волинської держави" [36, 80]. Після розірвання зв'язків між руськими митрополіями термін "Мала Русь" зник взагалі, бо обидва митрополита називали себе "київськими і всія Русі". Коли ж київські митрополити зав'язали стосунки з Московією, то в своїх посланнях до називали себе митрополитами Малої Росії; для позначення Московської держави з'явився термін "Велика Росія" [36, 81].

Отже, уявлення про рідний "православний народ руський" у період, що його розглядаємо, не передбачало поділу на українські й білоруські землі. Натомість у різних наявних у полемічних пам'ятках списках православних і християнських народів "русь" і "москва", "Росія Малая" і "Росія Великая" перелічуються через кому як два різних народи [12, 328; 15, 185; 23, 408 та ін.].

Разом з тим, поняття "православний народ руський" було явищем радше ідеологічним і не мало чіткого територіального втілення. Межі розселення цього народу були чисто умовними, визначалися кордонами Київської митрополії, не раз змінювалися в минулому й могли цілком безболісно трансформуватися в майбутньому. При цьому осіб неправославних віровизнань, які опинялися в межах цих кордонів, православні автори, природно, до "руського народу" не відносили. Для І. Вишенського територіальний чинник настільки малозначущий, що цей автор легко включав "русь" до складу "лядської землі" [12, 334, 337].

Рідна мова, культура, предмети національної гідності. Рідною мовою для українсько-білоруських письменників-полемістів періоду, що його досліджуємо, була так звана "руська мова" ("проста мова", "руській язык") в її білоруському (північному) і українському (південному) варіантах [40, 60–62; 41, 78]). Зберігалось уявлення про спорідненість цієї мови з московською. Так, П. Скарга говорив про "руський" і "московський" народи як людей "однієї мови" [10, 497]. Ця сама думка звучить і в "Протестації": з Московією "у нас... одна мова" [19, 317].

Руською мовою написано переважну частину пам'яток громадської думки кінця XVI – початку XVII ст., цитовано святих отців і Біблію, на цю мову робилися переклади з іноземних мов. У другій половині XVII ст. робилися (спочатку – переважно протестантами) перші спроби перекласти Святе Письмо розмовною руською мовою: євангеліє соціанина Василя Тяпинського (бл. 1570 р.), знамените рукописне Пересопницьке євангеліє (1556–1561), також рукописне Житомирське євангеліє (1571), євангеліє соціанина Валентина Негалевського (1577). Як впливає з передмови до виданого в 1568–1569 рр. у Заблудові Учительного євангеліє, спочатку планувалося видати його "простою мовою", але потім через страх помилок перекладу від цієї ідеї відмовилися. На зламі XVI–XVII ст. навіть консерватор І. Вишенський нерідко цитував Святе Письмо руською мовою.

Однак, руська мова, з погляду сучасників, які продовжували дотримуватися давньої практики, що побутувала ще з часів хрещення Русі, не могла скласти конкуренції грецькій мові й латині, визнаним мовам літургії, молитви і взагалі будь-якого спілкування з Богом.

На відміну від протестантів, православні (як і католики) вважали, що звертатися до Бога мовою повсякденного спілкування означає принижувати це спілкування до буденного рівня, профанізувати його. Водночас грецької і латинської мов на Русі майже ніхто не знав, а до латини, крім того, ставилися як до конфесійно чужорідної. Тому православні руські письменники наполягали на продовженні використання для богослужбових потреб так званої “слов’янської”, або ж церковнослов’янської мови, відстоювали її рівність грецькій і вищість порівняно з латинською мовою.

Функції руської і “слов’янської” мов визначалися об’єктом спілкування: першою зверталися до людей, співвітчизників, другою – до Бога. Тому, незважаючи на ту складність і незрозумілість церковнослов’янської мови, яку багато хто відчував, обидві ці мови можна вважати рідними для православних русинів кінця XVI – початку XVII ст., надто якщо йдеться про православне розуміння “руського” народу.

