

Максим Яременко

МІЖКОНФЕСІЙНІ ВІДНОСИНИ В УКРАЇНІ ТА БІЛОРУСІ У XVIII СТ. (ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМИ)*

Уявлення про міжконфесійні стосунки на українських та білоруських землях Речі Посполитої, про які піде мова далі¹, досить часто й сьогодні базуються на історичних працях авторів XIX — початку XX ст. З подачі дорадянської історіографії відомо про важке становище православ'я на цих територіях, пригнічення його вірних. Не перераховуючи всі подібні роботи (бо випадки проти католиків обох обрядів можна зустріти, мабуть, у статтях та повідомленнях друкованих органів принаймні всіх єпархіальних осередків «Юго-Западной Руси»), слід наголосити на різних стильових особливостях представлення інформації², але спільному зображенні саме наявності релігійного протистояння з негативними репліками у бік «римлян» та з'єднаних. Зазначу, що досить часто, коли мова заходить про реальні людські жертви серед православних, то приклади обмежуються згадкою про смерть мглиївського жителя Данила Кушніра (1766 р.).

Сучасному баченню ситуації як антагоністичної посприяла популярність і часта цитованість у літературі «Нарису історії

Української Православної Церкви» І. Власовського, який, своєю чергою, компілював відповідні сюжети про переслідування православних у Польщі XVIII ст. із дореволюційних праць, досить часто — В. Біднова та І. Чистовича³. Варто підкреслити, що автор критично оцінював свій підручник та пояснював його дефекти «ненормальними умовами для науково-історичної праці»⁴. Однак не завжди зазначені моменти беруться до уваги «споживачами» нарису.

Теперішнє сприйняття релігійної ситуації на українських землях Речі Посполитої проілюструю, звернувшись до одного з кращих сучасних навчальних посібників з історії Церкви, що охоплює і XVIII ст., авторства О. Крижанівського та С. Плохія. Всі посилання у підрозділі, назва якого говорить сама за себе — «Утиски православ'я та міжконфесійні негаразди» — зроблені на дореволюційні видання за винятком одного, де автори посилаються на архівну справу. Останнє якраз ілюструвало наявність людських жертв з боку православних у протистоянні⁵. Про релігійний фанатизм та нетерпимість стосовно православних у XVIII ст.

* Підготовка статті частково уможливлена завдяки допомозі КІУСу Альбертського університету (Меморіальний фонд ім. Марусі Онищук та Іванка Харука).

¹ Із цілком зрозумілих причин обмежує лише цими територіями: на Лівобережжі домінувало православ'я. Натомість, українські та білоруські землі Речі Посполитої є для дослідників готовою «лабораторією» вивчення відносин між православними, з одного боку, та уніатами і римо-католиками — з іншого. До студій над взаємостосунками можна долучити і менші релігійні групи, наприклад, юдеїв, протестантів, старообрядців, мусульман, караїмів у Білорусі (про конфесійний склад білоруського населення епохи бароко див.: Лазука Б. В. *Беларускае барока. Гісторыка-тэарэтычныя праблемы стылю*. — Мінск, 2001. — С. 59–61), що, однак, перебуває поза межами поставлених тут завдань.

² Деякі наративи взагалі мають апокаліптичний тон та переобтяжені художніми засобами. Див., наприклад, про «кровавыя страдания православия», «толпы базилиан и доминиканов»-розбійників у: Филарет (Гумилевский), архиеп. *История Русской Церкви*. — М., 1888. — Изд. 5. — С. 118–124.

³ Власовський І. *Нарис історії Української Православної Церкви*. — К., 1998. — Т. III (XVIII–XX ст.). — С. 182–190 та ін.

⁴ Там само. — Т. I (X–XVII). — С. 8.

⁵ Крижанівський О. П., Плохій С. М. *Історія церкви та релігійної думки в Україні*. — К., 1994. — Кн. 3. Кінець XVI — середина XIX століття. — С. 115–119.

згадується у нещодавно опублікованій синтетичній праці з історії Польщі⁶.

Для представлення пануючих поглядів сучасної російської історіографії звернуся до узагальнюючого і такого, що репрезентує певний етап наукових здобутків, джерела, як енциклопедія. 2000 року в Москві побачив світ «нульовий» том «Православной энциклопедии» — «Русская Православная Церковь» — авторський колектив якої представлений відомими російськими світськими та церковними істориками. Підрозділ «Православная Церковь на территории Польского государства в XVIII в.» належить перу прот. Владислава Ципіна. Годі сподіватися на менш об'єктивний та упереджений підхід. З першого ж речення читач «дізнається», що «в Белоруссии и на Правобережной Украине православный русский народ, оставшийся под польским гнетом, терпел в XVIII в. неслыханные страдания». Далі йде перерахування кількох юридичних розпоряджень, яке не супроводжується навіть тінню намагання представити ситуацію *de facto*. Апокаліптичні страждання, за логікою автора, очевидно, й обумовили «историческое задание России», яким являлося «возвращение всех исконно русских земель, утраченных в XIV–XVII вв.», що й було здійснено в результаті поділів Польщі⁷. Коментарі до цього сюжету, очевидно, зайві.

Не ставлячи собі за мету з'ясувати причини появи та тривання поглядів про значні переслідування та упослідження православних у Речі Посполитій (загальний розвиток історіографічного поля, замовлення праць, власні авторські інтенції тощо), ще раз наголошу, що висновки історіографії XIX ст. досить живучі та популярні у XXI ст. Щоправда, останнім часом з'являються дещо пом'якшені трактування відносин між конфесіями. Для прикладу, білоруський автор Б. Лаука вказує на несподівані наслідки конфронтації — завуальований культурний обмін та інтеграційні процеси, що простежуються на прикладі побутування стилю бароко⁸. Не можна твердити, що в сучасній українській історіографії триває повний

штиль у вивченні питання, але й спеціальних публікацій з'являється занадто мало.

Проблема міжконфесійних відносин на українських та білоруських теренах Речі Посполитої потребує наразі наукового дослідження, яке має проводитися на новій розширеній джерельній базі. Спробую далі показати, що релігійна напруга між представниками різних християнських конфесій на зазначених територіях у XVIII ст. не завжди набувала апокаліптичних форм навіть між представниками церковних організацій, а релігійне питання подеколи взагалі не стояло на першому плані для мирян. Я цілком свідомий того, що моє бачення релігійних стосунків між духовенством та мирянами різних церков⁹ не претендує на вичерпність та завершеність, бо потребує ретельніших досліджень, наслідком яких стане не одна монографія.

Становище духовенства

Якщо брати як даність, що релігійна напруга панувала між світськими представниками різних конфесій, то, здавалося б, важке становище православного духовенства (чорного і білого) у «ворожому середовищі» не повинно викликати жодних сумнівів. Про це мали свідчити хоча б факти приходу православних ченців із Речі Посполитої з наміром жити у монастирях Гетьманщини. Консисторські документи (саме в духовних консисторіях розглядалися їх справи) якраз і називають головною причиною приходу іноків гоніння з боку уніатів.

На мою думку, таке твердження вимагає особливо прискіпливого ставлення, хоча утиски теж мали місце. Однак ще Київський архієпископ Рафаїл вказував у «доношенію» Св. Синоду від 11 серпня 1740 р., що «многие из тех монахов допросами в моей канцелярии показывают, что они пришли в Россию не ради унии, но за скудость в тамошних заграничных монастырях в пропитании и одежде»¹⁰. Ще більше посилює підозри про умовність переслідувань той факт, що звичним явищем стала практика постригу з різних причин уродженців Гетьманщини, Сло-

⁶ Зашкільняк Л., Крикун М. Історія Польщі: від найдавніших часів до наших днів. — Львів, 2002. — С. 219.

⁷ Православная энциклопедия. Русская Православная Церковь. — М., 2000. — С. 117.

⁸ Лаука Б. В. Беларускае барока. — С. 61.

⁹ Значачу, що поділ на «клериків» та «лаїків» досить умовний, оскільки досить часто релігійність сільського духовенства чи неписьменних монахів мало відрізнялася від релігійності посполитих.

¹⁰ Цит. за: Чистович И. Очерк истории Западно-Русской Церкви. — СПб., 1884. — Ч. II. — С. 358.

бідських полків та Південної України (тобто територій, де домінувало православ'я) у закордонних монастирях на території Речі Посполитої. Для прикладу, в Пустинно-Медведівській обителі на 1778 р. із 26 насельників 14 походило саме із зазначених територій¹¹.

