

Ігор Сковчиляс

## БІЛЯ ДЖЕРЕЛ УНІЙНОГО ТРИУМФАЛІЗМУ: РЕЛІГІЙНА ПРОГРАМА ХОЛМСЬКОЇ ЄПАРХІЇ ЯК *SLAVIA UNITA* (друга половина XVII ст.)\*

Холмська єпархія слов'янсько-візантійського обряду від початку свого заснування (близько 1236 р.) і до кінця XVIII ст. була інтегральною частиною Київської митрополії та носієм східнохристиянського етосу<sup>1</sup>, розвиваючись спершу в межах Галицько-Волинського князівства, а згодом – Белзького та Руського воєводств Корони Польської<sup>2</sup>. Це православне (з 1596 р. – також унійне) владцтво було місцем зустрічі, конфронтації та взаємопроникнення двох культурних моделей – *Slavia Latina* та *Slavia Orthodoxa*, що домінували в Речі Посполитій упродовж століть і визначали її цивілізаційне обличчя. На відміну від земель, які перебували у сфері впливу Росії, та грецько-візантійського світу мусульманської Порти, у руських землях Корони Польської та Великого князівства Литовського<sup>3</sup> з XVII ст. “культуру пограниччя” творила також третя складова – *Slavia Unita*. Інкультурація цього феномену в строкату поліетнічну й мультиконфесійну мозаїку Речі Посполитої спричинила появу низки місцевих феноменів, закорінених у християнстві.

Зустріч трьох еклезіяльних деномінацій – латинської, православної та унійної – в одній географічній і хронологічній площині надавала нового виміру взаємодії

\* В основу статті покладено матеріали єпархіяльних соборів духовенства Холмсько-Белзького унійного владцтва 1619–1688 рр., опубліковані й прокоментовані автором у праці: I. Skoczyła. *Sobory eparchii chełmskiej XVII wieku. Program religijny Slavia Unita w Rzeczypospolitej*. Lublin, 2007. Там само можна знайти й відповідні покликання на джерела.

<sup>1</sup> Під концептом “східнохристиянський етос” у даній статті розуміємо систему вартостей, а також щоденні соціокультурні й релігійні практики й церковно-історичну пам’ять русинів (сучасних українців і білорусів), що сформувалися під впливом запровадженого у Київській Русі християнства, котре поширилося тут за еклезіяльною моделлю Царгородського патріархату та згідно з політичними й культурними взірцями Візантії й, почасти, Болгарії.

<sup>2</sup> Формування території єпархії, розвиток її організаційних структур та юрисдикційний статус висвітлені в працях: В. М. Площанский. *Прошлое Холмской Руси по архивным документам XV–XVIII в. и другим источникам*. Вильна, 1899–1901. Т. 1-2; А. Gil. *Chełmskie diecezje obrządku wschodniego. Zagadnienia organizacji terytorialnej w XVII i XVIII wieku // Polska–Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa* / Pod red. S. Stępnia. Przemyśl, 2000. Т. 5: *Miejsce i rola kościoła greckokatolickiego w kościele powszechnym*. S. 29-60; Ejust. *Prawosławna eparchia chełmska do 1596 roku*. Lublin–Chełm, 1999; W. Kołbuk. *Kościół wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 roku. Struktury administracyjne*. Lublin, 1998. S. 297-311.

<sup>3</sup> Див. останню синтезу про “багатоликий світ” Польсько-Литовської держави нового часу: А. S. Kamiński. *Historia Rzeczypospolitej wielu narodów 1505–1795*. Lublin, 2002.

культури руського (українсько-білоруського) Сходу і польського Заходу, зближуючи різні “цивілізаційні кола” та породжуючи нові регіональні ідентичності. Їхня тотожність будувалася не лише на утвердженні “свого” в замкнутому культурному гето, але й на творчому засвоєнні “чужого”, що забезпечувало можливості для “пристосування без асиміляції”. Помітну роль у цьому цивілізаційному полі відіграла Церква, комунікативна та символічна функції якої особливо виразно простежуються на Холмщині<sup>4</sup>, де феномен “творчого напруження” в умовах нелегкого православно-унійного, латинсько-православного та латинсько-унійного діалогу кінця XVI–XVIII ст. є вельми промовистим<sup>5</sup>. Щодо русинів цю комунікативну роль виконувала Холмська єпархія, а для польської людності – Холмська римокатолицька дієцезія, фундована в середині XIV ст.

Еклезіяльні зміни на зламі XVI–XVII ст. мали вирішальний вплив на формування нової культурної ситуації в регіоні. Уніяти, як домінуюча спільнота Холмщини, в складних, а почасти і драматичних політичних, релігійних і суспільних обставинах спромоглися запропонувати нову формулу “сучасності” та “католицькості” Русі<sup>6</sup>. Модерні виклики змусили русинів-католиків “писати” нову релігійну програму київського християнства<sup>7</sup> не тільки у системі “кодів” польської латинської культури, але й згідно із взірцями, запозиченими (здебільшого через вихованців папських колегій – майбутніх єрархів і ченців-василіян) безпосередньо від Риму, з яким уніяти налагодили досить жваві стосунки на різних інституційних рівнях<sup>8</sup>. Глибину змін, які заторкнули русинів, а також ефективність у конструюванні ранньомодерної католицької тотожності уніятів визначали специфічно внутрішньоцерковні

<sup>4</sup> У даній статті терміном “Холмщина” позначаємо територію Холмсько-Белзької єпархії в її тогочасних межах.