На ще одну функцію церковнослов’янської мови – політичну – вказує М.І. Толстой: “Не слід вважати, що давньослов’янська мова була основним знаряддям боротьби православних українців і білорусів за свою національну самобутність і культуру проти католицизму й іноземного шляхетства, які володіли мовами латинською і польською... Однак варто зауважити, що в Західній Русі і давньослов’янська, і грецька, і латинська були в якійсь мірі символами, за які боролися, корогами, які осіняли воюючі сторони, що взагалі було властиве духові того часу, сама ж боротьба велася більш світською, більш гострою зброєю – мовою, близькою до народно-розмовної: “простою руською”, польською мовами. Давньослов’янська мова, яка функціонувала в сферах “високої” літератури, не була і не могла бути повністю пристосованою до полемічного жанру” [40, 62–63] (до 30-х років XVII ст. православними полеміка нерідко велася польською мовою, католиками – руською).

Значення руської і “слов’янської” мов для Русі добре розумів навіть єзуїт П. Скарга, який, взагалі-то, вважав слов’янську мову незрозумілою, позбавленою граматичних норм і взагалі безблагодатною [10, 485–486]. При всьому цьому в трактаті “Про єдність Церкви Божої” (1577) він критикував своїх одновірців (за брак пропагандистської активності на Русі) в такий спосіб: “Якби ми були чутливими, могли б давно мати руські школи, вивчити всі руські писання й мати своїх католиків, навчених їхній слов’янській мові. Треба було й на польську або руську мови перекладати для руських народів речі, необхідні для того, аби вони скоріше побачили правду” [10, 499].

Православна полемічна література повниться патетичними висловлюваннями про церковнослов’янську мову. Дуже високої думки про неї був І. Вишенський: “Скажу бо вам тайну великую: як диявол толикую зависть имаєт на словенській язык, же ледве жив от гніва; рад бы его до щеты погубил и всю борбу свою на тоє двигнул, да его обмерзит и во огиду и ненавист приведет. И што нікаторіє наши на словенській язык хулят и не любят, да знаєши запевно, як того майстра дійством и рыганем духа его поднявши творят. А для того диявол на словенській язык борбу тую маєт, зане ж єст плодоноснійший от всіх языков и Богу любимій: понеж без поганских хитростей и руководств, – висловлює Іван Вишенський своє ставлення до світської вченості, – се ж єст граматик, рыторык, діалектик и прочих коварств тщеславных, диявола вомистных, простым прилежным читанієм, без всякого ухищренія, к Богу приводит, простоту и смиреніє будует и Духа Святого подемяет” [12, 314]. Аж до того, що “словенській язык пред Богом честнійший єст и от еллинскаго, и латинскаго. Се же не басни сут” [12, 315].

Принагідно І. Вишенський відкидає звинувачення П. Скарги в тому, що слов’янська мова нібито позбавляє Русь святості: “И паки пытаю тебе, в котором бы блуді словенскаго языка люди быти иміли, коли прошенієм того дошли, иж Бог всемогущій, во Тройцы славимый, лутче крестит в словенском языке, а нежели в латынском, и лутчей пожиток иміл и имієт словенскаго языка в славословіи неподозренном, и во спасенію душ людских, и в постиженію богоугодной волі, а нежели от латынскаго языка. Либо угаилося то от тебе, Скарга, или не имієш відомости о том... и ты не хочеш довідатися святоплодія в языке словенском породившихся, чего ніколи язык латинській не иміл и имети не может?..” [35, 191–192].

З-поміж інших переваг церковнослов’янської мови, які отримали належну оцінку тогочасних інтелектуалів, наголосимо на тому, що її граматична побудова якнайкраще

відповідала грецькій граматичній побудові. Це сприяло точності перекладів, що було дуже важливим, коли йшлося про переклади Біблії та святих отців (З. Копистенський).

Руські церковні публіцисти, хоч і з повагою ставилися до світської культури й традицій Русі, особливо в порівнянні їх з іноземними й польськими звичаями [див. 22, 228–229], справжньою руською культурою вважали культуру церковну, християнську. Головно це стосувалося, звісно, публіцистів, які обговорювали специфічно церковні питання. Чисту православну культуру варто було захищати від західних впливів. Вишенський закликав православних: "... Латинській смрад пісней из церкви изждените, простою же нашею піснію рускою поюще Бога благодарите" [12, 313].

