

ТЕКСТ СТАТТІ ТУТ

Проблеми української медієвістики

П. М. САС (Київ)

“Руська” орієнтація політичної свідомості Адама Кисіля

Для українців першої половини XVII ст. було властивим чуття “руської” політичної ідентичності. Воно вирізнялося наявністю стійких політичних і психологічних орієнтацій, що фокусувалися на “руський народ” як певну етнополітичну і соціально структуровану спільність. Серед “теоретичних” проявів тогочасної політичної свідомості, спрямованих на руський народ, а також “руську ідею”, значний науковий інтерес становлять погляди Адама Кисіля (1600—1653). Він зробив досить успішну кар’єру як політик і державний діяч Речі Посполитої: у 40-х — на початку 50-х років був сенатором, обіймав посади брацлавського, а пізніше київського воєводи.

Хоча історики у своїх працях здавна зверталися до постаті А. Кисіля, однак вищезазначений ідейний “зріз” його політичних позицій та орієнтацій предметно не розглядався — за винятком праць канадського історика Френка Сисіна ¹. Отже, питання про “руську” орієнтацію політичної свідомості А. Кисіля потребує подальшого вивчення. Йдеться насамперед про такий дослідницький підхід, що передбачає врахування інтелектуального, а також ідейного політичного контексту тогочасного суспільного

буття. Реконструювання ідейних установок індивідуальної політичної свідомості представника соціальної еліти, політично активної і впливової особистості, якою був А. Кисіль, дасть можливість чіткіше окреслити сутнісні риси ранньомодерної національної свідомості українського суспільства в роки, що передували Національно-визвольній війні.

Можна стверджувати, що в характерних для української “вченої” культури першої половини XVII ст. теоретичних проявах існувала думка про те, що руський народ складається як із соціальної еліти, так і непривілейованих станів. Прикметно, що, незважаючи на рецепцію представниками української шляхти польської моделі політичної культури, а також станової елітарної ідеології (концепція “шляхетського народу”), вони усвідомлювали свою культурно-історичну, регіональну і політичну окремість у межах Речі Посполитої. Принагідно українська шляхта публічно демонструвала унікальність свого політичного статусу, що піднімав її, як стверджувалося, над “народами всього, як є, широкого світу”².

Подібні параметри руської самосвідомості помітно відрізнялися від традиційно пасивних культурно-релігійних стереотипів, коли слову “Русь” надавалося значення збірного поняття: залежно від контексту воно вживалося для позначення віросповідання, культури, території і народу. Щодо останнього, то він ототожнювався головним чином з православним населенням Речі Посполитої — українцями і білорусами, які мали спільну культуру, мовну та історичну спадщину. Такого роду культурно-релігійна спільнота, “знаком” якої виступала “Русь”, була досить аморфною і територіально розпорошеною. Втім, з часом утвердилося нове розуміння руської нації. В ньому не зникла ідея Русі як культурно-релігійної спільноті українських і білоруських земель, однак сформувався погляд на Україну (принаймні на її основну частину) як на політичну сутність³.

В першій половині XVII ст. в українському вченому середовищі активно проявився рух за політичну і конфесійну свободу руського народу. Відбувався пошук ідейних основ руської спільноти, в тому числі й поза православним віросповіданням. Цей пошук вирізнявся, зокрема, зверненням до “золотої епохи” — давньоруських часів як своєрідного дзеркала, джерела натхнення і стимула національного самооновлення. Поряд з пошуками давніх коренів і ліній історичної спорідненості руського народу представники української інтелектуальної еліти докладали досить енергійних зусиль, спрямованих на виявлення доказів національної унікальності та обраності свого народу в сучасній історії. В літературі набув поширення мотив доблесного героя, що утверджував власну славу і славу свого народу⁴.

У суспільстві утверджувався погляд на запорозьких козаків як на ідеальних християнських воїнів-рицарів. Не менше значення в процесі формування політичної самосвідомості мало також те, що православні ієрархи, насамперед Іов Борецький, Захарія Копистенський, Мелетій Смотрицький висунули тезу про руський народ як про рівноправний політичний партнер двох “офіційних” народів Речі Посполитої — польського і литовського. Теоретична схема цієї концепції, що базувалася на т. з. руській ідеї, представлена насамперед у творі “*Justyfikacja niewinności*”, що адресувався київським митрополитом Борецьким та “усіма руськими єпископами” королю Сигізмунду III (1622).