<sup>5</sup> Я. Ісаєвич. Основи релігійного життя і культури на Україні (до кінця XVIII ст.) // *Belarus, Lithuania, Poland, Ukraine. The Foundations of Historical and Cultural Traditions in East Central Europe. International Conference, Rome, 28 April – 6 May 1990* / Ed. J. Kłoczowski. Lublin; Rome, 1994. Рр. 155-174. Див. також останню спробу синтези: *Історія української культури: У 5-ти т.* Київ, 2001. Т. 2: Українська культура XIII – першої половини XVII століть. С. 505-564; Київ, 2003. Т. 3: Українська культура другої половини XVII–XVIII століть.

<sup>6</sup> Особливості розвитку Київської унійної митрополії в перше століття після Берестейської унії розкрито в панорамному огляді: S. Senyk. *The Ukrainian Church in the Seventeenth Century* // *Analecta Ordinis S. Basilii Magni* (далі – *AOSBM*). Romae, 1996. № 15 (1-4). Р. 339-374 (український переклад: С. Сенік. Українська Церква в XVII столітті // *Ковчег. Збірник статей з церковної історії*. Львів, 1993. Т. 1. С. 23-66).

<sup>7</sup> Термін “київське християнство” використано нами з практичних міркувань. По-перше, він окреслює територіальні рамки (первісну Руську Церкву княжого періоду, а пізніше – українсько-білоруську Київську митрополію в межах Польсько-Литовської держави) функціонування руського “суперетносу” в середньовіччя і ранній новий час; по-друге, характеризує його релігійну культуру, визначальний вплив на яку мали східна Літургія та слов’янсько-візантійський обряд; їхні кодифіковані взірці централізовано утверджувалися із Києва – духовного й політичного центру “Святої Русі” – в усіх руських єпархіях і землях навіть після того, як Київська держава припинила своє існування, а колись єдина Київська митрополія стала для східних слов’ян радше еклезіяльним символом, аніж життєвою реальністю.

<sup>8</sup> У широкому аспекті про ці стосунки див.: T. Śliwa. *Stosunek Stolicy Apostolskiej do Kościoła Unickiego w XVI–XVIII w.* // *Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze* (далі – *KZU*). 1995. Т. 3-4. S. 59-77.

механізми (передовсім ідеться про інститут генеральних візитацій, провінційних та єпархіяльних соборів, крилосів (капітул)), які уможливили рецепцію цих культурних та еклезіяльних “кодів” на місцевому ґрунті. Такі інститути, за допомогою яких відбувалася індоктринація на регіональному рівні Берестейської реформи<sup>9</sup>, давали русинам змогу “писати” свою культурну, релігійну і навіть суспільну програму, відповідно до конкретних еклезіяльних реалій Холмської єпархії, що перебувала у єдності з Римом.

### Релігійна програма холмських уніятів

Упродовж XVII ст. унійна єпархія Холмського владцтва певною мірою зосереджувалася на формуванні нової релігійної програми унії, яка включала розгляд літургійних і сакраментальних практик, інституційну модернізацію кліру, дисциплінування вірних та завершення християнізації руської спільноти, реформу церковної адміністрації та органів єпархіяльного управління, врегулювання міжобрядових стосунків та політичну легітимацію. Метою цієї програми було конструювання нової унійної тотожності, розв’язання проблеми єдності руської культури, усвідомлення своєї католицькості та пристосування регіональної специфіки Холмщини до дискурсу київського унійного універсалізму. Особлива увага зверталася на обряд, який у ранньомодерну добу був не лише зовнішнім відображенням богослов’я Церкви, але й національним і політичним символом. Зростання релігійної нетерпимості в посттридентський період та після Берестейської унії спонукало релігійні спільноти ретельніше дбати про свою еклезіяльну цілісність<sup>10</sup>. Це пояснює той факт, чому Холмська єпархія звертала так багато уваги на літургійні та сакраментальні практики, адже для уніятів, як і для православних, Літургія була “найбільш натхненною формою людського самовираження”<sup>11</sup>. Натомість зосередженість тогочасної духовної еліти на проблемах уніфікації Святих Тайн зумовлювалася тогочасною релігійною полемікою, що поставила під сумнів важність Тайн русинів і навіть передбачала перехрещення православних. Римські декрети у кращому разі толерували сакраментальні практики уніятів та очікували їхнього “справжнього” навернення до латинства<sup>12</sup>, тому єпископи змушені були наголошувати на уніфікації Святих Тайн. Безпосередньо стосується сакраментології проблема симонійних практик серед кліру, що, як здається, так і не

<sup>9</sup> Поняття Берестейської унії як реформи Руської Церкви в Речі Посполитій запропонували: Б. Гудзяк. *Криза і реформа. Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії*. Львів, 2000; М. В. Дмитриєв, Б. Н. Флоря, С. Г. Яковенко. *Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и Белоруссии в конце XVI – начале XVII в.* Москва, 1996. Ч. 1: *Брестская уния 1596 г. Исторические причины*; М. В. Дмитриєв. *Между Римом и Царьградом. Генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг.* Москва, 2003.

<sup>10</sup> П. Галадза. Літургійне питання і розвиток богослужень напередодні Берестейської унії аж до кінця XVII століття // *Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті. Матеріали Четвертих “Берестейських читань”*. Львів, Луцьк, Київ, 2–6 жовтня 1995 р. Львів, 1997. С. 1.

<sup>11</sup> Про співвідношення між етнічним і конфесійним у формуванні нації ідеться у: J. Półciwiartek. *Nacje i religie na pograniczu etnicznym polsko-ukraińskim czasów nowożytnych. Próba bilansu // Sąsiedztwo. Osadnictwo na pograniczu etnicznym polsko-ukraińskim w czasach nowożytnych*. Rzeszów, 1997. S. 33-53.

<sup>12</sup> Про літургійну складову дискусії між православними, уніятами та латинниками див.: P. Nowakowski. *Problematyka liturgiczna w międzywyznaniowej polemice po Unii Brzeskiej (1596–1720)*. Kraków, 2004. S. 109-167, 205-225.