На думку М.І. Толстого, поширення наприкінці XVI – на початку XVII ст. руської мови, проникнення її "у сферу традиційної конфесійної літератури, де раніше безроздільно панувала давньослов'янська мова, викликало кризу давньослов'янської мови і потребу боротьби за її нормалізацію і стабілізацію". Саме це, вважає вчений, стало основним стимулом, що спонукав Лаврентія Зизанія, Мелетія Смотрицького та інших взятися за лінгвістичну нормалізацію церковнослов'янської мови – одного з основних національних символів, – за захист її авторитета і поширеності [40, 71].

Головним предметом національної ідеї або, ліпше сказати, етно-конфесійної гордості "православного народу руського" були видатні грецькі й руські святі, які, за словами С. Зизанія, "побожністю над всіх суть поличени, абовім жалем кривды Божеї зняты будучи... живота своего не жаловали, што все для милости Господа Бога и меншеї братиї своєї чинили" [27, 249].

Підсумки. Властиве середньовічній свідомості проникнення релігії у всі сфери життя людини і суспільства стало важливою передумовою для виникнення тісного зв'язку православ'я і руського народу, особливо в умовах спільного проживання русинів-православних із поляками і литовцями-католиками в одній державі. За відсутності єдиної православної політичної влади, яка могла б об'єднати руський народ, церковна організація, Київська митрополія мали важливе консолідуюче значення. У цих умовах формується специфічне розуміння "народу" як етнічної структури, що будується на конфесійних началах, і руського народу як такого, що будується на началах православних. Варто, однак, наголосити, що етно-конфесійна ідентифікація у період, що розглядається, не була єдиною, а співіснувала з низкою інших.

Основою уявлень про історичне минуле "православного руського народу" стало уявлення про високий моральний рівень і побожне життя його предків. Орієнтована на етно-конфесійну концепцію Русі публіцистика пропонувала неухильно продовжувати віковічні традиції.

Джерела дають змогу стверджувати, що тоді ще не сформувалося уявлення про існування окремих українського і білоруського народів; одночасно "руський народ" чітко відокремлювався від "релігійно спорідненого" йому, але все-таки іншого, "московського" народу. Рідною мовою православні руські полемісти вважали не тільки руську ("просту") мову, але також церковну – "слов'янську".

Отже, будучи теоретично обґрунтованим у громадській думці, етно-конфесійне розуміння Русі у православних Речі Посполитої набуло характеру цілісної концепції.

Література

1. Жмыр В.Ф. На пути к себе: История становления украинского национального сознания // *Философская и социологическая мысль*. – 1991. – № 1. – С. 144–162; № 2. – С. 144–162; № 3. – С. 146–167; № 4. – С. 136–151.
2. Дашкевич Я. Основні етапи розвитку української нації // *Родовід*. – Черкаси, 1991.
3. Флоря Б. Н. Брестская уния 1596 г. и некоторые вопросы конфессиональных отношений на Украине и в Белоруссии в первой половине XVII века. // *Славяноведение*. – 1996. – № 2.
4. Флоря Б.Н. Брестские синоды и Брестская уния // *Славяне и их соседи, Католицизм и православие в средние века. Сб. тезисов*. – Москва, 1991.
5. Дмитриев М.В., Флоря Б.Н., Яковенко С.Г. Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – начале XVII в. – Ч. 1, 2. – Москва, 1996–1999.
6. Chynczewska-Hennel T. Swiadomosc narodowa szlachty ukraińskiej i kozachyżny od schyłku XVI do połowy XVII w. – Warszawa, 1985.
7. Sysyn F. *Ukrainian-Polish Relations in the Seventeenth Century: The Role of National Consciousness and*