Документи засвідчують цікаві факти зіткнень між православними монастирями закордонної частини Київської єпархії та католицькою шляхтою, які потерпіла сторона (православні ченці) трактують як образи від «римлян». У 1756 р. кутеїнська братія подала Київському архієрею Тимофію (Щербацькому) список «обід», яких зазнала обитель протягом 1743–1756 рр. За 13 років «римляни» раз взяли в монастирі горілки не заплативши, раз наїхали на монастирську винницю, забравши два казани, тричі забірали коней, яких повернули в двох із трьох випадків¹². Про якісь гоніння та переслідування, пов'язані власне із дотриманням обряду, православним віросповіданням, взагалі не згадується, а наводяться типові приклади економічних «утисків», якими переповнена навіть історія відносин між православними монастирями у XVIII ст. в Російській імперії. Вирішення спірних питань між православними обителями, пов'язаних з їхнім економічним функціонуванням, подеколи тягнулося не один десяток років. Подібним чином взаємні «наїзди» між православними монастирями мали місце у XVIII ст. і на території Польщі. Для прикладу, у 1761 р. ченці Георгіївської Лебединської обителі забрали з видубицької пасіки, яка знаходилася в Лебединському лісі, двоє коней із возом, мед, рибу та інші харчі, інструменти, кілька книг¹³. Проте ніхто, мабуть, не кваліфікуватиме цей грабунок як релігійне переслідування.

«Економічний» фактор у відносинах між представниками різних конфесій досить часто підмінюється власне релігійним. Нато-

мість «матеріальний» бік справи мав справді-таки універсальне значення. Зокрема, як показав Ю. Волошин, на Стародубщині стосунки між православними та розкольниками були загалом дружніми до того часу, поки не почали зачіпатися майнові інтереси перших. Саме від цього часу в мотивації православної сторони неприязні до старовірів з'явилося релігійне підґрунтя, що раніше не фіксувалося¹⁴. Превалювання «економічних» чинників над будь-якими іншими при зміні конфесійності правобережним парафіяльним духовенством добре проілюстрував на мікрорівні (на прикладі Михайлівського приходу с. Паляниченці Білоцерківського староства у 1768 р.) Є. Чернецький. Дослідник дійшов висновку, що загроза втрати своєї парафії та прагнення посісти чужу були причинами досить масових змін віросповідання священиками українських територій Речі Посполитої¹⁵.

Про динаміку міжконфесійних сутичок, яка часто гіперболізується, добре свідчить «Punkta rozczynionych krzywd» проти релігії, подана із Дорогичинського Троїцького монастиря. Впродовж 23 років (із 1722 до 1745) обителі та парафії при ній було вчинено лише 9 кривд і то не щороку: по одній у 1722, 1724, 1739 та 1740 рр., дві у 1733 і три у 1732 рр. Про якісь зазіхання «на віру» у 1723, 1725–1731, 1734–1738, 1741–1745 рр. документ мовчить¹⁶. Цікаво, що в семи з дев'яти випадків кривди здійснили єзуїтські студенти (про інших «ворогів» не йдеться), у двох, крім них, були задіяні інші особи. Показово, під час цих сутичок справді мали місце випадки проти віри, а саме — напади на вірних під час богослужінь та обрядів. Проте лише в одному випадку був вчинений бешкет у стінах монастиря, у решті — виключно під час публічних відправ (водосвячення та процесії з померлими)¹⁷. Пояснення причин «нелюбові» до велелюдних церемоній православних може

¹¹ Центральний державний історичний архів України, м. Київ (далі — ЦДАК України). — Ф. 127, оп. 1043, спр. 27. — Арк. 1–9 зв.

¹² Архив Санкт-Петербургского отделения Института российской истории (далі — Архив СПб. ИРИ). — Колл. 87, оп. 1, д. 15. — Л. 5–8 зв.

¹³ ЦДАК України. — Ф. 130, оп. 1, спр. 63. — Арк. 100 зв.; Спр. 64. — Арк. 9–9 зв.

¹⁴ Волошин Ю. Російські старообрядці на землях Стародубського та Чернігівського полків Гетьманщини наприкінці XVII — у XVIII столітті // Ковчег. — 2001. — Ч. 3. — С. 244–249 та ін.

¹⁵ Чернецький Є. Церковнородові змагання на теренах Білоцерківського староства (епізод 1768 р.) // Яковлівські Читання. — Черкаси, 2000. — С. 29–34.

¹⁶ Памятники православия и русской народности в Западной России в XVII–XVIII вв. — Т. 1. Акты по истории заграничных монастырей Киевской епархии XVII–XVIII вв. — Ч. 1 (С исследованием и картою Западной Руси в XVII–XVIII вв.). — К., 1905. — С. 411–413. — № CLXXXIV.

¹⁷ Там само. — С. 411–413. — № CLXXXIV.

бути досить несподіваним. Про них ідеться (в іншому випадку) в донесенні віленського старшого Сильвестра Ляскоронського до владики Рафаїла (Заборовського), в якому повідомляється про позов від уніатів. З'єднані скаржилися, що «...честный Ляскоронский старший и вси они... коварством и лестью поступаая, к секте своей многих людей от католицкой вири отвлекать и вымышленными способами отвращать, в церковь собиратися прежде набоженств католицких и греко-униатских, конвент закона св. Василия не почитать, погребения публичныя явно в присутствии многих отправлять и иные предосудительства чинить смелость возимели и дерзнули», і клопоталися про заборону всього цього та переприєднання назад вірних, які перейшли на православ'я¹⁸. Очевидно, йшлося про «банальну» конкуренцію за вірних, яких публічні обряди православних могли підштовхувати до зміни конфесії.

Втім, у частині документів взагалі випад проти римлян та уніатів є своєрідною риторичною формулою, яка не супроводжується жодним конкретним фактом, містять лише занадто загальну згадку про «насилствія»¹⁹.

Малодослідженим залишається питання про те, як все ж таки ортодокси боронили свої права. Документи свідчать, що легітимний (без звернення по зовнішню допомогу) захист прав річпосполитських православних власними силами міг бути досить успішним. У своєму донесенні Рафаїлу (Заборовському) від 4 липня 1743 р. віленський старший Сильвестр Ляскоронський повідомляв, що після «ругательного позова» віленських уніатів «рекурс учинил до нунциатури и оттуда писано к ним, униатам и протчим ксензам виленским, чтоб таковых вексии, засмотриваясь на пакта конвента и союзи, не дилали, которые униаты видя тое, что мощно... с таковыми капостниками потра-

фить», залишили старшого у спокої²⁰. Коли в 1745 р. у Святодухівську церкву під час відспівування померлої вдерлися віленські студенти, то справу теж залагодили, на пропозицію префекта, компромісом. Єзуїти самі знайшли винних, одних вигнали з академії, інших висікли різками та ще й взяли у віленського старшого квитанцію про сатисфакцію²¹. У 1749 р., після звернення случького архімандрита до Віленського біскупа із скаргою на утиски православним церквам, було наказано відшкодувати всі збитки потерпілим. До речі, архімандрит у своєму листі згадував, що перебуваючи в Петербурзі, бачив «писання» біскупа на вільне дотримання православними своєї віри, «на благочестія хранение»²². Так само досягнув успіху у відстоюванні прав та відшкодуванні збитків Мотронинського монастиря ігумен Мелхіседек Значко-Яворський (1766 р.)²³.

Подеколи слід навіть вести мову про співпрацю між православними і римо-католиками. Збереглися відомості про прохання настоятеля мозирського ордену цистерціанців через случького архімандрита до Київського митрополита у 1766 р. допомогти, звернувшись до російського посла у Варшаві. Преосвященний та консистори аргументували свій намір посприяти, виходячи із прагматичних міркувань: оскільки в Мозирі функціонують православні церкви, які мають парафіян, то, підтримавши цистерціанців, слід очікувати на допомогу католиків місцевій громаді²⁴. Як бачимо, конфесійна різниця не стала причиною відмови від стосунків між духовними представниками різних Церков. Потреба спричиняла до контактів Києва і з василіанами за посередництвом православних ченців Речі Посполитої. Наприклад, у 1768 р. звертався за довідкою до бельських і брестських унійних монахів яблочинський ігумен, який, за дорученням консисторії, збирав інформацію про колишнього василіанина ієромонаха Амвросія Бур-

¹⁸ Там само. — С. 394. — № CLXXVI.

¹⁹ Див., наприклад: ЦДІАК України. — Ф. 127, оп. 1024, спр. 228. — Арк. 1 (1740 р.).

²⁰ Памятники православия... — Т. 1. — Ч. 1. — К., 1905. — С. 394–395. — № CLXXVI.

²¹ Там само. — С. 420–421. — № CLXXXIX.

²² Архив СПб. ИРИ. — Колл. 87, оп. 1, д. 20. — Л. 19–19 зв., 22–22 зв. Тут і далі для зручності (і беручи до уваги принципову неважливість у запропонованому контексті) цитати з архівних документів передаються спрощеним способом (зберігаються лише сучасні літери, решта замінюються; вносяться виносні; розбиваються слова; титла розкриваються у дужках, застосовується сучасна пунктуація).

²³ Ластовський В. В. Православна церква у суспільно-політичному житті України XVIII ст. (Переяславсько-Бориспільська єпархія). — Черкаси, 2002. — С. 66.

²⁴ Інститут Рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського (далі — ІР. НБУВ). — Ф. 160, спр. 424. — Арк. 155–155 зв., 159–160.

жинського. Останній прийшов у Київ і був направлений на проживання в Братський монастир²⁵.

Слуцький архімандрит і намісник Київського митрополита Михаїл Козачинський взагалі відзначався приятельськими стосунками із місцевими єзуїтами. В одному із своїх листів до архіпастиря від 29 вересня 1748 р. ще не затверджений колятором Радзівіллою ігумен Михаїл повідомляв, що був присутнім на учті в місцевого коменданта в день «тезоименитства» князя Ієроніма, де зібралися «так офіцери як и шляхта от мирских, а з духовних разных чинов калвінов, лютров, бернардинов, іезуитов», а також «жиди своєю синагогою пришли»²⁶. На цьому зібранні ігумен зазнав з єзуїтом-префектом, потім відвідував на його запрошення єзуїтський кляштор, приймав ректора та префекта у своєму монастирі. Знайомство призвело до відкриття єзуїтами позову в трибунал на Слуцьку архімандрію, поданого за попереднього настоятеля Йосифа Оранського²⁷.

Як бачимо, подеколи (як часто — справа спеціального дослідження) між представниками церкви різних конфесій мур не стояв, а їхні стосунки носили діловий та взаємовигідний характер. Ще менше віросповідання впливало на ділові стосунки між католиками-мирянами і представниками православної Церкви. Зокрема, для княжної Радзівілівни переглядалися земські і гродські книги київського магістрату з метою пошуку записів про її маєтки. Причому, за дозволом зробити це митрополит звертався аж до гетьмана (1732 р.)²⁸. Зустрічаються й інші приклади не настільки явно вигідної для православної сторони допомоги. До консисторського архіву за пошуками документів про свій рід та маєтки зверталася і дрібніша шляхта, якій теж не відмовляли.

З часу настоятельства Михаїла Козачинського збереглися й інші «нестандартні» приклади життя православної Церкви на Случчині, зокрема, спроби взаємовигідно порозумітися. Наприклад, князь Радзівілл у

відповідь на дозвіл добудувати незавершену православну церкву в Слуцьку просив виклопотати пожалування його російською імператрицею кавалером св. Андрія Первозванного. Сам настоятель при успішному облаштуванні цієї справи сподівався вирішити ще й інші дражливі питання економічного характеру на користь архімандрії. Судячи з чернетки митрополичої резолюції, звернення до імператриці з проханням про пожалування таки мало місце (1749 р.)²⁹.

Умови співжиття на одній території вимагали від православних уміти йти на компроміси, захищати свої права, не провокуючи, а залагоджуючи протистояння, до того ж використовуючи цілком легітимні способи. Це, в свою чергу, не сприяло встановленню високих мурів між конфесіями і постійного перебування «у стані війни», як писалося у працях дореволюційних істориків. Зазначу, що прояву «дипломатичності» сприяла також лише формальна чинність договорів між Росією та Польщею про захист православних в останній (зокрема, від 1768, 1773, 1775 рр.)³⁰.

Слід сказати, що окремі випадки теж показують позірність клопотання Росії про православних Польщі, його часто декларативний характер. Слуцький архімандрит Йосиф Оранський писав варшавському капелану про існуючі труднощі з добудовою однієї православної церкви. Очевидно, той повідомив про проблему російського резидента. Від останнього про скаргу довідався канцлер Великого князівства Литовського, який відправив листи резидента до коляторки Слуцької архімандрії. Таким чином, проблему не лише не вирішили, а й повернули до вихідної точки. Щоправда, з тією різницею, що тепер Йосиф Оранський був змушений не просити у княжни сприяння у добудові храму, а пояснювати причини своїх скарг резиденту (1741 р.). Він, до речі, мотивував звернення до Варшави настановою Київського митрополита писати про потреби Церкви на довірній території не йому (владиці), а саме російським представникам³¹. «Гірко запла-

25 ЦДІАК України. — Ф. 127, оп. 1024, спр. 1746. — Арк. 25, 30–30 зв.

26 Архив СПб. ИРИ. — Колл. 87, оп. 1, д. 17. — Л. 2.

27 Там само. — Л. 2 об.

28 Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie (далі — AGAD). — AR, dz. V. — № 18244. — S. 6–7.

29 Архив СПб. ИРИ. — Колл. 87, оп. 1, д. 19. — Л. 1–3; Д. 23. — Л. 14.

30 Рождественский Ф. Самуил Миславский, митрополит Киевский // Труды Киевской Духовной Академии. — 1877. — № 5. — С. 326.

31 AGAD. — AR, dz. V. — № 10903. — S. 28–30.

кав, мало не втратив розуму, співав лебедячим жалібним голосом», — так бароково передав своє сприйняття синодального указу, отриманого від Київського митрополита у жовтні 1751 р., случький архімандрит Михайл Козачинський. У ньому «повелено дабы нам заграничным ни в чем их святейшества не утруждать, и ничего отнюдь не доносить, но здесь бы у ляхов во всем сатисфакции искать»³².

Необхідно звернути увагу на той факт, що негаразди православних бували наслідками дій самих же православних, а не зовнішніх «агресорів». В одному з донесень до імператора від 1723 р. (після відвідання білоруським єпископом Кутейнського монастиря митрополичого відомства, де його ледве не вбили) комісар Рудаковський повідомляв, що у всьому винні руські архієреї. Вони втручаються у справи Білоруської єпархії та звільняють посвячених ними ієромонахів від підпорядкування місцевому владиці, «...а чрез это гибнет здесь вера православная, ибо монахи, имея благословительные листы, живут непотребно, в пьянстве и всяком разврате, а когда епископ белорусский захочет их смирить, то они объявляют, что зависят от киевского архиерея, и своею бездельною жизнью возбуждают только насмешки врагов церкви»³³. Траплялися випадки, коли боротьба за православну парафію або настоятельство закінчувалася силовими сутичками між двома православними претендентами, описи яких мало чим відрізняються від повідомлень про уніатські кривди³⁴.

Російський резидент у Варшаві Голембіовський у реляції імператриці Єлизаветі Петрівні від 2 жовтня 1743 р. із приводу кривд, вчинених католиками обох обрядів Дорогичинським, Яблоченським, Пінським і Новодворським монастирям, зазначав, що на його скарги магнати висувують свої про вчинки православних обителів, «так что в разных и себе самим прекословящих жалобах я и сам себя часто найти не могу, а особливо, когда греко-российских духовных

причинами их утеснения представляют и обвиняют; чего ради я небезполезно быть чаял бы, ежели б господин архиепископ Киевский обретающимся здесь монастырям всегда таких супериоров давал, которые бы не только хорошо по польски читать и писать, но и которые бы по своей должности поступать, за своих духовных и за монастыри надлежаще заступать, а при том бы с их фундаторами и протчими духовными хорошо себя вести стараться могли»³⁵.

Зазначу, що звертаючись до питання релігійних переслідувань і наводячи як аргумент рух духовних осіб у Гетьманщину, його (рух) слід розглядати у контексті паралельних переміщень представників католицької Церкви, в першу чергу уніатів. Якщо пояснення релігійними утисками фактів переходу православних у межі Російської імперії принаймні може виглядати логічним, то причини переміщення католиків мають мотивуватися чимось іншим. Розгляд руху неправославних східного обряду, натомість, дасть ще один штрих до розуміння наявності/відсутності релігійних мотивацій та їх ролі у вчинках представників річпосполитського соціуму.

Цікавими є факти переходу монахів-василіан у православні монастирі. В 1752 р. у Видубицьку обитель згідно з рішенням консисторії відправили унійного ченця Йоїля, який прийшов у Російську імперію з наміром жити в православному монастирі³⁶, в 1756 р. у Братську — відіслали василіанина Іоана Дембровського із Жировиць³⁷. На 1772 р. у кирилівській обителі з 19 насельників двоє раніше були василіанами³⁸. У другій половині 60-х — першій половині 70-х рр. там само серед братії проживав ієродиякон Юліан, пострижений Почаївського монастиря, рукопокладений Перемишльським преосвященим Онуфрієм (Шумлянським)³⁹. Таким чином, релігійна конверсія не була явищем абсолютно рідкісним. Подеколи на цьому вона не закінчувалася, і конфесійність змінювалася ще раз. Для прикладу, ієродиякон Іоан Домбровський, не про-

³² Архив СПб. ИРИ. — Колл. 87, оп. 1, д. 24. — Л. 18–19.

³³ Цит. за: Чистович И. Очерк истории Западно-Русской Церкви. — СПб., 1884. — Ч. 2. — С. 357.

³⁴ Див., наприклад: Памятники православия... — Т. 1. — Ч. 1. — К., 1905. — С. 366–367. — № CLXXVI.

³⁵ Там само. — К., 1905. — С. 405–407. — № CLXXXI.

³⁶ IP. НБУВ. — Ф. 160, спр. 1107. — Арк. 24–27.

³⁷ ЦДІАК України. — Ф. 127, оп. 151, спр. 71. — Арк. 1–3 зв., 9.