були викорінені в Холмській єпархії, попри всі зусилля унійної єпархії та постанови Кобринського собору<sup>13</sup>.

Третій блок проблем, які доводилося розв'язувати Холмській єпархії, стосувався духовенства<sup>14</sup>, – його освіти, матеріального становища, соціального статусу та душпастирства. Навіть через сто років після проголошення Берестейської унії в руській еклезіяльній традиції священника і надалі вважали насамперед літургісантом, – духовною особою, що очолювала локальну спільноту вірних під час Євхаристії. Холмські владика усвідомлювали, що утвердження унії та плекання нової католицької ідентичності Руської Церкви безпосередньо залежать від культурного та богословського рівня кліру. Його підвищення було одним із програмних завдань Берестейської реформи, однак наприкінці XVII ст. проблема й надалі залишалася актуальною<sup>15</sup>. Головна надія покладалася на заснування шкіл, і в цьому Холмська єпархія подавала приклад усій Київській митрополії. У 1639 р. для вишколу парафіяльного кліру Методій (Терлецький) заснував при катедральній церкві у Холмі василіянську гімназію, а 1759 р. фундовано єпархіяльну семінарію<sup>16</sup>. У Холмській єпархії, окрім вищих студій, запропонували систему богословської підготовки кліриків безпосередньо перед рукоположенням. Зокрема, крім традиційного кількатижневого вишколу при кафедрі, від аколітів вимагали відбути навчання у свого протопопа (намісника, декана).

Потреба підвищення суспільного та матеріального рівня духовенства змусила холмську єпархію проникливіше розглядати широку гамму пов'язаних із цим проблем<sup>17</sup>. У довгих настановах єпархіяльних соборів священникам щодо їхньої публічної постави, зовнішнього вигляду і навіть у намаганні регламентувати одяг кліриків прослідковується бажання наблизити унійний клір до світу польської сарматської культури, зробити його “впізнаваним” у суспільстві з виразно становою структурою.

<sup>13</sup> Аналіз постанов Кобринського собору 1626 р. про духовенство можна знайти у статті: С. Сенік. Берестейська унія і світське духовенство: наслідки унії у перших десятиліттях // *Берестейська унія та внутрішнє життя...* С. 58-60. Див. також пастирський лист перемишльського владика Інокентія (Винницького) від 12 квітня 1684 р. в справі оплат за духовні послуги: *Ustawy rządu duchownego i inne piśma biskupa Innocentego Winnickiego / Do druku przygot. W. Pilipowicz. Przemyśl, 1998. S. 94-97.*

<sup>14</sup> Див. огляд стану парафіяльного кліру в Руській Церкві в поберестейський період: L. Bieńkowski. *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce // Kościół w Polsce. Kraków, 1969. T. 2: Wieki XVI–XVIII. S. 951-964.*

<sup>15</sup> С. Сенік. Берестейська унія і світське духовенство... С. 55-58.

<sup>16</sup> J. Kania. *Unickie seminarium diecezjalne w Chełmie w latach 1759–1833. Lublin, 1993; A. Winiarz. Greckokatolickie gimnazjum bazylikańskie w Chełmie (1639–1769) // Rocznik Chełmski. 1995. T. 1. S. 31-39; В. М. Площанский. *Прошлое Холмской Руси...* Т. 2. С. 44-51. Див. також розгляд проблеми в ширшому контексті: L. Bieńkowski. *Kultura intelektualna w kręgu Kościoła Wschodniego w XVII–XVIII wieku // Dzieje Lubelszczyzny. Warszawa, 1989. T. 6: Między Wschodem i Zachodem. S. 114, 116; Ejusd. Organizacja Kościoła wschodniego... S. 964-983; S. Senyk. Methodius Terlec'kyj – Bishop of Cholm // *AOSBM. Romae, 1985. Vol. 18. P. 357-360; Ejusd. The Education of the Secular Clergy in the Ruthenian Church before the Nineteenth Century // Orientalia Christiana Periodica. 1987. Vol. 53. P. 387-416.***

<sup>17</sup> Про матеріальне становище холмського духовенства йдеться у: В. М. Площанский. *Прошлое Холмской Руси...* Т. 1. С. 69-70, 243-245, 259-264, 276-278, 283-284.

Інший аспект релігійної програми Холмського владцтва становили душпастирські зусилля щодо дисциплінування вірних<sup>18</sup> та завершення християнізації руської людності регіону. Поверхово досліджена проблема релігійності уніятів та їхніх побожних практик<sup>19</sup> усе ж дає підстави говорити про низький рівень розуміння вірними правд віри та їхню недостатню обізнаність із програмою катехизму. Вочевидь, саме ця обставина змушувала холмську єрархію поновно формулювати душпастирські завдання для кліру. Єрархічні приписи розширювали коло звичних вимог до практикування русинами своєї віри: обов'язкове хрещення та миропомазання, щорічна Великодня сповідь, християнський шлюб, святкування неділі та свят і участь у визначених Церквою богослуженнях. Заторкувалися й інші аспекти “суспільного дисциплінування” вірних, зокрема, святкування неділі як Божого дня. Загальновідомою є критика тогочасним суспільством великої кількості святкових днів через побоювання дезінтеграції шестиденної системи праці. Можливо, вже у XVII ст., з огляду на появу т. зв. “напівсвят”, перед унійною єрархією постала проблема збереження сакрального характеру неділі та свят, хоча для загалу вірних релігійні празники надалі залишалися часом молитви та нагодою для участі в спільних культових практиках і урочистостях. Із суспільним дисциплінуванням унійної спільноти слід пов'язувати спроби реформування братського руху в нових еклезіяльних реаліях Холмської єпархії<sup>20</sup>. Йшлося про те, аби повернути корпоративні об'єднання мирян з виру релігійного та суспільного протистояння кінця XVI – першої половини XVII ст. у звичне русло церковного життя, тобто підпорядкувати їх душпастирським та адміністративним потребам єпархії.