- National Conflict in the Khmelnytsky Movement // Poland and Ukraine. Past and Present. – Edmonton – Toronto, 1980. – P. 58–82.
8. Яковенко Н.М. Паралельний світ: Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. – К., 2002.
 9. Плохий С.М. Наливайкова віра. Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. – К., 2005.
 10. Skarga Piotr. O iednosci kosciola Bozego pod iednym pasterzem // Русская историческая библиотека. – Т. 7. – Санкт-Петербург, 1882. – С. 223–526.
 11. Потий И. Уния греков с костелом Римским // Русская историческая библиотека. – Т. 7. – Санкт-Петербург, 1882. – С. 111–168.
 12. Вишенський І. Книжка // Українська література XIV–XVI ст. / Упоряд. В.П. Колосова та ін. – К., 1988.
 13. Пересторога // Українська література XVII ст. / Упоряд. В.І. Кречетень. – К., 1987.
 14. Гармония Восточной церкви с костелом Римским // Русская историческая библиотека. – Т. 7. – С. 169–222.
 - * У XVI–XVII ст. термінами “русин”, “росіянин” позначали корінних мешканців Західної (польсько-литовської Русі), українців і білорусів. На відміну від них, мешканців Східної (московської) Русі частіше називали “московітами”, “москалями”, “москвинами”.
 15. Тітов Х. Матеріяли для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – К., 1924.
 16. Supplicatia do... senatu w roku... 1623 do Warszawy na seym walny przybylego. Od obywatelow... zawolania szlacheckiego, relligiey starozytney graeckiey, posluszenstwa Wschodniego... // Документи, объясняющие историю западнорусского края и его отношение к России и Польше. – Санкт-Петербург, 1865.
 17. Потий И. Освеценому княжети Костентину Острозкому // Русская историческая библиотека. – Т. 19. – Санкт-Петербург, 1903. – С. 983–1040.
 18. Harvard Library of Early Ukrainian literature. Texts. Volume 1: Collected works of Meletij Smotryc'kyj / Introd. by David A. Frick. – Cambridge, Mass., 1987.
 19. Протестація Йова Борецького та інших українських єпископів // Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVIII ст.): Тексти і дослідження. – К., 1988.
 20. Челобитная православного духовенства и жителей города Ратна Киевскому униатскому митрополиту Иосифу Рутскому о непринуждении их к унии // Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные археографическою комиссиею. – Т. 4: 1588 – 1632 гг. – Санкт-Петербург, 1851.
 21. Потий И. Отпис на лист някого клирика Острозского безыменного // Русская историческая библиотека. – Т. 19. – С. 1041–1122.
 22. Смотрицкий Г. Ключ Царства Небесного // Українська література XIV–XVI ст. – К., 1994.
 23. Острожский К. Отпис на лист в Бозе велебного отца Ипатиа // Русская историческая библиотека. – Т. 19.
 24. Копыстенский З. Палинодия или Книга обороны кафолической святой Восточней церкви // Русская историческая библиотека. – Т. 4. – Санкт-Петербург, 1878.
 25. Голубев С.Т. История Киевской духовной академии: Период домогилянский. – К., 1886. – Приложения.
 26. Вишенский И. Краткословны ответ Феодула... // Вишенский И. Сочинения / Подгот. И.П. Еремин. – Москва, Ленинград, 1955.
 27. Зизаний С. Казанье св. Кирилла патриархи Ерусалимского о антихристи и знаках его // Українська література XIV–XVI ст. – К., 1994.
 28. Копыстенский З. Омилия // Тітов Х. Матеріяли для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків.
 29. Уния греков с костелом Римским // Русская историческая библиотека. – Т. 7. – С. 111–168.
 30. Потий И. Лист князю Константину Константиновичу Острожскому // Русская историческая библиотека. – Т. 19. – С. 983–1040.
 31. Окружная грамота Киевского православного митрополита Иова Борецкого литовско-русскому духовенству и мирянам // Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные археографическою комиссиею. – Т. 4. – С. 518.
 32. Воссоединение Украины с Россией: Документы и материалы: В 3 т. – Т. 1. – Москва, 1954.
 33. Филалет Хр. Апокрисис албо Отповедь на книжки о съборе Берестейском // Русская историческая библиотека. – Т. 7. – С. 1003–1820.
 34. Смотрицкий М. ‘Antigrājh albo Odpowiedz na script... ‘Heresioe, Ignorantiae y Politika popow y mieszczan bractwa WileDskiego’ tak te|y na... ‘Harmoni’ // Русская историческая библиотека. – Т. 19. – С. 1149–1300.
 35. Вишенский И. Зацапка мудраго латынника з глупым русином... // Вишенський І. Сочинения / Подгот. И.П. Еремин. – Москва, Ленинград, 1955.
 36. Грушевський М.С. Велика, Мала і Біла Русь // Укр. істор. журнал. – 1991. – № 2.
 37. Соловьев А. Великая, Малая и Белая русь // Вопросы истории. – 1947. – № 7. – С. 24–38.
 38. Смотрицкий М. Qrhnoz To iest Lament iedney [Powshechney Apostolskiey Wschodniey Cerkwie, z obiasnieniem Dogmat Wiary... Przez Theophila Orthologa // Harvard Library of Early Ukrainian literature. Texts. Volume 1: Collected works of Meletij Smotryc'kyj / Introd. by David A. Frick. – Cambridge, Mass., 1987.
 39. Вопросы и ответы православному з папезником // Русская историческая библиотека. – Т. 7. – С. 1–110.
 40. Толстой Н.И. История и структура славянских литературных языков. – Москва, 1988.
 41. Хорошкевич А.Л. Исторические судьбы белорусских и украинских земель в XIV – начале XVI в. // В.Г. Пашуто и др. Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. – Москва, 1982.
 42. Frick D. Melerij Smotryc'kyj and the Ruthenian Language Question // Harvard Ukrainian Studies. – 1985. – № 6.