Руська ідея в загальних рисах зводилася до принципу політичної і конфесійної свободи руського народу. Ця свобода прямо пов’язувалася з його політичною і культурною спадщиною та православно-релігійною традицією. Остання, серед іншого, передбачала тверду орієнтацію на православний Схід і вшанування місії “хрестителів” Русі, особливо князя Володимира. Обґрунтовувалася також богообраність народу. Причому виділялася

його сакральна територія — богохранимий град Київ⁵. Прикметно, що руська ідея українських книжників першої чверті XVII ст. мала певні лінії дотику із специфічними проявами руської самосвідомості 40-х рр. XI — початку XII ст. (теза про рівність “руського народу” з іншими християнськими народами, ідеї духовної наступності і святості)⁶.

В теоретичному дискурсі тогочасних українських інтелектуалів руська ідея проходила насамперед крізь віросповідний контекстний “фільтр”. Внаслідок цього руський народ поставав як православний народ, котрий мав своє священне минуле. Фактично доводилося, що у православ’ї, закоріненому в історичній традиції руського народу, останній черпав свою моральну силу й вибудовував етнокультурну ідентичність.

Водночас віросповідні позначення “руськості” не були однозначними. Йдеться насамперед про погляди на це Мелетія Смотрицького — відомого церковного ієрарха, гуманістично освіченого письменника й талановитого філолога. За його переконанням, той, “хто руського народу, а переходить в римську віру, не стає негайно вродженням іспанцем або італійцем, залишається він шляхетним русином по-старому. Оскільки не віра русина русином, поляка поляком, литвина литвином робить, а уродження і кров руська, польська і литовська”⁷.

З вищенаведеного тексту випливає, що для М. Смотрицького постійною величиною виступає “національне”, тоді як “конфесійне” — змінною. Іншими словами, для письменника вибір віросповідання зумовлюється свободою волі індивіда, а “уродження” і “кров” виступають, за сучасною термінологією, своєрідним еквівалентом його питомої культурно-історичної ідентичності. Подібне (до речі, досить сміливе для тих часів) абстрагування від конфесійного фактора в процесі рефлексій над “національним” певною мірою зумовлювалося особистими мотивами М. Смотрицького. В такий спосіб він, очевидно, виправдовував своє відречення від православ’я і перехід в уніатство.

Проте було б невірним пояснювати розуміння М. Смотрицьким руської ідеї (власне, вмотивовану ним теорію ранньоновітньої нації) обставинами його особистого життя. Адже подібні ідейні мотиви певною мірою були присутні в проявах тогочасної теоретичної думки. Йдеться про чуття колективної культурної ідентичності і розуміння незвідності “національного” до “конфесійного” щодо представників руського народу, розділених на православних та уніатів. У цьому переконують політичні теоретичні рефлексії й історіософські погляди А. Кисіля.

Прикметною у цьому зв’язку є його промова, яку він виголосив як королівський комісар на православному церковному соборі 1629 р. в Києві. Серед іншого, у ній зазначалося: “Стогнете ваші милості і стогнемо усі ми, охрещені від рівних братів в одній купелі Святого Духа тут, у дніпровській воді шістсот літ тому, в цій митрополії руського князівства від нашої розрізненості. Уболіваєте ваші милості й уболіваємо всі ми — он квітнуть об’єднані в одне ціле різні народи Речі Посполитої. А ми, однієї нації, одного богослужіння, одних обрядів — не є єдиним. Звичайно ж, розриваємося і так занепадаємо”⁸.