Болючою для Холмської єпархії (розташованої на русько-польському пограниччі) була проблема стосунків із латинниками, що в конкретних обставинах радикалізувалася через домагання римо-католицької єрархії сплати церковної

<sup>18</sup> Теоретичні та практичні аспекти концепції дисциплінування християнської спільноти висвітлено у: W. Schulze. Gerhard Oestreichs Begriff “Sozialdisziplinierung in der frühen Neuzeit” // *Zeitschrift für Historische Forschung*. 1987. № 3. S. 265-302; H. Schilling. Disziplinierung oder “Selbstregulierung der Untertanen”? Ein Plädoyer für die Doppelperspektive von Makro- und Mikrohistorie bei der Erforschung der frühmodernen Kirchengeschichte // *Historische Zeitschrift*. 1997. № 264(3). S. 675-691; H. R. Schmidt. Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierung // *Historische Zeitschrift*. 1997. № 265(3). S. 639-682.

<sup>19</sup> Численні приклади, що демонструють рівень побожності холмських уніятів, наводяться у: L. Bienkowski. Organizacja Kościoła wschodniego... S. 983-996.

<sup>20</sup> Різні напрямки діяльності церковних братств загалом і в Холмській єпархії зокрема розглядають: Я. Д. Ісаєвич. *Братства та їх роль у розвитку української культури XVI–XVIII ст.* Київ, 1972; Його ж. Документи до історії боротьби міських братств проти національно-релігійного гніту в першій половині XVII ст. // *Середні віки на Україні*. Київ, 1971. Т. 1. С. 208-213 (тут, між іншим, ідеться про Холмське православне братство); Його ж. *Джерела з історії української культури доби феодалізму XVI–XVIII ст.* Київ, 1972; L. Bienkowski. Organizacja Kościoła wschodniego... S. 828-837; Ia. D. Isaievych. Between Eastern Tradition and Influences from the West: Confraternities in Early Modern Ukraine and Byelorussia // *Ricerche slavistiche*. Vol. 37. 1990. P. 269-293 (інша версія цієї ж статті: Ejud. Confraternities of Laymen in Early Modern Ukraine and Belarus // *Belarus, Lithuania, Poland, Ukraine...* P. 175-198); Ejud. *Voluntary Brotherhood. Confraternities of Laymen in Early Modern Ukraine*. Edmonton; Toronto, 2006; A. Mironowicz. *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*. Białystok, 2003.

десятини<sup>21</sup>. У практикуванні Римською Церквою Речі Посполитої “культурного імперіялізму” щодо русинів-католиків доходило до відвертих звинувачень у ересі та зневажання їхніх обрядів з метою уніфікації релігійних практик уніятів за латинськими взірцями<sup>22</sup>. Ці закиди можна пояснити специфікою тогочасного західного богослов'я, яке в руських обрядах вбачало перепону до збереження інтегральності католицької віри та єдності зі Святішим Отцем. Водночас вони дають підстави стверджувати, що, незважаючи на тривалий культурний діалог, спільні співпережиття та багатовіковий досвід сусідства<sup>23</sup>, польська та руська етноконфесійні спільноти регіону все ж розвивалися відокремлено, у своєрідних соціумах-гетто, хоча це і не був ізоляціонізм у сучасному розумінні цього слова, адже треба взяти до уваги й тривалі взаємовпливи та контакти на буденному рівні<sup>24</sup>.

Проблема міжобрядових взаємин стосувалася не лише польської єпархії, в середовищі якої впродовж нового часу домінували уявлення про вищість латинства; вона зумовлювалася й душпастирськими реаліями, з якими стикалися на парафіяльному рівні священники обидвох обрядів. Унійна Церква у Холмській та Белзькій землях була організаційно значно розвинутішою, ніж Римо-Католицька. Тому дуже часто латинники зверталися до руських парохів за духовними послугами. Здебільшого йшлося про хрещення та вінчання, на що гостро реагувало польське духовенство.

Досвід Холмської єпархії засвідчує не тільки помітне напруження у стосунках між уніятами та латинниками в регіоні, але й глибоку закоріненість Руської Церкви в польську культуру і політичне життя Речі Посполитої. Етнічна та релігійна тотожність русинів-уніятів у той час, амбівалентна за характером<sup>25</sup>, все ж включала регіональний патріотизм та визнання Польсько-Литовської держави як Великої Батьківщини, в яку входила й Мала Вітчизна – Русь, або ж, у вужчому значенні – *Slavia Unita*. Підтвердженням цих тенденцій є той факт, що впродовж військової кампанії 1651 р. знаменита ікона Холмської Богородиці перебувала у таборі короля Яна Казимира й стала інтегральною частиною шляхетської мілітарної побожності, а в битві під Берестечком Яків (Суша) благословляв нею на бій з козаками польське військо<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> В. М. Площанский. *Прошлое Холмской Руси...* Т. 1. С. 70-71.

<sup>22</sup> Л. Д. Гуцуляк. *Божественна літургія Йоана Золотоустого в Київській митрополії після унії з Римом (період 1596–1839)*. Львів, 2003. С. 50, 57, 180, 300; А. Kossowski. Blaski i cienie unii kościelnej w Polsce w XVII–XVIII w. w świetle źródeł archiwalnych // *Księga pamiątkowa ku czci Jego Eksceleńcji x. biskupa Mariana Leona Fulmana*. Lublin, 1939. Cz. 3: Wydział nauk humanistycznych. S. 76; S. Senyk. Methodius Terlec'kyj... Pp. 364-365.

<sup>23</sup> S. Litak. Kościół unicki obrządku greckiego na styku dwóch kultur w XVI–XVIII wieku // *Belarus, Lithuania, Poland, Ukraine...* Pp. 262-268.

<sup>24</sup> Я. Ісаєвич. Основи релігійного життя і культури на Україні (до кінця XVIII ст.) // *Belarus, Lithuania, Poland, Ukraine...* P. 164.

<sup>25</sup> В. М. Площанский. *Прошлое Холмской Руси...* Т. 2. С. 56-57; А. Kossowski. Blaski i cienie unii kościelnej... S. 94.

<sup>26</sup> В. М. Площанский. *Прошлое Холмской Руси...* Т. 2. С. 64-65; А. Gil. Geneza nowożytnego kultu Matki Boskiej Chełmskiej // *Волинська ікона: дослідження та реставрація. Науковий збірник. Матеріали Х міжнародної наукової конференції, м. Луцьк, 17–19 вересня 2003 року*. Луцьк, 2003. Вип. 10. С. 109.

### Між “руською старовиною” та “латинськими новинами”

Зміни, що впроваджувалися в культурі уніятів, були покликані знайти рівновагу між католицьким “обличчям” Київської митрополії та її слов’янсько-візантійською спадщиною. Це давало змогу Унійній Церкві залишатися, з одного боку, частиною українсько-білоруської Русі, а з іншого – усвідомлювати свою приналежність до вселенського християнства. За владцтва Якова (Суші) Холмська єпархія ще зосереджувалася на збереженні свого східного обряду в “чистому” вигляді та кодифікації власних культурних надбань. Недарма саме це владцтво сучасники виокремлювали як єдиний регіон Київської унійної митрополії, де “за того старця [Якова Суші] панує грецький обряд [і де] всюди зберігаєть ся еще старина”<sup>27</sup>. Можливо, нав’язування до руської давнини і стійка оборона власного обряду холмськими владиками пояснюється їхнім соціальним походженням. Принаймні два з них – Атанасій (Пакоста) та Яків (Суша) – належали до міщанського середовища, котре, як відомо, було глибоко закорінене в руську культуру, і для якого захист національної самобутності русинів мав першорядне значення. Ці та інші обставини спричинилися до того, що в Холмській єпархії унія сприймалася багатьма як національна релігія русинів, інституційна основа “руської старовини”<sup>28</sup>. Унікальні свідчення про кристалізацію на території Холмської єпархії самосвідомості, закоріненої в традиції Галицької Русі часів князя Данила, містять заяви сокальських міщан 1637 р., які досить виразно ідентифікували себе з рештою Русі в межах Польсько-Литовської держави. Виглядає на те, що в їхньому середовищі тривалий час функціонували історичні міти про “руського короля” та козаків, котрі визволять їх з-під влади польського монарха<sup>29</sup>. Нав’язування до “руської старовини” простежується у свідченнях владика Методія (Терлецького), який у 1630-х рр. уважав за необхідне дорікати митрополитові Могилі за те, що той під час відновлення Святої Софії в Києві “викопував могили монархів руських”<sup>30</sup>. Собори Холмської єпархії 1680-х рр. неспроста наголошували на “згоді народу нашого російського”, маючи на увазі всю українсько-білоруську спільноту Речи Посполитої<sup>31</sup>.

Зовнішньою маніфестацією східнохристиянської ідентичності Холмської єпархії було використання сакральної церковнослов’янської мови щонайменше до кінця XVII – початку XVIII ст. Так само руська мова залишалася основною роз-

<sup>27</sup> Див. також позитивні відгуки про Сушу як такого, що дотримується “старовини” і “зовсім противний латинському обрядови”: В. Щурат. *В обороні Потієвої Унії. Письмо о. Петра Камінського Ч. С. В. В., авдітора гр. кат. митрополії 1685 р.* Львів, 1929. С. 39-40, 59, 72, 88.

<sup>28</sup> Київську з’єднану митрополію та її вірних у Вічному місті трактували як “Церкву рутенів”, “рутенську католицьку релігію”, “руський народ”, “руський або рутенський народ”.

<sup>29</sup> В. Александрович. Сокальський відгук на поразку повстання 1637 р. (Причинок до історії української національної самосвідомості напередодні Визвольної війни) // *Матеріали засідань Історичної та Археографічної комісії НТШ у Львові (лютий 1992 р. – жовтень 1993 р.)*. Львів, 1994. Вип. 1. С. 79-84. Див. також судові свідчення про допомогу козакам холмських міщан: В. М. Площанский. *Прошлое Холмской Руси...* Т. 2. С. 41-42.

<sup>30</sup> А. Kossowski. *Blaski i cienie unii kościelnej...* S. 88.

<sup>31</sup> Той самий термін “народ наш російський” Яків (Суша) використовує у своїй “Науці соборовій” 1669 р. (В. Щурат. Два письма еп. Іннок. Винницького... С. 9).

мовною мовою унійної спільноти Белзького воєводства і Холмської землі Руського воєводства і стало функціонувала на всіх еклезіяльних рівнях – від парафіяльного храму до єпископської консисторії. Що важливо, нею послуговувалося парафіяльне духовенство як у публічному житті, так і в родинному колі<sup>32</sup>. Структурний аналіз збережених актів Холмського духовного суду 1684–1703 рр. доводить, що в церковному справочинстві в той час також активно використовувалася ця мова<sup>33</sup>. Водночас беззаперечним є проникнення польської мови в повсякденне життя, церковну адміністрацію і навіть богослуження Унійної Церкви, де вона не лише обслуговувала потреби професійної культури, але й виконувала соціальну функцію та роль *sacrum*-у, що, як стверджує Ярослав Ісаєвич, “було лише одним з виявів зміни коду культури”<sup>34</sup>. Цей процес мовної полонізації хоча й був дуже складним явищем, однак безпосередньо впливав на звуження сфери застосування сакральної церковнослов’янської й руської “простої” мов та їх поступове обмеження обрядовою сферою<sup>35</sup>.

Іншим джерелом, котре, поряд з поняттям про “руську старовину”, живило унійну тотожність Холмської єпархії, були латинські “новини”, що запроваджувалися на різних еклезіяльних рівнях. Можемо припустити, що окциденталізація Київської митрополії, попри доречний у даному випадку скепсис, була свідомо організована духовними елітами як знаряддя комунікації й частина ширшої стратегії “влиття” латинських “новин” у руський контекст. Цей культурний код об’єднував релігійну спільноту Холмської Русі й водночас відкривав нові можливості для діалогу уніятів із західними латинськими спільнотами. Поява “новин” у Холмській єпархії зумовлювалася не тільки потребою кодифікації досвіду існування в єдності з Апостольською столицею та натиском латинників, але й тогочасним історичним розвитком християнської культури. Слід визнати, що в реаліях Київської унійної митрополії XVII ст. окремі єпископії могли інституційно реалізувати свою релігійну програму, опираючись головню на тріумфуючий Рим.

Таким чином, латинські “новини” у Холмській єпархії виконували подвійну роль: 1) були своєрідним захисним “муром” від культурної асиміляції та втрати своєї ідентичності в польському цивілізаційному просторі; 2) їх використовували для зовнішньої маніфестації католицькості і єдності віри з Римською Церквою. Отже, “новинами” досить успішно послуговувалися з метою інституалізації ранньомодерної унійної тотожності русинів, а самі уніяти аж ніяк не були лише пасивними споживачами і ретрансляторами католицького посттридентського богослов’я. Як свідчить соборове єпархіальне законодавство, католики-русини виявилися спроможними здійснювати модернізацію своєї Церкви, спираючись на власну *тотожність*. Натомість схильність уніятів до латинських запозичень були “зумовлені контекстом богословського і духовного занепаду Руської

<sup>32</sup> Цікаві приклади послуговування руською мовою в публічному житті унійного кліру наводяться у: В. М. Площанский. *Прошлое Холмской Руси...* Т. 2. С. 94-95.

<sup>33</sup> Зміст книги описано у виданні: *Chelmski Konsystorz Greckokatolicki [1525] 1596–1875 [1905]: inwentarz analityczny archiwum / Oprac. M. Trojanowska. Warszawa, 2003. S. 37.*

<sup>34</sup> Див. його міркування з цього приводу: Я. Ісаєвич. Основи релігійного життя і культури на Україні (до кінця XVIII ст.) // *Belarus, Lithuania, Poland, Ukraine...* Рр. 169-171.

<sup>35</sup> A. Naumow. Przemiany w ruskiej kulturze unitów // *KZU*. 1997. Т. 5-6. S. 145.



Церкви”, еліта якої не могла “відповідно оцінити значення багатьох елементів свого візантійського богослов’я”<sup>36</sup>. Тому Унійна Церква, відповідаючи на тогочасні культурні й інтелектуальні виклики, була змушена переважно послуговуватися чужими категоріями та критеріями.

Загалом нововведення мали на меті виробити нову конфесійну емблематику уніятів, для яких нав’язування до єдності з православними на кінець XVII ст. уже, вочевидь, не було таким важливим, як у перші десятиліття після Берестейської унії. І все ж у той час “новини” не мали відвертого латинізуючого спрямування, головно через очікування тогочасної унійної єрархії переходу під зверхність Римської Апостольської столиці чотирьох українських єпархій у Речі Посполитій – Київської (терени Брацлавського й Київського воєводств), Луцької, Львівської та Перемишльської. Це змушувало уніятів ще зважати на позицію православних і не закривати для них дороги до *Slavia Unita*, тому, наприклад, у соборовому законодавстві Холмського владництва другої половини XVII ст. відсутні навіть натяки на антиправославну риторіку.

Римська модель еклезіології Східної Церкви як “пропозиція”, котра надійшла київському християнству від Заходу, передбачала не лише засвоєння цієї традиції, але й її заперечення, що викликало “творчу напругу” між “модерністю” і “традицією”<sup>37</sup> в різних релігійних і секулярних середовищах русинів. Розгляд проблематики з такої перспективи дає можливість постулювати тезу про існування в українсько-білоруських землях Речі Посполитої явища “запізнілої модернізації” (“осучаснення”, “озахіднення”), характерною ознакою якої була повільна абсорбація латинської традиції як комунікативного засобу діалогу з католицькою Європою. Послугуючись цим еклезіальним символом, можна було в зручний момент декларувати свою “сучасність”, “нормальність” і “католицькість”, тобто бути “впізнаваним” і для Риму, і для сарматської Польщі. Унікальним артефактом інституціалізації нової релігійної програми унії, сформованої на місцевому ґрунті, був культ ікони Холмської Богородиці – видатної пам’ятки давнього руського іконопису, що стала відомою в перші десятиліття XVII ст.<sup>38</sup> Культ ікони ідеально пасував до нової католицької тотожності Холмської Русі, адже він уособлював її киевохристиянську традицію і наявність “своєї” історичної пам’яті; політичну відданість Речі Посполитій за одночасного відкинення козацького проекту України-Русі; регіоналізм Унійної Церкви й елітарний характер її релігійного культу.

<sup>36</sup> П. Галадза. Літургичне питання і розвиток богослужень... С. 1.

<sup>37</sup> Про поняття старовини в середньовічному суспільстві див.: М. Кром. “Старина” как категория средневекового менталитета (по материалам Великого княжества Литовского XIV – начала XVII вв.) // *Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей*. Київ, 1994. Т. 3. С. 68-85.

<sup>38</sup> Мистецьку вартість ікони Холмської Богоматері, а також генезу та еволюцію цього культу в Холмській єпархії простежують: В. Александрович. *Холмська ікона Богородиці*. Львів, 2001; А. Gil. *Geneza nowożytnego kultu Matki Boskiej Chełmskiej // Волинська ікона: дослідження та реставрація*. Луцьк, 2003. Вип. 10: Матеріали X міжнародної наукової конференції, м. Луцьк, 17–19 вересня 2003 р. С. 106-112 (там само бібліографія проблеми).

Еклезіяльний розвиток Холмської єпархії у XVII ст. доводить, що тогочасна місцева церковна еліта ще не ототожнювала католицизм з латинством і всіляко опонувала тенденціям перетворити Русь Унійну в регіональний варіант культури Речі Посполитої. Водночас в її середовищі зростало переконання в тому, що Унійна Церква повинна бути більш католицькою. Однак, нова еклезіяльна (літургійна й обрядова) тотожність передбачала передовсім засвоєння релігійного досвіду Заходу, й лише фрагментарно – Слов'янського Сходу, втім і Київської православної митрополії могилянської доби.

Зазвичай дослідники, критично оцінюючи ті зміни, що сталися в культурі уніятів упродовж XVII ст., наголошують на проникненні до киевохристиянського етосу елементів західної культури, через що виник поділ руської (українсько-білоруської) спільноти на її унійний і православний сегменти. Насправді ж ті явища, котрі А. Наумов називає “папославізмом” (акцептація уніятами римської візії Церкви, яка не узгоджувалася з її східною сакраментальною концепцією; зведення вірності Польсько-Литовській державі до відданості Апостольській столиці) та “роздертям руської православної культури”<sup>39</sup>, були характерними передовсім для “високого”, елітарного дискурсу, а не для “парафіяльної цивілізації”. Помітні зміни в руському християнському світі на рівні еліт, ідеологій і церковних юрисдикцій (коли остаточно зазнали поразки плани єдиного Київського патріархату) стали конфесійно неминучими лише після Люблінського колоквіуму 1680 р., а політично – після укладення “Вічного миру” 1686 р. між Річчю Посполитою та Московщиною<sup>40</sup>. На межі XVII–XVIII ст. поглиблення релігійних відмінностей між русинами, домінування на Заході сотеріологічного ексклюзивізму та римської інституційної еклезіології навернення утруднили співучасть православних та уніятів у святих чинностях (“*communicatio in sacris*”). Цей розрив інституційовано декретом Конгрегації поширення віри 1729 р. про заборону уніятам підтримувати будь-яке сопричастя з православними<sup>41</sup>. Щоб зрозуміти витоки таких переконань, слід пам'ятати, що період після Тридентського собору був на Заході епохою конфесіоналізму, котра творила конкурентну модель розвитку богослов'я. Ці тенденції на руському ґрунті після Хмельниччини спричинили внутрішню консолідацію окремих християнських спільнот, дедалі помітнішу ізоляцію різних еклезіяльних юрисдикцій та, в підсумку, формування закритого, конфесійного характеру віри. Однак сумнівно те, чи серед русинів Холмської єпархії набула популярності конфесійна формула Риму “*extra Ecclesiam nulla salus*”.

З іншого боку, розгляд релігійного життя русинів у парадигмах “довгого тривання” та “історії, баченої знизу”, відкриває перспективи студіювання теми в категоріях єдності киевохристиянської культури Речі Посполитої, для якої впродовж XVII ст. (принаймні на парафіяльному рівні) було характерним явище “роз-

<sup>39</sup> A. Naumow. *Przemiany w ruskiej kulturze unitów...* S. 141-146.

<sup>40</sup> Ці зміни дуже добре усвідомлювали носії традиційної руської католицької ідентичності; див.: В. Щурат. *В обороні Помієвої Унії...* С. 36-37.

<sup>41</sup> W. Hryniewicz. *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej.* Opole, 1995. S. 36-37, 41, 52-66.

митих” конфесійних бар’єрів і пошанування у своїх щоденних практиках “не своїх” церковних символів.

**До генези нової “віднайденої” тотожності Холмської Русі  
(замість підсумків)**

У XVII–XVIII ст. холмська єрархія досить успішно конструювала нову унійну ідентичність її, у ширшому розумінні, нову релігійну програму з’єднаної з Римом Київської митрополії. Вона передбачала збереження “руської старовини”, отождоження з католицьким християнством через обережне впровадження в церковну практику латинської емблематики (“новин”) та ширшу уніфікацію етосу “руської нації”. Метою цієї програми було відновлення етноконфесійної монолітності Холмської Русі, втраченої після 1596 р. Однак питання про те, чи до кінця XVII ст. місцевій руській еліті вдалося досягти релігійної уніфікації, й досі залишається відкритим<sup>42</sup>. Неодноразові заклики Якова (Суші) до духовенства про “особливі молитви за єдність святу, за розмноження нашого богослуження” віддзеркалюють не тільки унійні очікування руської католицької єрархії, але й внутрішні поділи в Холмському владичстві, котре на той час все ще не пододало внутрішнього розколу, і де продовжували існувати православні спільноти<sup>43</sup>.

Власне у цьому контексті слід взяти до уваги ту обставину, що після козацьких спустошень унійних храмів і переслідувань руського католицького духовенства уніяти (принаймні клір) усе рідше ідентифікували себе з Руссю Православною, окреслюючи період перебування Війська Запорізького на Холмщині як “Туганпіса Cosacorum pro Sanctae Unione” та звинувачуючи православну єрархію в тому, що вона “на владичтво Холмське з козацтвом здійснила наїзд і його взяла згвалтом”<sup>44</sup>. Очевидно, саме після Хмельниччини уніяти почали систематичніше дбати про свою релігійну символіку, щоб підкреслити окремішність від “благочестя”. Доказом цього є встановлення василіянським протоархімандритом Пахомієм (Огілевичем) празника Непорочного зачаття Пресвятої Богородиці як вдячності за опіку Діви Марії над Руською Церквою в період козацько-польської війни<sup>45</sup>.

Недостатня опрацьованість проблеми творення ранньомодерної руської тотожності<sup>46</sup> дає можливість лише припустити, що з 80–90-х рр. XVII ст. бере

<sup>42</sup> Примітно, що навіть у 1680 р. Яків (Суша) ще позивав до суду холмських міщан за “образу унії” (В. М. Площанский. *Прошлое Холмской Руси...* Т. 2. С. 69-70).

<sup>43</sup> Наприклад, Замойське братство прийняло унію лише 1699 р. (А. Будилович. *Русская православная старина в Замосте*. Варшава, 1885).

<sup>44</sup> A. Gil. *Prawosławna eparchia chełmska...* S. 95; A. Kossowski. *Blaski i cienie unii kościelnej...* S. 88.

<sup>45</sup> П. Галадза. Літургичне питання і розвиток богослужень... С. 15.

<sup>46</sup> Див. про це докладніше: М. Дмитриев. “Ваша” и “наша” Русь. Сторонники унии перед проблемой этноконфессионального самоопределения в конце XVI – начале XVII вв. // *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність*. Львів, 1998. Вип. 5. С. 231-244; Г. Саганович. Берестейська унія та проблеми національної самосвідомості білорусів у XVII ст. // *Ментальність, ідентичність і богослов’я в Україні та Білорусі у XVII ст. Матеріали П’ятих “Берестейських читань” (Перемиськ, Львів, Київ, 13–19 травня 1996)*. Львів, 2008

початок унійний тріумфалізм<sup>47</sup>, який виріс на місцевому ґрунті й акцептував релігійну та етнічну єдність Холмської Русі, однак виключно в дискурсі *Slavia Unita* та поза рамками українсько-білоруської православної культури. Ця нова холмська унійна самосвідомість певною мірою давала можливість протистояти римському централізмові, відмежовувати власну самосвідомість від “чужих”. Особливості еклезіяльного розвитку Холмської єпархії можуть виявитися благодатним ґрунтом для застосування теорії про вирішальний вплив двоконфесійності на розвиток етносу в межах одного територіального простору<sup>48</sup>. Православно-унійні та латинсько-унійні конфлікти впродовж XVII ст. (котрі, припускаємо, в історіографії свідомо гіперболізовані<sup>49</sup>), могли бути тим позитивним чинником, який кристалізував релігійну та етнічну ідентичність з’єднаних з Римом русинів Холмщини і робив їхню самосвідомість однією з найбільш виразних і артикульованих у Київській митрополії<sup>50</sup>. Однак відкритим залишається питання щодо впливу тривалої гомогенності Холмської Русі у XVIII ст. на цілий східнохристиянський етос русинів-українців і, зокрема про те, як цей феномен позначився на динаміці релігійного життя, а також яким чином він змінив “культурний код” руської етноконфесійної спільноти регіону.

---

(у друці); Н. Яковенко. *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст.* Київ, 2002. С. 13-79. На термінологічному аспекті проблеми акцентує увагу: J. Isajewicz. *Rusini a Ukraińcy: dwa etapy rozwoju jednego narodu // Christianitas et cultura Europae. Księga Jubileuszowa Profesora Jerzego Kłoczowskiego.* Lublin, 1998. Cz. 1. S. 443-446.

<sup>47</sup> Дискурс унійного тріумфалізму був зосереджений на акцептації чи відкиненні руського католицького християнства як єдиної еклезіяльної реальності, що формувала соціокультурний простір тогочасної Київської митрополії. Етос унійного тріумфалізму також виступав тим критерієм, згідно з яким визначалося ставлення католиків-русинів до інших етноконфесійних спільнот і суспільних інститутів та, в кінцевому підсумкові, провадило до культурного домінування уніятів у “своєму” соціальному та релігійному просторі Руської Церкви.

<sup>48</sup> За визначенням німецького історика Томаса Ніппердея, конфесійний поділ і релігійне напруження належать до повсякденних і життєдайних факторів, хоча й породжують одну з вирішальних структурних проблем для суспільного консенсусу. (Th. Nipperdey. *Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918.* München, 1988. S. 155-156).

<sup>49</sup> Нові підходи щодо висвітлення українською історіографією релігійного життя русинів у Речі Посполитій нового часу, які передбачають відкинення старих позитивістичних схем і зосередження на тривалих періодах мирного співіснування між уніятами та православними, на регіональному прикладі запропоновано у: М. Довбищенко. Реалії та міфи релігійного протистояння на Волині в кінці XVI – першій половині XVII ст. // *Соціум. Альманах соціальної історії.* Київ, 2003. № 2. С. 57-82; М. Яременко. Міжконфесійні відносини в Україні та Білорусі у XVIII ст. // *Соціум.* 2003. № 3. С. 121-136.

<sup>50</sup> “Арифметикою смерті”, наголошуючи на взаємних переслідуваннях, прикладах словесної полеміки, захоплення храмів тощо, залюбки послуговується більшість дослідників релігійного життя Холмщини. Як правило, вони майже не беруть до уваги взаємовпливів слов’янсько-візантійської та латинської культур у цьому пограничному регіоні, багатовіковий діалог і співпрацю між його різними конфесійними групами на рівні структур повсякденності. Див. вдумливу критику таких національно та релігійно заангажованих підходів у статті: A. Gil. *Historia w służbie idei narodowej. Wydarzenia 1874 roku na Podlasiu w ocenie historiografii polskiej, ukraińskiej i rosyjskiej // Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej.* Lublin, 2004. № 2. S. 72-93.