³⁸ Там само. — Оп. 1024, спр. 2118. — Арк. 2 зв.–3; 7–7 зв.

³⁹ Там само. — Оп. 169, спр. 88. — Арк. 6 зв.–7.

бувши в Братській обителі й року, «за рубеж избежал і римлянином стал»⁴⁰. Подібним чином могли діяти й православні іноківтікачі у Речі Посполитій. Кутейнський ігумен Геннадій повідомляв Київського митрополита у 1756 р., що в його обитель «привандровал» православний ієродиякон із Могилева. Він мотивував його прийом у монастир тим, що «мандрующие, егда в наши страны забігше отъ благочестивых не приниманы в монастири бывають, то з роспачи в уніяти бежать, а оны всіх принимают»⁴¹. Отже, зміна віросповідання траплялася як із боку василіан, так і з боку православних, а подеколи була кількаступеневою. На мою думку, подані факти — ланки того ланцюга, який не «вписується» у відому історію Церкви, що зображає лише міжконфесійну напругу і не досліджує повсякденного співіснування. Як бачимо, є підстави для певних сумнівів щодо корисності такої схеми. Зокрема, можна стверджувати, що для окремих (?) осіб конфесійна приналежність до кінця не усвідомлювалася і глибоко не переживалася. Можна мотивувати зміну православного віросповідання на уніатське на території Речі Посполитої утисками віри. Проте така аргументація втрачає силу, коли взяти до уваги, що православні та уніати з власної волі переходили в інші держави.

Пояснити причини приєднання унійних священників чи монахів-василіан до православ'я і їхні наміри жити у православних монастирях однозначно складно. Консиссторські документи, які писалися консиссторськими канцеляристами, подають одну причину приходу для вірних усіх віросповідань — втеча від «богомерзкой» унії. Таке трактування доходить інколи до абсурду. Зокрема, під пером писаря причиною приходу в Київ священника Івана Садковського, який ніколи не був православним, все життя «унію содержал і по уніятску всегда служил», а на старості у віці 53 років, передавши парафію зятю, вирішив постригтися у православному монастирі, виявляється була втеча від «полской унії»⁴². Так само мотивувалася причина приходу іншого з'єданого ієрея

с. Грабовки Петриківської протопопії Григорія Яроцького, який від самого рукоположення у 1736 р. і аж до часу приходу в Гетьманщину, тобто майже 18 років, «по уніятску» служив, ніколи не належачи до православного духовенства⁴³. Згадуваний вище жировицький ієродиякон Іоан Дембровський, який походив із Слуцька з шляхетської родини, з 12-ти років був відданим на навчання до єзуїта, студіював у Полоцьку три роки філософію, добровільно постригся і дотримувався «базилианского закону», а потім прийшовши у Київ на богомілля і, вступивши в Братський монастир, відлучився звідти, не проживши навіть року, теж буцімто тікав від унії⁴⁴. Не менш абсурдно, хоча й цілком «формулярно», звучить мотивування як невдоволених унією переходу в православ'я з'єданого диякона, а потім василіанського ієромонаха Йоїла Совінського (1752 р.). Однак відомості про його достатньо мобільне життя, яке почалося ще з юних років усе ставлять на своє місце: перед нами черговий авантюрний шукач кращої долі⁴⁵. Всю недоречність стандартних канцелярських формул про переслідування від унії засвідчують випадки, коли в документах такі причини приходу з-за кордону застосовуються навіть до вірних західного обряду та ще й представників шляхти, до того ж, вихідців із власне польських територій. Римокатолик «шляхетского званія» Казимир Лукавський, який студіював у Кракові «по риторичку», прийшов у Київ, згідно з кліше офіційного листування, тому, «что он болея в Полше за находящеюся тамо униєю жит» не захотів, вирішив стати імперським підданим, православним, і, що, мабуть, найголовніше — навчатися у Києві⁴⁶.

Зустрічаються й інші приклади «кардинальної» релігійної конверсії чи зміни віросповідання людей з вищим від звичайного рівнем освіти, які можна потрактувати як доказ нефанатичного чи, навіть, спокійного ставлення до зміни власної конфесійності. Протопопом унійної Церкви був батько відісланого в 1770 р. у Видубицький монастир монаха Венедикта Борецького. Незважаючи

⁴⁰ Там само. — Оп. 151, спр. 71. — Арк. 14.

⁴¹ Архив СПб. ИРИ. — Колл. 87, оп. 1, д. 15. — Л. 7 об.

⁴² ЦДІАК України. — Ф. 127, оп. 138, спр. 26. — Арк. 1.

⁴³ Там само. — Оп. 148, спр. 63. — Арк. 1–2.

⁴⁴ Там само. — Оп. 151, спр. 71. — Арк. 2–3 зв., 11, 14.

⁴⁵ IP. НБУВ. — Ф. 160, спр. 1107. — Арк. 24–25.

⁴⁶ ЦДІАК України. — Ф. 127, оп. 141, спр. 51. — Арк. 1–2.

на хрещення уніатським священиком, навчання в Барі до класу риторики, Венедикт постригся у Волощині в монастирі, де спасався його рідний дядько ієромонах Анемподист. Показово, що приймаючи чернецтво у православної обителі, Борецький навіть не прилучався по церковному чиноположенню до православної віри⁴⁷.

До мотивів приходу унійних та православних священиків із Речі Посполитої напевне можна зарахувати потребу передачі на старості парафії сину (зятю), про що свідчать джерела⁴⁸. Оскільки основна маса приходського духовенства була дрібними безмастковими землевласниками⁴⁹, то «духовні хліби» не могли прогодувати дві сім'ї. А відтак, старше покоління, інколи і дружина, і чоловік було змушене постригатися в обителі. Виглядає так, що у православних монастирях триб життя був спокійнішим, та й потрапити туди, прикрившись переслідуванням віри, не коштувало великих зусиль.

Зрештою, слід згадати про абстрактніші приклади конфесійної терпимості XVIII ст., зокрема вписання у синодики, а відповідно й поминання у православних монастирях та церквах католиків⁵⁰, як, до речі, й продовження використовувати в унійних храмах суботників, заведених ще православними⁵¹.

Насамкінець зазначу, що досить часто у розповідях про утиски католицизм (і римо-, і греко-) представляється як один моноліт. Разом із тим, добре відомо, що ставлення Церкви західного обряду до унійної було неоднозначним, наїзди на василіанські монастирі теж мали місце у XVIII ст.⁵², а шляхта-католики переслідувала з'єднаних парохів⁵³. Відтак, проблема інтерпретації суті

цих суперечок (релігійні, економічні тощо) теж потребує окремого вирішення, що, ймовірно, дозволить побачити спільні риси релігійного життя, функціонування обителі та приходів різних конфесій у XVIII ст. у Речі Посполитій.

Відносини між мирянами. Народна побожність

Терени Речі Посполитої, де нібито панувала «богомерзкая унія», зовсім не лякали авантюрний прошарок світських православних обивателів, не обтяжених сім'ями та охочих «для повидання боліе світа і ученія»⁵⁴. На користь відсутності страху перед католиками та корисливе ставлення до зміни конфесії у XVIII ст. серед мирян свідчать факти навчання уродженців Гетьманщини в Речі Посполитій⁵⁵. Один із колишніх вихованців початкових київських «шкіл» православний Ілля Турчиновський після різних мандрівок та пригод, які мало не коштували йому життя, нарешті втрапив за кордон — у Могилів, куди прагнув, за його власними словами, «для обученія язика латинського і провидіння по світу людського обхожденія»⁵⁶. Ілля почав навчання у єзуїтів, продовжуючи ходити до православного храму. Єпископ Сильвестр (Четвертинський) запросив Турчиновського «в должность півчеську... з обіщанієм награжденія», до чого той «охоче іздался». Після цього його «ксендза до школ і не пустили, скажуя, что сизматик, що у сизматиков жиєш»⁵⁷ (наш герой, очевидно, спочатку не дуже афішував перед викладачами своє віросповідання).

⁴⁷ Там само. — Ф. 130, оп. 2, спр. 322. — Арк. 3–3 зв.

⁴⁸ Наприклад: Там само. — Ф. 127, оп. 169, спр. 88. — Арк. 11–11 зв.

⁴⁹ Крижанівський О. П. Церква у соціально-економічному розвитку Правобережної України (XVIII — перша половина XIX ст.). — К., 1991. — С. 38.

⁵⁰ Див., наприклад: Щербина В. Помянник Киевского Пустынно-Николаевского монастыря // Киевская старина (далі — КС). — 1895. — № 12. — С. 91; Івакін В. Поменники як джерело з історії роду князів Вишневецьких // Просемінарії. Медієвістика, історія Церкви, науки і культури. — К., 2000. — Вип. 4. — С. 75.

⁵¹ Див., наприклад: Тесленко І. Помянник Любарського монастиря // Генеалогічні записки Українського геральдичного товариства. — Біла Церква, 2001. — Вип. II. — С. 241–260.

⁵² Див., наприклад: Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною Комиссиею для разбора древних актов (далі — Архив ЮЗР). — К., 1871. — Ч. 1. — Т. IV. — С. 421–423. — № CLXXXIX.

⁵³ Зокрема, про це свідчать акти духовних судів. Див.: Скочиляс І. Акти духовних судів українських церковних установ XVII–XVIII ст. (За матеріалами виїзних засідань єпископсько-консисторського суду Львівської єпархії 1700–1725 років) // Вісник Львівського університету. Серія історична. — Львів, 1999. — Вип. 34. — С. 436–437.

⁵⁴ Ілля Турчиновський. Автобіографія // Українська література XVIII ст. — К., 1983. — С. 573.

⁵⁵ Див., наприклад, відомості про трьох таких студентів: Абросимова С. Колекція документів Дніпропетровського історичного музею з історії православної Церкви в Україні XVIII ст. // Студії з архівної справи та документознавства. — 2001. — Т. 7. — С. 106.

⁵⁶ Ілля Турчиновський. Автобіографія. — С. 575.

⁵⁷ Там само. — С. 576.

Студентів із Києва, які йшли в Річ Посполиту, могла приваблювати і можливість прогнатовуватися. Зокрема вже згадуваний Ілля Турчиновський ще з двома православними школярами, яким не вдалося розпочати навчання в Могилеві та Орші, «на Світлоє Воскресеніє виправили діалог з інтермедією» в м. Шклові. На видовище зібралося подивитися «многолюдствіе благочестивих..., і римлян, і самих єзовитов, і доменікан, і жидов. І всі тому удивлялись, яко там, в тих краях, той весті не видали»⁵⁸.

Відразу зазначу, що явища студій та пов'язаної з ними конверсії відбувалися також у зворотному напрямку. Найвідоміший приклад — митрополит Київський, Галицький і Малої Росії Рафаїл (Заборовський), «сын римской веры отца и матери греческого исповедания», вихованець київських та московських «училищ», постриженець московського Заіконоспаського монастиря⁵⁹. Із уніатської родини походив інший могилянський студент, золототерехомихайлівський монах Іларіон Завалевич († після 1766 р.), який номінувався настоятелем кількох російських обителей⁶⁰.

Очевидно, подібні приклади можна множити далі. Зазначу лише, що наслідком навчання ставала належність членів одного покоління родини до різних конфесій. В одному із листів до митрополита Слуцький архімандрит повідомляв про свого служителя таке: «Едет там студент езуитский а нашъ бл(а)гочестивый Евдоким Тихонович, брат родной тих, которіи един в Полтаве, а другій в Печерском законниками, а третій в академии киевской, а се уже четвертый сирота весьма бідный, я его насилу аки из зубовъ лвових от езуитовъ вирвал»⁶¹. Цей приклад цікавий не лише тим, що вже вкотре підтверджує факти навчання православних у католицьких освітніх закладах на території Речі Посполитої, а й тим, що показує, наскільки потенційно різними могли бути релігійні шляхи рідних братів.

Залишу, однак, студентські «релігійні практики». Вони важко надаються до однозначної інтерпретації, до того ж, належать до вкрай малодослідженої сфери. Окрім того, студентство складало досить незначний соціальний прошарок. Тому слід звернутися до решти православних жителів аналізованих територій.

На певну байдужість до конфесійних відмінностей, про що свідчить відсутність відомих у працях попередників фактів занадто жорстких переслідувань на Правобережжі, вказують переселення туди протягом всього XVIII ст. значних груп жителів із Лівобережжя. Втечі стимулювалися в першу чергу «економічними» чинниками⁶². Ще історики XIX ст. звертали увагу на рух населення на інший берег на початку XVIII ст., де їм надавалися значні пільги власниками земель, у тому числі й дозвіл сповідувати православ'я. Однак, наприклад, М. Коялович дивився на це явище, як на таке, що надихало тамтешніх уніатів «сбрасывать иго униии»⁶³. Між тим, переходи з Лівобережжя мали місце протягом усього XVIII ст. і є добрим індикатором вторинності конфесійного фактору перед «економічним» як для польських землевласників-католиків, так і українських переселенців-православних, що не боялися переміщатися у «вороже» середовище.

На підданих із Ржищева та навколишніх сіл, яких «немалое число в разных годіх к ным полякам за рубеж» перейшло, скаржилися у 1737 р. софійські законники⁶⁴. Головними напрямками переміщення втікачів були Білоцерківський, Уманський, Богуславський, Германський повіти, староство Гомельське. Для ілюстрації зазначу, що з 1713 по 1754 рр. в ці райони вийшло з маєтностей Печерської лаври 823 сім'ї. Втікало також населення з вотчин інших монастирів. У 1765 р. із с. Лісники на Правобережжя перейшло 17 сімей, а випадки переселення з Лівобережжя в останній чверті XVIII ст. значно почастишали⁶⁵. У 1752 р. генеральна старшина скаржилася гетьманові

⁵⁸ Там само. — С. 577.

⁵⁹ Киевский митрополит Рафаил Заборовский // Киевские епархиальные ведомости. — 1893. — № 1. — Часть неоф. — С. 16.

⁶⁰ Києво-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст.: Енцикл. вид. — К., 2001. — С. 216.

⁶¹ Архив СПб. ИРИ. — Колл. 87, оп. 1, д. 28. — Л. 2.

⁶² Муляр А. М. Міграційні процеси на Правобережній Україні в кінці XVII — на початку XVIII ст. // Український історичний журнал. — 2000. — № 2. — С. 98.

⁶³ Коялович М. История возоединения западнорусских униатов старых времен. — СПб., 1873. — С. 7.

⁶⁴ ЦДІАК України. — Ф. 127, оп. 133, спр. 49. — Арк.. 1–1 зв.

⁶⁵ Мордвинцев В. М. Церковно-вотчинное хозяйство и секуляризационная реформа на Левобережной Украине в XVIII в. Диссертация... доктора исторических наук. — К., 1999. — Л. 236–241.

Кирилу Розумовському, що посполиті піддані «бігають тайно і в чужие государства», в тому числі й Річ Посполиту⁶⁶. У лютому 1776 р. із Ліплянського сотенного правління рапортували Комісії генеральної ревізії Переяславського полку, що під час проведення генерального перепису «простой народ по своему простолудству и крайнему их неразуміныю устрашась такового описанья, началы з сотні Леплявской, оставляючи свої жылые дома впусти, за рубеж побіг чыныть»⁶⁷. Власник с. Шабельників Піщанської сотні та «деревни» Логвиновки Золотоніської сотні Переяславського полку Василь Чернявський повідомляв 23 січня 1776 р., що від нього в Польщу втекло 100 душ підданих обох статей, при чому з них лише за останні півроку 10 осіб⁶⁸. У 1785 р. із с. Хмільна володіння «арцыбіскупа» Смугаревського у межі Російської імперії повернули 34 «російских» втікача (16 чоловіків і 18 жінок)⁶⁹. Судячи з наведених фактів, перед посполитими не стояло гостро питання утисків віри або воно перебувало не на першому плані.

Переміщення в межі Речі Посполитої, де буцімто були жорстокі переслідування уніатів, зовсім не лякало православних жителів Гетьманщини. Вони навіть віддавали своїх дітей на службу до католиків. Так вчинили, скажімо, батьки Тетяни Лук'янової (за одними даними — «родом великоросійського народу», за іншими — «малоросійського звання»), яка змалку виховувалася в маєтності бунчукового товариша Забіли у с. Ревутинцях Кролевецької сотні Ніжинського полку, із семи років жила при монахині Києво-Вознесенського монастиря, а потім була віддана в «полское село Шепелицы шляхтянке Констанции Манецкой в службу». Тетяна «содержала» там католицьку віру, вийшла заміж за чоловіка-католика. Після швидкої смерті благовірного вона у віці понад 30 років повернулася в Київ і знову стала православною (1743 р.)⁷⁰.

Зазначу, що іноді економічні інтереси не лише передували справам віри, а й взагалі призводили до повного ігнорування останніх. Петро Фіалка, не бажаючи знаходитися в підданстві Києво-Богословського монастиря, у 1732 р. «уписался» в козаки, за що архієпископом Рафаїлом (Заборовським) разом із сім'єю був «писменным небл(а)гословением от входа церковного и от приобщения с(вя)тых Таин» позбавлений. Петро, анітрохи не злякавшись, проігнорував указ, виявляючи при цьому досить «демократичні» релігійні погляди («я сего указа не слушаю и не боюсь, есть у мене команда іншая, а хто міні запріщаєт ходить в церков, нехай на того душу гріх будет и протчія непристойныя слова при всей громаді произносил»). Старий Фіалка так і помер без останнього Причастя. Його син Павло, який у 1733 р. перейшов жити за кордон в с. Ольшанку володіння білоцерківського шляхтича Заводинського, лише через 7 років звернувся до архієрея з проханням відмінити заборону, але з тим самим твердим наміром не повертатися у підданство Богословської обители⁷¹.

Виразніше проілюструвати важливість та першість прагматичного «економічного» інтересу над релігійним може ще один випадок, в якому меркантилізм християнина взагалі стояв на шляху до Бога іншій людині. Близько 30 років (до 1756 р.) жила у «великоросійського чоловіка» на хуторі біля Самари магометанка Енфер. Ще малолітньою її взяв у полон в Очакові запорозький кошовий Іванець і продав росіянину. Весь цей час господар протривав бажанню Енфер охреститися, очевидно, не бажаючи втратити робочу силу⁷². Важко сказати, наскільки подібні ситуації могли мати місце у районах, віддалених від Степу. Разом із тим маємо ще одне поле для історичних студій.

Очевидно, байдужість до «страшної» унії тих, хто переходив на Правобережжя, допоможе зрозуміти детальніше вивчення того, що ж вона, власне, собою являла на

⁶⁶ Селянський рух на Україні. Середина XVIII — перша чверть XIX ст. Збірник документів і матеріалів. — К., 1978. — С. 45. — № 8.

⁶⁷ Там само. — С. 98–99. — № 37. Зауважу, що серед втікачів значився і один козак.

⁶⁸ Там само. — С. 191. — № 80.

⁶⁹ ЦДІАК України. — Ф. 2168, оп. 1, спр. 368. — Арк. 1. Належність зазначених осіб до українського етносу, попри означення «російские», засвідчують їх імена та прізвища (чи прізвиська): «Кузма Пастух», «Данило Великий», «Лукьян Шпаченко», «Адам Корнієнко», «Борис Нальгайло», «Федор Кравченко» та ін.

⁷⁰ Там само. — Ф. 127, оп. 138, спр. 98. — Арк. 1–4.

⁷¹ Там само. — Оп. 136, спр. 87. — Арк. 2, 6.

⁷² Там само. — Оп. 153, спр. 17. — Арк. 1.

мікрорівні, яким було, скажімо, парафіяльне життя, чим воно відрізнялося від функціонування православного приходу. Ближчий розгляд показує, відсутність скільки-небудь політичних відмінностей, особливо на початку XVIII ст. Зокрема, М. Коялович згадує, що в 1700 р. візитатором на Волині виявлено в одного унійного священика вікарієм православного ієрея. В іншому випадку зазначається, що в 1712 р. священик унійної Церкви згадував папу лише під час богослужінь у святкові дні, а в решту днів «совершал богослужение православное»⁷³. Наведені приклади М. Коялович звичайно ж трактує, відповідно до «запрограмованої» концепції, як «признаки стремления униатов к воссоединению или, точнее говоря, к сохранению православия под покровом унии»⁷⁴. Насправді ж ідеться, найімовірніше, про відсутність глибокого та усвідомленого розуміння конфесійних різниць, яке спричинялося низьким освітнім рівнем та недостатньою спеціальною підготовкою як кліру⁷⁵, так і вірних обох конфесій. Для ілюстрації: Досифей Голяховський, прибувши у 1758 р. у Слуцьк архимандритом, повідомляв, що побачив «не токмо народ, но и самых священников крайне и ужасно препростих, а наипаче по лесам за далекими болотами живущих, и не токмо прав церковных, но и закона Божияго вовсе неведущих, а напротив того в одних суевериях и пагубных забобонах упражненных, так что одна везде была преглубокая тьма. Сеж с той причины, что нигде тамо учений не было. Церкви многия в крайних скудностях, обветшалостях и безобразиях таковых, что ни служит в них не возможно и не на чем было, понеже не только других книг, но Евангелий святых во многих церквах не было, но одни у других занимали и то писання»⁷⁶.

Спільне співжиття на одній території, крім того, сприяло проникненню в релігійне життя православних звичаїв, запозичених від католиків та з'єднаних, що творили по-

дібні елементи в богослужбових практиках⁷⁷. Очевидно, відправлення Церковного Правила та Літургії в унійній Церкві не відразу змінилося після Замойського синоду і не надто відрізнялося від того, що відправлялося у православних храмах Правобережної України та Білорусі (особливо, якщо взяти до уваги, що ті уніфікаційні нововведення, яких поволи, але зазнавала Церква в Гетьманщині, тут було запровадити важко через відсутність дієвого контролю). Для прикладу, розгляну книги, якими послуговувалися під час богослужінь греко-католицькі парахи. Зокрема, у маложеринському храмі св. Параскеви на 1785 р. знаходилося 18 книг, серед яких переважали надруковані в неунійних друкарнях. Щоправда, Службеник був унівським, але єдине Євангеліє — московським, Апостол — київським, Шестоднев і Трафолой — львівськими. Беручи до уваги, що у XVIII ст. у Львові не надрукували жодного Шестоднева⁷⁸, слід твердити про його походження із XVII ст., коли православні міщани міста ще не перейшли на унію. Решту книг складали київські друки, за винятком почаївських казань («*Słow k narodu*») і акафістів, а також Ірмолю, що був «*stary textem pisany*»⁷⁹.

Із 17 церковних книг, зазначених у візиті махновецької церкви 10 (а саме — 2 Євангелія, Апостол, Трифолой, 2 Тріоді, Октоїх, Псалтир, Часослов та Часословець) були «*wszystkie druku zagranicznego*»⁸⁰.

Цікаво, що подібна ситуація з богослужбовими текстами склалася у XVIII ст. в унійній Церкві на Закарпатті. Всі мукачівські єпископи клопоталися про забезпечення храмів друківаними екземплярами, які привозилися зі Львова, де братська типографія аж до 1739 р. друкувала православні церковні книги, Києва та Почаєва, де василіанська друкарня діяла з 1730 р. Однак ягерські єпископи при цісарському дворі продовжували звинувачувати мукачівських владик в утвердженні «схизматицького ду-

⁷³ Коялович М. История воссоединения западнорусских униатов... — С. 9; див. також: Архив ЮЗР. — К., 1871. — Ч. 1. — Т. IV. — С. 354–357. — № CLVІІІ.

⁷⁴ Коялович М. История воссоединения западнорусских униатов... — С. 9.

⁷⁵ Чого лише вартує віра нижчого духовенства, скарги якого збереглися, у чари та насланні порч (див., наприклад: Антонович В. Б. Колдовство. Документы–процессы–исследование. — СПб., 1877. — С. 56. — № 11 (1710 р.)).

⁷⁶ Цит. за: Чистович И. Очерк истории Западно-Русской Церкви. — СПб., 1884. — Ч. 2. — С. 192.

⁷⁷ Там само. — С. 355.

⁷⁸ Див.: Запаско Я., Ісаєвич Я. Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні. — Львів, 1984. — Кн. 2. — Ч. 1(1701–1764) — 2 (1765–1800).

⁷⁹ ІР. НБУВ. — Ф. 28, спр. 781. — Арк. 2–2 зв.

⁸⁰ Там само. — Спр. 837. — Арк. 5.

ху» через вживання «московських книг», хоча на Закарпатті книг власне з Москви було мало. І лише в 1773 р. у Відні був зібраний собор унійних єпископів Мадярщини, на якому між іншими розглядалося питання перевірки та очистки від православних впливів церковних книг⁸¹.

Беручи до уваги подібність богослужіння унійної та православної церков, низький рівень обізнаності вірних із догматичними різницями, логічно припустити, що зміни конфесійності часто відбувалися безболісно, або парафіяни взагалі не знали, в якій церкві моляться. Зокрема, на Правобережжі у середині XVIII ст. серед попівських дітей поширюється практика рукоположення волоськими єпископами з наступним зверненням до греко-католицького митрополита, який надавав парафію. Прихожани продовжували вважати таких ієреїв православними. Інша частина рукоположених у Волощині, переважно із посполитих, спираючись на певну парафію, взагалі перебувала поза будучією духовною опікою⁸².

Подібність обрядів сприяла, мабуть, перебуванню тих самих ієреїв на парафіях і після перепідпорядкування храмів під юрисдикцію з'єднаної чи православної церков. На Східному Поділлі, наприклад, більшість священників не міняли парафії, переходячи почергово то на унію, то на православ'я⁸³.

Про більш-менш спокійне ставлення до представників іншого віросповідання могли б свідчити змішані шлюби. Вивчення цього питання, наприклад, за метричними книгами унійної Церкви XVIII ст. ще чекає на своїх дослідників. Окремі відомі мені факти дають підстави твердити, що на Київщині і на початок XIX ст., коли тут пануюча позиція була за православ'ям, на побутовому рівні змішаний шлюб сприймався природно. Зокрема, син дяка і сам дячок Покровської церкви с. Шибенного відомства Димерського благочинія Іван Ненюков після смерті

першої дружини без відома благочинного пішов у містечко Городянку, «и там для себя римско-католицкого исповедания невесту зискавши, в каплице Бородянской унияцким попом... обвенчан» (1802 р.)⁸⁴.

З огляду на все вище сказане, слід поставити під сумнів твердження представників історіографії XIX ст., зокрема Кояловича, про якісь свідомі дії тих, хто ніби вимушено перейшов на унію, але весь час приховано прагнув до з'єднання з православ'ям. До зміни конфесії могли підштовхнути фактори, далекі від внутрішніх переживань. Зокрема, йдеться про прагматичні міркування, наприклад, бажання краще адаптуватися в іншому соціальному середовищі, не виділятися (чи інтегруватися) з представниками соціуму, що мали іншу віру (при цьому силовий тиск на прийняття рішення про конверсію зовсім не обов'язковий).

Таке явище було універсальним, а не властивим лише українсько-білоруським територіям Речі Посполитої, стосувалося вірних різних християнських конфесій. Наведу лише кілька з багатьох прикладів із теренів Гетьманщини. Борис Герлицький був «римлянином», але йому «случилось в службу зостать при господину підполковнику Феодору Вишневському, и як зостал», так відразу і став православним⁸⁵. Олена Іванівна Білова, уродженка Копенгагена, залишалася лютеранкою аж до смерті свого чоловіка. Лише після неї, прибувши з «Екатеринбурхи» в Київ, вирішила перейти на православ'я (1743 р.)⁸⁶. Могилівська жителька Раїна із сином Казимиром, обоє «римской віри», одночасно із переїздом у Київ змінили й конфесію⁸⁷. Двадцятирічний житель містечка Данилівки Білоцерківського ключа Павло, син батьків-католиків і сам теж католик, який, очевидно, ніколи не був православним, перейшовши після смерті батьків жити в межі Російської імперії, приєднався до конфесії, яка була домінуючою⁸⁸.

⁸¹ Пекар Атанасій В., ЧСВВ. Нариси історії церкви Закарпаття. — Т. 2. Внутрішня історія. — Рим; Львів, 1997. — С. 309–311.

⁸² Чернецький Є. Документи фонду «Переяславсько-Бориспільська духовна консисторія ЦДІАК України як джерело дослідження східних теренів Речі Посполитої у XVIII ст. // Студії з архівної справи та документознавства. — 2001. — Т. 7. — С. 49.

⁸³ Петренко О. Документи традиційних християнських церков у фондах Державного архіву Вінницької області дораянського періоду // Там само. — С. 53.

⁸⁴ ЦДІАК України. — Ф. 127, оп. 236, спр. 50. — Арк. 1–2.

⁸⁵ Там само. — Оп. 135, спр. 72. — Арк. 1.

⁸⁶ Там само. — Оп. 138, спр. 104. — Арк. 1.

⁸⁷ Там само. — Оп. 148, спр. 24. — Арк. 1, 3.

⁸⁸ Там само. — Оп. 1043, спр. 33. — Арк. 1–2.

Зазначу, що безболісно зміна віросповідання здійснювалася тоді, коли перехід у соціум, де більшість складала вірні іншої конфесії, відбувався через шлюб. Василь Черниченко, перебуваючи «в Полской області, понял собі жену Елену Нагушевсковну римской релігії». Після повернення молодих у межі Гетьманщини дружина перейшла на православ'я⁸⁹. Про те, що православне оточення, а не віросповідання чоловіка відіграло роль у зміні конфесійності, свідчить також інший приклад. Римо-католичка Олена, яка народилася в «городі Стандерді», вийшовши заміж за православного серба Мартина, не перейшла на східний обряд. У 1754 р. вона перебралася з чоловіком, який став до військової служби до генерала Шевича, у Київ. Наступного року, коли Мартин пішов у похід, у його дружини, яка залишилася сама, раптом виникло бажання стати православною⁹⁰.

Аналогічно, цілком «механічно» та без застосування сили могла відбуватися (і так відбувалася) зміна віросповідання православних, зокрема, вихідців із Гетьманщини, в Речі Посполитій. Солдат-втікач Троїцького полку Яків Олексіїв, перебуваючи в Польщі, перейшов на унію (згідно із пізнішою заявою у консисторії — примусово, що видається маловірогідним, беручи до уваги, що вояка був сам собі господарем). Повернувшись у 1753 р. назад, Олексіїв стає православним і відразу зникає знову⁹¹.

Говорячи про релігійну конверсію та спокійне ставлення до своєї віри, необхідно наголосити, що в окремих випадках віросповідання змінювалося взагалі кардинально та рішуче. Слуцький архімандрит Давид Нащинський у своєму листі до князя колятора від 17 травня 1758 р. повідомляв про втечу із монастиря до Слуцького замку Яна Дембровського (він же Фідельський), зазначаючи про нього наступне. Дембровський був євреєм, який вихрестився і став римо-католиком. Потім він перейшов до василіан і перебував у Жировицькій обителі. Вкравши гроші, Ян втік до Слуцька, але його спіймали і повернули назад. Наступна втеча виявилася вдалішою: Фідельський досягнув

Києва, склав присягу на вірність імператорському престолу і був відправлений у Братський монастир, де виконував шафарське послушання. Вкравши і тут 70 рублів, він утік та блукав на території Польщі, а потім вступив у православний Слуцький монастир. Настоятель навіть, «nie wiedząc o takowych żydowskich figlach miglach», призначив Дембровського проповідником Слуцької архімандрії. Коли ж прийшло повідомлення з Києва про втікача, Фідельський сховався у місті в замку. Давид Нащинський мав «літеральний довод» того, що подальшою долею і втечею авантюриста вже опікувалися єзуїти⁹². Інший вихрест, уродженець Глухова Єсиф Матвіїв став римо-католиком, «когда... жидов велено выслать із России за границу». Прийшовши 1749 р. назад у Гетьманщину, Єсиф уже просив про приєднання до православ'я, про що й був виданий указ⁹³. Очевидно, подані приклади не можна вважати показовими (і доказовими) для конверсії християн, бо першопочатково обоє були євреями. Проте вони якнайкраще ілюструють байдужість окремих представників річпосполитського та гетьманського соціумів до конфесійної належності, що могла бути ситуативною, визначаючись прагматичними міркуваннями.

Часом зміна конфесії робилася заради уникнення покарання за скоєний злочин. Регент хору могилівської церкви Преображення Господнього через заздрощі до конкурента по співочому мистецтву, а відтак — і потенційного претендента на регентство, скинув його з хорів, а потім втік і став «римлянином»⁹⁴. У такий спосіб він зміг не лише уникнути відплати, а й не втратити, можливо, «соціального реноме».

Було б невиправдано твердити також, що конфлікти, які все ж виникали між православними та католиками, завжди закінчувалися фізичним насиллям других над першими. Вже згадуваний Ілля Турчиновський, живучи в м. Шклові, не погодився на пропозицію співати у домініканському кляшторі. Тамтешній органіст разом з іншими «римлянами» після цього захотіли вбити Іллю (згідно зі свідченнями остан-

⁸⁹ Там само. — Оп. 144, спр. 43. — Арк. 1–1 зв.

⁹⁰ Там само. — Оп. 153, спр. 27. — Арк. 1–1 зв.

⁹¹ Там само. — Оп. 148, спр. 21. — Арк. 1–2.

⁹² AGAD. — AR, dz. V. — № 10298. — S. 1–2.

⁹³ ЦДІАК України. — Ф. 127, оп. 144, спр. 125. — Арк. 1–2.

⁹⁴ Ілля Турчиновський. Автобіографія. — С. 576.

нього). Під час сутички його поранили в голову. Іншого разу, однак, Турчиновському «случилось таким же способом, в нічне время в єдном місці того органісту самого застать в шинку, то там з своїми півчими також єму отреванжевал киями і шаблями»⁹⁵. Важко сказати, чи в основі цього конфлікту переважали релігійні мотиви, бо видається, що все та ж конкуренція за вірних цілком могла мати місце, позаяк на боці православних був козир — талановитий регент.

Наведені приклади показують, як небезпечно досліджувати міжконфесійні стосунки, попередньо не з'ясувавши релігійних практик їхніх суб'єктів. Тут стануть у нагоді (і, видається, зможуть багато пояснити), зокрема, спеціальні дослідження так званої «народної релігійності» (що, зазвичай, відрізняється від «чистого» сповідання віри) українського населення Речі Посполитої, які на сьогодні відсутні⁹⁶.

Для того, аби зрозуміти роль конфесійного чинника у стосунках мирян, варто зупинитися, бодай пунктирно, на тому, як вірили мешканці українських та білоруських земель Речі Посполитої. Зазначу, що вихідці з нижчих соціальних груп, дрібної шляхти (які становили склад православних та більшості унійних вірних), очевидно, недостатньо добре знали на церковних канонах. Розуміння догматичних різниць (чи, радше, його відсутність) добре ілюструє наступний приклад. У 1750 р. Київська духовна консисторія розглядала справу тридцятирічного неграмотного уродженця Кам'янця-Подільського «римської віри» Михайла Перепечая (Перепіча; за його словами — шляхетського походження), який вже 12 років перебував у Києві в «услуженні» у різних людей. Упродовж всього цього часу Михайло належав спочатку кілька років до царекостянтинівського, потім до святорождественського та святопокровського приходів, сповідався, «содержал пости как грекороссійскіє хр(ис)тіяне, и таїн б(о)жественных приобщался без ревокації, вмняя по невіжеству своему якобы една віра как греческая так и римская; і за тім нікому о том не обявлял»⁹⁷. У наве-

деному випадку навіть не важливо, чи дійсно Перепечай такий «єкуменіст» «по невіжеству» (фраза про єдність віри могла бути лише витвором руки канцеляриста), а чи він свідомо не виявляв аж 12 років своєї справжньої конфесійної належності. Обидва варіанти однаково характеризують його необізнаність із церковними догмами.

Ще яскравіше ілюструє думку про повне нерозуміння представниками нижчих верств сутності церковних правил та своєрідну побожність інший подібний приклад уродженця «полскої нації местечка Брод» неграмотного Івана Петрова. Іван напевне не знав, якої віри був від самого народження, бо ще малолітнім залишився без батьків, лише трохи пам'ятав, що з матір'ю ходив до костелу. Відтак, Петров вважав себе католиком. Змалку Іван пішов з російськими солдатами в межі Російської імперії і «при разных господах великороссійских в услужении обретался». Останнім його господарем був підпоручик «шлятелбургского» піхотного полку Гневашов. Протягом усього перебування в кордонах імперії Петров сповідався у православних священників (у Полтаві, Воронежі «и в протчи городіх малороссійских и великороссійских») і завжди від них «раззрішеніе и Тайни Божественные получал», оголошуючи на сповіді, що є поляком. Лише у березні 1743 р. ієрей Києво-Подольської Притиско-Миколаївської церкви не відпустив йому гріхів, що, власне, й спричинило до приєднання Івана Петрова до православ'я⁹⁸.

Якнайкраще ілюструє «стерильність» простолюдю різних віросповідань у питаннях віри ще один випадок. «Малоросіянка»-вдова православна Марія Степанова, яку капітан мінерської роти Ценігер попросив знайти бажачучу охреститися туркеню (найімовірніше — для прислуги), натомість домовилася з «полкою»-католичкою Марією Левицькою. Вона навчила її назватися туркенею і відвела до капітана, на квартирі якого християнку Левицьку вдруге охрестили з ім'ям Анна (1740 р.)⁹⁹.

⁹⁵ Там само. — С. 578.

⁹⁶ У вивченні цього питання українська історична наука відстала не лише від західноєвропейських історіографій. Подібні дослідження вже досить давно проводяться російськими науковцями, в першу чергу московськими та Новосибірськими (огляд російської історіографії проблеми див. Лавров А. С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. — М., 2000. — С. 9–21).

⁹⁷ ЦДАК України. — Ф. 127, оп. 145, спр. 2. — Арк. 1–2 зв.

⁹⁸ Там само. — Оп. 138, спр. 38. — Арк. 1–2, 4–5.

⁹⁹ Там само. — Оп. 136, спр. 47. — Арк. 1–2.

Ще однією рисою, яка характеризує побожність унійного люду XVIII ст., не обтяженого ні віяннями просвітництва, ні великим інтелектуальним багажем, є поклоніння православним святиням. Очевидно, прощі розумілися так само і мали те ж смислове навантаження, що і в середньовіччі. Тобто були практикою із сильним емоційним забарвленням, але бідним теологічним змістом¹⁰⁰. Православні святині, в першу чергу київські, користувалися славою і були місцями паломництва не лише для православних палігримів. Поклонитися святиням, незважаючи на заборони ієрархів та грошові штрафи, приходили також вірні унійної Церкви з Речі Посполитої¹⁰¹, а ареал походження паломників охоплював Київське та Брацлавське воєводства, Поділля, Волинь, Холмщину, Галичину¹⁰². 13 липня 1785 р. через Усть-Ірпінську заставу на богомілля до Києва пропустили чотирьох чоловіків та двох жінок з Могильовського намісництва, наступного дня — 9 чоловіків та 2 жінки із «города Борович»¹⁰³. Ймовірно, під словами про бажання прощі могла приховуватися інша мотивація переходу кордону. Але вже апелювання саме до такої причини свідчить про поширення палігримок. Очевидно, що унійні паломники були присутніми на богослужіннях у храмах, які відвідували, їм уділялися Тайни православними священниками.

Опираючись на висновок про слабе розуміння конфесійних різниць між ортодоксами та уніатами, можна обережно твердити про переважання мирного співіснування між ними, яке, само собою, не зафіксоване на письмі, а також відсутність «ідейності» у релігійних практиках, яку часто нав'язують представникам нижчих верств соціуму XVIII ст.

Із питанням міжконфесійних відносин та становища православних тісно пов'язана ще одна проблема — боротьби за «релігійне

визволення», присутності релігійних гасел у т. зв. народному гайдамацькому русі. Вивчення природи гайдамаччини та її причин потребує спеціальних студій. Наразі зазначу, що як «народність», так і релігійні спонуки руху викликають великі сумніви. Наведу лише такий приклад. В останній третині XIX ст. один насельник К[итаїв]ської пустині, який народився у 1820 р. в родині поміщицьких селян Гайсинського повіту Подільської губернії, розповідав, що запам'ятав із спогадів своєї бабці про Коліївщину, як люди ховали у себе панських та єврейських дітей і жінок від гайдамацької різні¹⁰⁴. Заклики представників церковної ієрархії (наприклад, мотронинського ігумена Мелхіседека¹⁰⁵) не приєднуватися до гайдамаків теж свідчать не на користь ідеї про велику значимість релігійного (антикатолицького) підґрунтя руху.

Зауваги

Перш, ніж підсумувати все вище написане, хочу ще раз акцентувати увагу на джерельному факторі, а конкретніше — на інформативності опублікованих у XIX — на початку XX ст. документів. Едиційна практика того часу ввела до наукового обігу багато матеріалів, які виходили з православного боку, отже, відображали його точку зору. Створювачі текстів самі себе ж і представляли скривдженими та постраждалими¹⁰⁶. Очевидно, у текстах, що виходили від протилежної сторони, йшлося про їхні вражені інтереси. Зокрема, Київський унійний митрополит Ясон (Смогоржевський) в одному з листів від 13 липня 1787 р. писав, що не мав думок та намірів «krzywdzić nieunitów, ale jakie przykrości od nich w... pasterstwie [із 1780 р. — М. Я.] ponoszę, ustniebym chyba mógł przeżożyć»¹⁰⁷. Таким чином, «однобоке» залучення джерельної бази як актуалізованої, так і неактуалізованої, з великою

¹⁰⁰Vauchez A. Duchowość średniowiecza. — Gdańsk, 1996. — S. 136–137.

¹⁰¹Старинный штраф за посещение Киева // Холмско-Варшавский епархиальный вестник. — 1891. — № 21. — С. 356.

¹⁰²Орловский П., прот. Извлечение из записок местечка Гранова Брацлавского воеводства протопопа Иоанна Строцкого, составленных им для прочтения на Варшавском сейме 1779 года в защиту угнетенного православия // Там же. — 1892. — № 2. — С. 28.

¹⁰³ЦДІАК України. — Ф. 124, оп. 1, спр. 6. — Арк. 1–2. Подібні приклади див. по Васильківській прикордонній заставі: Там само. — Ф. 118, оп. 1, спр. 4. — Арк. 1–5.

¹⁰⁴Иер. Ф-л. Из воспоминаний отшельника К-ской пустыни // КС. — 1887. — № 12. — С. 718–719.

¹⁰⁵Ластовський В. В. Православна церква у суспільно-політичному житті України XVIII ст... — С. 61–62.

¹⁰⁶Див., наприклад, підбірку: Памятники православия... — Т. 1. — Ч. 1. — К., 1905.

¹⁰⁷ЦДІАК України. — Ф. 1268, оп. 2, спр. 10. — Арк. 1 зв.

долею вірогідності може призвести до створення в уяві дослідника картини релігійних переслідувань. А відтак, використання матеріалів різного походження виглядає необхідною умовою розробки теми.

Я цілком свідомий, що розвідка хибує на певну вузькість залученої джерельної бази, недостатнє розкриття окремих тверджень, обмежене коло поставлених питань тощо. Тож хотілося б ще раз підкреслити авторові наміри, які насамперед полягали у **постановці** проблеми.

Дослідження окреслених вище питань вимагає не однієї спеціальної моно-

графії. Наразі варто наголосити на неоднозначності та складності міжконфесійних відносин на українських та білоруських землях Речі Посполитої у XVIII ст. і потребі переглянути пануючі в історіографії застарілі та зашорені погляди, вивчення причин появи та тривання яких теж вже давно на часі. Такі студії будуть ефективними лише тоді, коли проводитимуться на мікрорівні (протопопія, архімандрія тощо), а отже, зможуть показати всі нюанси та підкріпитися статистичними даними.