Як впливає з наведеного уривка, для автора промови віросповідне роздвоєння не змінювало культурно-історичної визначеності руського (українського) народу. Щоб повніше простежити ідейну підоснову даної промови, проаналізуємо найважливішу політичну термінологію, якою послуговувався оратор:

“Нація”, “народ”. Судячи з контексту, в якому вжиті ці поняття, вони стосуються соціально-політичних і культурно-історичних компонентів національної ідентичності. Причому під “нацією” і “народом” виступають

широкі соціальні верстви, а не лише шляхта як “політичний народ”. Такий висновок впливає, по-перше, з того, що А. Кисіль виголошував свою промову перед змішаною аудиторією: церковними ієрархами, простими священнослужителями, представниками братств і козаків (київська шляхта бойкотувала цей церковний собор). По-друге, у своїх публічних політичних маніфестаціях пізнішого періоду він демонстрував розуміння руського народу як соціально структурованої спільноти, котра претендує на певні політичні права. Ідеться про промову А. Кисіля 1641 р., що адресувалася депутатам сейму (“Votum”). У ній він розглядав природу конфлікту “старої Русі” (православних) та “нової Русі” (уніатів) крізь призму станової свободи шляхти. Водночас він тлумачив релігійну свободу руського народу як таку, що стосується не лише шляхти, а й “всього грона руського посполитого народу”⁹. Тобто в даному випадку йшлося про руський народ, який складається з привілейованих і непривілейованих соціальних станів.

Вищевикладене дає підстави для висновку про те, що на київському церковному соборі 1629 р. А. Кисіль вживав терміни “нація” і “народ” стосовно руського народу як соціально структурованої спільноти. Однак предметне “поле” згаданих термінів у королівського комісара цим не обмежувалося. А. Кисіль наголошував також на тому, що руський народ виступає спадкоємцем давньоруської традиції духовної культури. Він торкався у своїй промові такого характерного елемента історичного ландшафту України, як Дніпро. Автор промови вбачав у цій річці символ народної пам’яті про доленосну подію етноісторії свого народу — прийняття християнства. Як про актуальні моральні вартості нагадував він соборному зібранню про колишню Руську державу та її митрополію. Фактично руський народ сприймався А. Кисілем як історичний народ, який має свою священну історію.

“Релігія”, “богослужіння”, “обряди”. Як впливає із змісту промови А. Кисіля, цей термінологічний ряд стосується православних і уніатів. Причому вжиті у такому розумінні терміни “релігія”, богослужіння” та “обряди” маркують давню історичну традицію народу, пов’язану з християнізацією Русі. Тобто А. Кисіль розглядав православних і уніатів як людей одного руського народу, що спирається на багатовікову історичну традицію, власну культуру, мову й усталені моральні цінності.

Знаменно, що, виголошуючи свою вищезгадану промову польською мовою, А. Кисіль навів цитату церковнослов’янською: “Слава во вышних Богу и на земли мир, во человецех благоволене”¹⁰. Тобто, апелюючи до такого суттєвого елемента автентичної культурної традиції, як мова і релігія, оратор робив акцент на фундаментальних для руського народу цінностях, а також компонентах його ранньонаціональної ідентичності.

Важливо наголосити, що давньоруська культурно-історична спадщина загалом справляла значний вплив на політичні орієнтації А. Кисіля. Центральне місце в його особистому міфологізованому родоводі посідало твердження про давньоруського предка Святольдича. Власне, в основу генеалогії А. Кисіля покладено легендарну літописну оповідь про військову хитрість русичів (частування половців киселем під час облоги Білгорода в 997 р.). Щоправда, А. Кисіль вважав за потрібне скоригувати свою генеалогію в лояльному дусі щодо Польської Корони. В ній доводилося, що хоча предок А. Кисіля обороняв Київ проти війська Болеслава Хороброго, однак його потомки визнали польську владу, за що були винагороджені польськими королями¹¹.

В листі до Б. Хмельницького від 12 червня 1648 р. А. Кисіль, подібно до М. Смотрицького, порушив тему “руської крові”, тобто торкнувся про-

блеми, пов'язаної з культурно-історичною й політичною основою національної ідентичності. Так, заявляючи про свою належність до руського народу та його духовної й історичної традиції ("в Польській Короні я єдиний сенатор з руського народу, несу на своїх раменах Святої Церкви наші старожитності"), він наголошував: "мій старожитний дім походить з крові руського народу" ¹².

З вищенаведеного документа випливає, що для А. Кисіля особисте чуття та усвідомлення "руськості" означало живий зв'язок поколінь свого давнього роду ("старожитний дім") з культурно-релігійною й політичною спільнотою давніх русичів, історичну територію яких заселяли вже сучасні йому покоління, які успадкували "кров" своїх предків, спільну етнічну назву, мову, релігійну традицію.

Для з'ясування історіософських поглядів А. Кисіля важливе значення має написана ним у 1641 р. сеймова промова "Votum". Він претендував на вираження спільних політичних вимог українського шляхетства, які висувалися перед політичним центром Речі Посполитої. Автор "Votuma" зазначав, що представляє інтереси не лише "братії" з одного Волинського воєводства, які залишилися дома, а й усіх чотирьох руських воєводств ¹³. Тобто в політичному й територіальному аспектах ідеться фактично про політичну конфігурацію центру та етнічного "ядра" руського народу — Волинське, Подільське, Київське та Чернігівське воєводства.

У "Votumi" опрідметнилася специфічна історіософська схема суспільного розвитку. В ній ув'язано історичне буття народу з характером політичної системи. За переконанням А. Кисіля, якщо народ може реалізувати свою духовну субстанційну визначеність ("гідність"), якщо він спроможний вільно розпоряджатися належними йому засобами матеріального існування ("володіннями"), а також здатний безперешкодно чинити за правилами свободи совісті, то це означає, що такий народ живе у вільній державі. Якщо ж наявні політичні умови перешкоджають переліченим основоположним засадам — значить, ідеться про підневільний народ і державу-поневолювача. "Три речі, а радше свободи, творять вільну Республіку, — зазначав А. Кисіль у своєму зверненні до сейму, — три їх протилежності призводять до рабства. Там, де існує свобода, щоб виявляти успадковану гідність (*nativi honoris*), де свобода розпоряджатися володіннями, де свобода сумління, над яким панує один Бог і ним править, там є вільна Річ Посполита. Однак там, де так віриш, як кажуть, так дотримуєшся гідності, як мусиш, тримаєш володіння не в такій свободі, як хочеш, — там згасає свобода і настає рабство" ¹⁴.

Визначивши в такий спосіб критерії свободи народу і вільної держави, А. Кисіль наголошував, що з огляду на релігійну дискримінацію руський народ у Речі Посполитій є невільним. Такий фактичний стан речей суперечить його політичній та культурно-історичній традиції, а також принципу політичної рівності сторін, що був застосований при інкорпорації українських земель Польським Королівством.

Щоб довести політичні права руського народу як "третього" народу (поряд з польським і литовським) Речі Посполитої, А. Кисіль скористався ідейним інструментарієм теорії сарматизму, розробленої тогочасною польською історіографією ¹⁵. Він представив міфологізований образ роздільного історичного минулого двох окремих народів: "сарматів-росів" і "сарматів-поляків". Причому цей образ у нього трансформувався в ідеалізовану пояснювальну схему інкорпораційного процесу. "Наші предки", доводив автор, об'єдналися з поляками на добровільних і рівноправних засадах, тобто як "вільні з вільними, наділені свободою з наділеними свободою".

Спираючись на міф про сарматські корені української шляхти й вибудовуючи у цьому зв'язку лінію історичної спорідненості двох окремих “народів”-еліт — руської (української) і польської шляхти, А. Кисіль хотів довести політичну рівноправність цих “народів”. Такими аргументами він умотивовував основну ідею своєї промови на сеймі, що полягала у вимозі дотримання політичним центром держави інкорпораційного “договору”.

Отже, сарматські алюзії А. Кисіля у “*Votum*” мали виразне прагматичне навантаження, оскільки служили інструментом синхронізації та ідеологічного збалансування історичних витоків соціальних еліт України і Польщі з метою досягнення конкретних політичних цілей. Залежно від політичних обставин у сарматській темі А. Кисіля на передній план виступали наднаціональні станово-інтегруючі мотиви шляхетської ідеології. Так, у листі до гнізненського архієпископа від 31 травня 1648 р. він писав про перспективу з честю “загинуту смертю сармата” (*sarmato more*)¹⁶. Тобто його відповіддю на вибух Національно-визвольної війни, яка загрожувала існуванню “політичної батьківщини” шляхти — Речі Посполитої, була маніфестація ним наднаціональної шляхетської солідарності з використанням ідейного багажу елітарної станової ідеології.

Таким чином, А. Кисіль поділяв головні концептуальні настанови “руської ідеї”, що вмотивовувалася в працях його сучасників, насамперед вітчизняних православних ієрархів. Цю ідею вирізняло насамперед те, що в ній як актуальна політична орієнтація висловлювалася думка про “третій” народ Речі Посполитої — руський. Причому останній розглядався як такий, що спирався на власну політичну, культурно-історичну й релігійну традицію і являв собою широкі соціальні верстви населення.

Якщо сформульована українськими книжниками першої половини XVII ст. руська ідея сформувалася, головню, на православній основі, то А. Кисіль наголошував на тому, що і православні, і уніати є репрезентантами руського народу. Фактично він виходив з того, що вони мають спільну історичну пам'ять, мову, колективну долю, політичні символи і моральні цінності. З огляду на це, А. Кисіль виступав за православно-уніатське об'єднання з тим, щоб руський народ зайняв місце поряд з народами Речі Посполитої, “які квітнуть”. З метою обґрунтування політичних прав руського народу, як “третього” народу країни, він використав ідейний інструментарій теорії сарматизму.

¹ Огляд спеціальної літератури про А. Кисіля див. у праці: S y s y n F. E. *Between Poland and the Ukraine. The Dilemma of Adam Kysil. 1600—1653.* — Cambridge, Mass., 1985. У цій праці представлено також концепцію “руської” самосвідомості українського суспільства першої половини XVII ст., в тому числі відображено розуміння “руськості” А. Кисілем.

² Biblioteka Narodowa w Warszawie, mf 2632. — S. 5.

³ S y s y n F. *Stosunki ukraińsko-polskie w XVII wieku: rola świadomości narodowej i konfliktu narodowościowego w powstaniu Chmielnickiego // Odrodzenie i Reformacja w Polsce.* — Т. 27. — Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Lyon, 1982. — S. 83; Idem. *Between Poland and the Ukraine/ The Dilemma of Adam Kysil. 1600—1653.* — P. 28, 210, 211.

⁴ Детальніше про це див.: С а с П. Українське козацтво другої половини XVI — першої чверті XVII ст. в історико-філософських рефлексіях інтелектуалів-сучасників // Четвертий міжнародний конгрес українців. Історія. — Одеса—Київ—Львів, 1999. — Ч. 1. — С. 160—164; Й о г о ж. Політична міфологема козацтва в українській книжності початку 20-х рр. XVII ст. // Запорозьке козацтво в українській історії, культурі та національній самосвідомості — Київ—Запоріжжя, 1997. — С. 237—248.

⁵ Детальніше про це див.: Я к о в е н к о Н. Символ “богохраненого града” у київській пропаганді 1620—1640 років // *Mediaevalia ukrainica: Ментальність та історія ідей.* — К., 1995. — Т. 4. — С. 52—75; Ї ї ж. Парадокси в інтерпретації минулого в українському ранньомодерністському міфології (на пам'ятках XVII — початку XVIII ст.) // Генеза. Філософія. Історія. Політологія. — К., 1997. — С. 118—126.

⁶ Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. — Т. 1. Первый век христианства на Руси. — М., 1995. — С. 264, 265.

⁷ Smotrucki M. Verificatia nievinności. — Vilno, 1621. — S. 6, 60.

⁸ Жукович П. Материалы для истории киевского и львовского соборов 1629 года. — СПб., 1911. — С. 17.

⁹ Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Опыт церковно-исторического исследования. — К., 1898. — Т. 2. Приложения. — С. 153, 154.

¹⁰ Жукович П. Указ. соч. — С. 17.

¹¹ Архив ЮЗР. — К., 1863. — Т. 1. — Ч. 3. — С. 402; Голубев С. Указ. соч. — Т. 2. Приложения. — С. 150; Sysyn F. E. Between Poland and the Ukraine. The Dilemma of Adam Kysil. 1600—1653. — Pp. 45, 46.

¹² Jakuba Michailowskiego wojskiego a później kasztelana bieckiego Ksiągra Pamińtnicza. — Kraków, 1854. — S. 47, 48.

¹³ Там само. — С. 153.

¹⁴ Там само.

¹⁵ Докладніше про це див.: Ulevicz T. Sarmacja. Studium z problematyki słowiańskiej XV i XVI w. — Kraków, 1950.

¹⁶ Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы. — М., 1954. — Т. 2. — С. 27.