43. Флоря Б.Н. Кирилло-мефодиевские традиции и униатская иерархия первой половины XVII века // Слово и культура. – Т. 2. – Москва, 1998.

44. Вишенський І. Послання до Домнікії // Українська література XIV–XVI ст. – К., 1994.

Аннотация. Степанов М. Конфессиональное понимание "русского народа" в православном общественном мнении Украины и Беларуси конца XVI – начала XVII в. В статье показано, как, будучи теоретически обоснованным в общественной мысли, этно-конфессиональное понимание Руси приобрело характер целостной концепции у православных Речи Посполитой.

Ключевые слова: общественная мысль, православие, этническая структура, этногенез, конфессиональность, полемика

Summary. Stepanov M.J. Confessional understanding of "rus nation" – orthodox public opinion of ukraine and belorussia at the end of XVI – beginning of XVII. In the article it is shown that being theoretically valid in people opinion, the ethno-confessional understanding of Rus acquired the character of holistic conception for the Polish–Lithuanian Commonwealth Orthodox people.

Key words: public opinion, Orthodoxy, ethnic structure, ethnogenesis, confessionality, controversy

Надійшла до редколегії 19. 05. 2010 р.

Затверджена до друку 10.06. 2010 р.

В.М. Мельниченко, Н.В. Галич

УДК (477)“18”:656.8

ОРГАНІЗАЦІЯ ЗЕМСЬКОЇ ПОШТИ В УКРАЇНІ У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ XIX ст.

Розглянуто особливості організації земської пошти в Україні у другій половині XIX ст. Висвітлено реформи, які започаткували створення земської пошти, проаналізована робота земських поштових установ та специфіка їхньої взаємодії з державною поштовою службою Російської імперії.

Ключові слова: земство, земська пошта, земська марка, поштовий зв'язок, поштовий обмін

До другої половини XIX ст. поштова служба Російської імперії обслуговувала в основному потреби держави, тоді як населення, особливо сільське, залишалося майже без засобів зв'язку. Основним завданням держави стало створення таких установ, насамперед у сільській місцевості, які позбавили б її потреби власним коштом створювати поштові заклади, прокладати поштові тракти у кожному населеному пункті. Саме такими установами, які взяли на себе обов'язок створення і налагодження роботи пошти у сільській місцевості, стали земства.

До проблеми створення та діяльності земств в Україні зверталось багато дослідників. Серед них варто відзначити Б. Веселовського та В. Дорошенка. Вони проаналізували історію створення земських установ, їхню податкову політику й соціально-економічну діяльність. Проте організації земської пошти уваги приділили недостатньо. Тому проблема особливостей організації та функціонування земської пошти в Україні залишилася мало з'ясованою.

Першими дослідниками цієї проблеми були громадсько-політичні діячі, фахівці галузі зв'язку імперії означуваного періоду. Діяльність земських поштових закладів у губерніях і повітах як один із способів розширення мережі зв'язку досліджено у працях К.О. Лішина та Д. Франца [1]. У сучасній історіографії цій проблемі приділила увагу В. Бізіна [2; 3], яка розкрила основні етапи становлення та особливості діяльності земських пошт в окремих українських губерніях. Деякі аспекти діяльності земської пошти простежили у своїх працях Г. Голубицька [4] та Н. Мірошниченко [5].

Автори статті ставлять за мету заповнити цю прогалину, проаналізувавши особливості організації земської пошти на території України. У статті вирішуються такі дослідницькі завдання: