

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ ІМЕНІ В. І. ВЕРНАДСЬКОГО
ІНСТИТУТ РУКОПИСУ

ВАЛЕНТИНА ЛОСЬ

УНІАТСЬКА ЦЕРКВА НА ПРАВОБЕРЕЖНІЙ УКРАЇНІ

НАПРИКІНЦІ ХVІІІ – ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ ХІХ ст.:

**ОРГАНІЗАЦІЙНА СТРУКТУРА
ТА КУЛЬТУРНО-РЕЛІГІЙНИЙ АСПЕКТ**

КИЇВ 2013

ББК Э377. 109 (4УКР34) – 34
УДК 274. 4 (477.4) “17-18”

Лось В. Е. Уніатська Церква на Правобережній Україні наприкінці XVIII – першій половині XIX ст.: організаційна структура та культурно-релігійний аспект. / В.Е. Лось. Відп. ред. Л.А. Дубровіна. – К., 2013 – 300 с.

Книга присвячена комплексному дослідженню історії Уніатської Церкви на теренах Правобережної України в період її входження до складу Російської імперії. На основі багатого архівного матеріалу розглядається організаційна структура Церкви та її зміни залежно від церковно-релігійних курсів російських імператорів. Значно більше уваги приділено внутрішньому становищу Церкви, зокрема детально аналізується освітня, інтелектуальна та душпастирська діяльність уніатського духовенства.

В окремому розділі розглядається складне питання релігійної культури та народної релігійної свідомості уніатів, що мали значний вплив на формування ідентифікації населення.

Книга розрахована на джерелознавців, істориків, бібліотечних та архівних працівників, а також усіх, хто цікавиться історичним минулим Церкви в Україні.

Рецензенти:

П. Л. Яроцький, д-р філософ. наук

М.В. Довбищенко, д-р іст. наук

Затверджено до друку Вченою радою Національної бібліотеки України
імені В.І. Вернадського, протокол №15 від 14 грудня 2012 р.

©НБУВ, 2013
© Лось В.Е., 2013

ISBN 978-966-02-6771-8



ЗМІСТ

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ	5
ВСТУП	8
РОЗДІЛ 1. Стан наукової розробки та джерельний інструментарій теми дослідження	12
1.1. Історіографія XIX–XXI ст.	12
1.2. Джерельний інструментарій: опубліковані та архівні джерела	29
РОЗДІЛ 2. Становище Уніатської Церкви на Правобережній Україні наприкінці XVIII – першій половині XIX ст.: загальні зауваги	48
2.1. Територіально-адміністративна організація Уніатської Церкви	48
2.2. Церковно-релігійна політика Російської держави наприкінці XVIII – у першій половині XIX ст.	61
2.2.1. Приєднавча акція в контексті релігійно-церковних курсів російських імператорів	63
2.2.2. Процес приєднання та офіційний акт “возз’єднання”	75
2.2.3. Регіональні особливості приєднання: Поділля, Київщина та Волинь	82
РОЗДІЛ 3. Основні напрями пастирської діяльності Церкви	90
3.1. Становище уніатського духовенства у світлі міжконфесійних відносин	92
3.2. Уніатське духовенство: соціальне походження та освітні шляхи	110
3.3. Інтелектуальне життя Церкви: аналіз монастирських книгозбірень	126
3.4. Душпастирська та добродійна діяльність духовенства	147
	3

РОЗДІЛ 4. Релігійність населення Луцької уніатської єпархії кінця XVIII – першої половини XIX ст.	158
4.1. Релігійне життя уніатів Київщини та Брацлавщини напередодні поділів Речі Посполитої	160
4.2. Особливості релігійної свідомості вірних Уніатської Церкви на зламі епох: культ чудотворних ікон та виконання релігійних практик	183
4.3. Релігійні конверсії в шлюбно-сімейних стосунках в контексті зміни культурно-цивілізаційного коду (20–30 рр. XIX ст.)	196
4.4. На захисті релігійної традиції: опір населення церковній політиці уряду	206
ЗАМІСТЬ ВИСНОВКІВ	226
СПИСОК ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ	229
ДОДАТКИ	254
ПОКАЖЧИКИ	281
Іменний покажчик	281
Географічний покажчик	288
Summary	297



ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ

Архив СПбИИ РАН	Научно-исторический архив Санкт-Петербургского Института Истории Российской Академии Наук
Б. в.	Без видавництва
ВЕВ	“Волинские епархиальные ведомости”
Записки НТШ	“Записки Наукового товариства імені Т.Г. Шевченка” (Львів)
ДАКО	Державний архів Київської області
ДАВО	Державний архів Волинської області
ДАЖО	Державний архів Житомирської області
ДАТО	Державний архів Тернопільської області
ДАХО	Державний архів Хмельницької області
Записки ЧСВВ	Записки Чину Святого Василя Великого
ІР НБУВ	Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського НАН України
КІУС	Канадський інститут українських студій
КЕВ	“Киевские епархиальные ведомости”
КНУ	Київський національний університет імені Тараса Шевченка
КС	“Киевская Старина”
ЛБА	Львівська Богословська Академія
ЛННБ	Львівська національна наукова бібліотека України імені В. Стефаника НАН України

ЛКУ	Львівський Католицький Університет
МВС	Міністерство внутрішніх справ
НаУКМА	Національний університет “Кисво-Могилянська Академія”
ОР РНБ	Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (СПб.)
ПЕВ	“Подольские епархиальные ведомости”
ПСЗ	Полное собрание законов Российской империи
РГИА СПб (РДИА СПб)	Российский государственный исторический архив в Санкт-Петербурге
РПЦ	Російська Православна Церква
РКЦ	Римо-Католицька Церква
Труды КДА	“Труды Киевской Духовной Академии”
УІЖ	“Український історичний журнал”
УКУ	Український Католицький Університет
УНІГУ	Український науковий інститут Гарвардського університету
УНДІАСД	Український державний науково-дослідний Інститут архівної справи та документознавства
УЦ (УГКЦ)	Уніатська Церква (Українська Греко-Католицька Церква)
ЦДІАК України	Центральний державний історичний архів України, м. Київ
ЦДІАЛ України	Центральний державний історичний архів України, м. Львів
ЧСВВ	Чин Святого Василя Великого
AGAD	Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie
АРК	Archiwum Państwowe w Krakowie
АРЛ	Archiwum Państwowe w Lublinie
ВОЗ	Biblioteka ordynacji Zamojskiej
ВСзК	Biblioteka Czartoryskich w Krakowie
В РАУ-РАН	Biblioteka Polskiej Akademii Umiejętności I Polskiej Akademii Nauk w Krakowie. Odział rękopisów

BN	Biblioteka Narodowa w Warszawie. Dział starych druków i rękopisów
BKUL	Biblioteka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Dział rękopisów
KUL	Katolicki Uniwersytet Lubelski
TN KUL	Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
Wyd-wo	Wydawnictwo



ВСТУП

У сучасній українській історіографії дослідження історії Української Греко-Католицької (Уніатської) Церкви поступово займають чільне місце серед напрямів вивчення церковної історії. Якщо у 90-х роках минулого століття найбільш актуальними були питання національного та політичного спрямування, що й зрозуміло, виходячи з позиції молоді державності (зокрема, багато досліджень були спрямовані на з'ясування проблемних питань Брестської унії, трагедії Церкви у ХХ ст.), то на сьогодні у центр зацікавленень все більше потрапляє внутрішня історія Церкви, що є черговим свідченням поглиблення та розвитку історичної думки.

Однак й досі мало хто присвячував свою увагу висвітленню внутрішнього життя Уніатської Церкви¹ (далі УЦ) на теренах Київщини, Волині та Поділля. Адже далеко не всі знають, що в історії цих давньоправославних регіонів був уніатський період, який тривав понад століття й вплинув на формування української релігійної ідентичності. Окрім праць І. Скочилія та М. Довбишенка, присвячених теренам Поділля та Київщини, ця проблематика й далі перебуває на маргінесах історичних досліджень. Відтак, цілісного образу внутрішньої екзистенції УЦ у межах Луцької єпархії на перетині ХVІІІ – першої третини ХІХ ст. досі не склалося. Натомість це є один з важливих періодів не лише в історії УЦ, а й у дослідженні релігійної ідентичності населення даних теренів. Адже відбувалося зіткнення двох відмінних культурно-цивілізаційних моделей модерної Європи, репрезентантами яких виступали Російська імперія та українські землі Речі Посполитої. Це відбулося не лише на політичному та правовому становищі українських земель, які стали складовою Російської імперії, воно мало надзвичайно важливі культурно-цивілізаційні наслідки, позаяк духовна перемога є найважливішою складовою будь-яких епохальних змін. І релігійний фактор був у центрі цієї цілеспрямованої зміни культурно-релігійного життя досліджуваних теренів.

Ретроспективний аналіз Церкви ХVІІІ–ХІХ ст. є надзвичайно важливим для з'ясування витоків різної етноконфесійної свідомості сучасних українців, адже для народів Східної Європи релігійний чинник виступав одним з першорядних у формуванні

¹Відразу наголосимо, що на досліджуваних теренах на поч. ХІХ ст. одночасно побутувало декілька назв сучасної Греко-Католицької Церкви, зокрема Греко-Уніатська, Уніатська. У нашій роботі ми будемо послуговуватися назвою Уніатська Церква, вважаючи, що це найбільше відповідає історичному контексту. В деяких випадках буде вживатися й назва, прийнята в офіційних документах Російської імперії – Греко-Уніатська.

протонаціональної ідентичності. Російський дослідник М. Дмитрієв стверджує, що українські землі поєднували в собі риси двох дискурсів – “західного” та “візантійського”, які співіснували та протистояли один одному в середньовічній та ранньомодерній культурі східних слов’ян². Прив’язка до конфесійного чинника лежала в центрі цього світоглядного суперництва, яке в XVII ст. в середовищі еліти завершилося перемогою “західної” моделі, а в народному середовищі витворило своєрідний симбіоз західних та східних християнських моделей. Істотну роль у цьому процесі відіграла Уніатська Церква, яка, в свою чергу, поєднувала західну організаційну церковну структуру із східнохристиянською духовністю.

Подана робота є спробою комплексного дослідження різних сторін функціонування Церкви на мікрорівні, з особливим акцентом на культурно-релігійну складову. У поле зору наших студій потрапили Волинська, Подільська та Київська губернії Правобережної України за російським адміністративним поділом XIX ст., що були місцем проживання українських уніатів у складі Російської імперії. За церковно-адміністративним поділом це Луцька єпархія (колишні Київська митрополіча, Луцько-Острозька, Володимирська та частина Львівсько-Кам’янецької єпархій). Варто відзначити, що вибір саме цих географічних меж має також культурно-цивілізаційний аспект. Так, на думку американської дослідниці Б. Скінер, політичний поділ українських земель (підросійська та підпольська частини) поглиблювався й конфесійним чинником. Попри значні позиції Православної Церкви та зв’язки з православними центрами Лівобережжя і Києва, землі Правобережжя перебували в зоні впливів “західної” моделі, що сприяло формуванню різних конфесійних та культурних ідентичностей³.

Хронологічні межі дослідження включають період від входження Правобережної України до складу Російської імперії наприкінці XVIII ст. (II та III поділи Польщі 1793–1795 рр.), що знаменувало собою початок якісно нового етапу політичної та культурно-релігійної сфери даних земель, до офіційної ліквідації УЦ в 1839 р., що послужило початком остаточної перемоги російської культурно-цивілізаційної моделі. Для визначення передумов та наслідків означених історичних подій до монографії залучаються відповідні матеріали в дещо ширших хронологічних межах.

У виданні робиться акцент на багатьох аспектах внутрішнього життя Церкви, її місці в зазначених етапах історичного буття населення українських земель, що на сьогодні залишаються малодослідженими. Насамперед наголосимо, що широкі територіальні та хронологічні межі, величезний обсяг матеріалу, розпорошеність джерел по архівосховищах різних країн не дають змоги уповні висвітлити усі сфери життя Церкви зазначеного періоду. Авторка свідомо того, що значна частина питань залишилася поза увагою її дослідницьких інтересів. Так, робота свідомо дистанціюється від економічних та господарських проявів діяльності Церкви, які слід було б розглядати паралельно з оглядом економічної історії регіону, що не видається можливим у межах одного дослідження. Утім було здійснено спробу сфокусувати увагу на двох засадничих

²Дмитриев М.В. Проблематика исследовательского проекта “*Confessiones et nationes*”. Конфессиональные традиции и протонациональные дискурсы в истории Европы. // *Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – новое время.* – Москва, 2008. – С. 18–42.

³Skinner Barbara *The Western Front of the Eastern Church: Uniate and Orthodox Conflict in Eighteenth-Century Poland, Ukraine, Belarus, and Russia.* – DeKalb: Northern Illinois University Press, 2009. – 270 pp.

аспектах історії унії, зокрема: Церква як інституція та взаємозв'язок Церкви й релігійної свідомості населення. Натомість об'єктивне висвітлення цих аспектів неможливе без розгляду церковної політики Російської імперії, яка мала визначальний вплив на всі сфери життєдіяльності новоприєднаних земель.

Для розуміння складних процесів функціонування Церкви в умовах російського панування основоположне значення має аналіз її суспільно-політичного життя на рівні парафій, функціонування церковних інституцій та пастирської діяльності духовенства. Увага в роботі фокусується на висвітленні організаційної структури Церкви, функціонуванні конкретних парафій, духовенства та пастви, які становлять “живе тіло” Церкви. Особливо актуалізовані культурно-релігійна сфера життя населення, а також народна релігійність досліджуваних теренів наприкінці XVIII – у першій третині XIX ст. Зауважимо, що наголос на “релігійній культурі” у розвитку світових цивілізацій постулюється багатьма зарубіжними й деякими сучасними українськими вченими (І. Скочиляс, Ф. Сисин, С. Плохій.).

Вивчення світоглядних аспектів існування Церкви, що також є досить на часі, не буде повним без урахування зовнішнього чинника, а саме церковної політики російського уряду, від якої залежало функціонування всіх церков імперії. Тим більше, що подібного комплексного й спеціального дослідження, присвяченого суспільно-політичним аспектам становища УЦ Правобережної України зазначеного періоду, досі ще немає.

Відтак наша мета полягає в комплексному аналізі політичного та культурно-релігійного життя УЦ Правобережної України в складі Російської імперії наприкінці XVIII – в першій половині XIX ст.

Робота складається з чотирьох розділів, вступу, висновків, додатків, ілюстрацій, іменного та географічного покажчиків. Перший розділ традиційно присвячений висвітленню рівня вивченості теми в історіографії XIX – XXI ст. з особливим наголосом на сучасному доробку дослідників історії Церкви. Детально проаналізовано джерельну базу дослідження, репрезентативність та потенційні можливості писемних джерел світського та церковного походження. У другому розділі розглянуто організаційну структуру Церкви та її зміну під впливом зовнішнього фактора урядової політики. Позаяк питання ліквідаційної політики російських урядів є найбільш репрезентованим в історіографії, тому коротко представлено особливості церковно-релігійного курсу російських імператорів та його реалізацію на місцях, що призвело в кінцевому результаті до остаточної ліквідації УЦ. Значну увагу зосереджено на особливостях приєднання регіонів Волині, Поділля та Київщини.

Значно більше уваги приділено внутрішній історії Церкви, зокрема її пастирській діяльності, якій присвячено третій розділ. Тут розкривається становище уніатського духовенства, його освітні шляхи, душпастирська та інтелектуальна діяльність. На прикладі монастирських книгозбірень розкрито рівень інтелектуальної та місіонерської діяльності Церкви. Проблемний характер має четвертий розділ, присвячений розгляду складного питання релігійної культури та народної релігійності уніатів, що справляли значний вплив на формування ідентифікації населення. З огляду на малодослідженість цієї теми в українській історіографії, основні зусилля авторки були спрямовані на спробу з'ясувати роль УЦ у формуванні специфічних особливостей народної релігійності. Значну увагу приділено питанням стійкості уніатської церковно-релігійної традиції на прикладі виконання релігійних практик. Саме тривалий, а подекуди й збройний опір

різних прошарків населення є об'єктивним свідченням значення УЦ для формування протонаціональної ідентичності української людності. Її ліквідація пришвидшила зміну культурно-цивілізаційної моделі розвитку даних теренів, що супроводжувалася уніфікацією та збідненням культурно-релігійного життя населення.

Враховуючи складність і малодослідженість даної проблеми, авторка далека від думки, що їй вдалося з вичерпною повнотою розкрити тему, яка потребує продовження досліджень. Натомість ми цілком певні, що монографічна робота буде сприяти розкриттю ще однієї маловідомої сторінки з історії Християнської Церкви, а відтак послужить фактологічною базою для вивчення широкого кола питань, пов'язаних з проблемами конфесійного життя українського суспільства наприкінці XVIII – у першій половині XIX ст. Окремі особливості релігійної обрядовості населення, відзначені в роботі, можуть стати матеріалом для студій над релігійною ментальністю та ідентифікацією українців Правобережжя першої половини XIX ст.

Насамкінець автор висловлює вдячність усім тим, хто своєю доброзичливістю, порадами та сприянням допомагав реалізувати дослідницький задум. Передовсім дирекції та працівникам державних архівів: Центрального державного історичного архіву (м. Київ), Центрального державного історичного архіву (м. Львів), державних архівів Житомирської, Волинської, Тернопільської та Хмельницької областей, а також співробітникам відділу рукописів Львівської національної наукової бібліотеки ім. В. Стефаника, дирекції та співробітникам російських архівів у Санкт-Петербурзі та співробітникам польських бібліотек і архівалій Кракова, Варшави та Любліна.

Окрему подяку висловлюю польським фундаціям підтримки наукових досліджень, зокрема фундації Королеви Ядвіги Ягелонського університету та Каси ім. Ю. Мянвського, державній Програмі польського уряду для молодих науковців з країн колишнього СРСР, завдяки фінансовій підтримці яких стала можливою джерельна евристика в польських архівах.

Ця монографія вийшла у світ завдяки сприянню, підтримці та порадам директора Інституту рукопису члена-кореспондента НАН України Дубровіної Л.А. Окрема подяка всім тим, хто долучився до оформлення даної праці, зокрема працівникам Відділу стародруків та рідкісних видань, які надали копії оригінальних заставок та кінцівок Почаївських видань XVIII – початку XIX ст., а також колегам по роботі, друзям та рідним.



РОЗДІЛ I

СТАН НАУКОВОЇ РОЗРОБКИ ТА ДЖЕРЕЛЬНИЙ ІНСТРУМЕНТАРІЙ ТЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Історіографія XIX–XXI ст.

Становлення церковної історіографії Української Греко-Католицької Церкви (Уніатської Церкви – далі УГКЦ (УЦ)) припадає на XIX ст. період найбільшого зацікавлення церковною евристиком. Власне тоді було запроваджено в науковий обіг величезну кількість джерел, здійснено їх каталогізацію, класифікацію, опис та публікацію, що, безперечно, є заслугою істориків-позитивістів. Відтак саме в цей період створюється база емпіричних знань, без яких було б неможливим проведення будь-яких теоретичних досліджень.

Історіографія теми передбачає аналіз концептів, які були характерні для того чи іншого хронологічного періоду. Їх специфіка значною мірою зумовлювалася як розвитком філософсько-методологічної бази історичних досліджень, так і політичною ситуацією в країні. Виокремлюються такі напрями: 1) пошук та дослідження джерел істориками XIX – початку XX ст., наукові розробки яких є найчисленнішими, однак конфесійно упередженими; 2) галицька міжвоєнна церковна історіографія, зосереджена на спробі подати історію Церкви з греко-католицького боку; 3) радянський період, доробок якого, крім питань економічного життя Церкви, представлений невеликою кількістю праць атеїстичного спрямування, а також наукова спадщина істориків української діаспори, яка вирізняється різноманітністю думок в залежності від конфесійної приналежності авторів; 4) церковно-історичні студії в сучасній Україні, активізація яких дозволяє говорити про процес формування нових шкіл; 5) серед закордонних центрів унієзнавчих досліджень найгрунтовніше репрезентована Польща, зокрема Люблінський Католицький Університет, а також праці американських істориків переважно російського та українського походження, важливим здобутком яких є розгляд української історії в контексті європейської християнської цивілізації (Канадський інститут українських студій, Український науковий інститут Гарвардського університету).

Принагідно наголосимо, що особливу увагу зосередимо на працях науковців, які найбільше долучилися до унієзнавчої проблематики. Ширший аспект тих чи інших проблемних питань історіографічних студій буде обговорюватися окремо по розділах.

Безперечною заслугою російської та польської історіографії XIX ст. є накопичення та залучення до наукового обігу основного комплексу відомих на сьогодні джерел з історії Київської митрополії. Проте трактування унійної проблематики істориками виходило з політичних інтересів їх держав та мало яскраво виражене конфесійне забарвлення. Якщо польська історіографія акцентувала увагу на висвітленні силових засобів ліквідації унії російським урядом, то російська, в свою чергу, наголошувала на насильницьких методах запровадження унії та антиунійній опозиції. Відтак, відповідно до цього державного замовлення йшов і підбір та використання джерельної бази. Для більшості видань наукової літератури XIX ст. характерним є офіційно-парадний стиль з конформістським підбором фактичного матеріалу.

Близькими до цих праць є й життєписи, оскільки в них, окрім біографії діяча “возз’єднання” митрополита Й. Семашка, висвітлюється також головна справа його життя – приєднання уніатів. Найґрунтовнішим дослідженням цієї групи студій є біографічна праця викладача Литовської духовної семінарії Г. Кипріановича⁴. Цінність цього твору, незважаючи на його апологетичність, полягає в тому, що автор через призму діяльності митрополита Й. Семашка висвітлює заходи царського уряду щодо підготовки нових кадрів УЦ, відданих самодержавству, за допомогою яких і було здійснено акт ліквідації Церкви.

Чільне місце у низці праць, присвячених історії УЦ на Правобережжі досліджуваного періоду, посідає представник “руської школи” М. Коялович⁵. Незважаючи на той факт, що праця дослідника ґрунтується на величезному комплексі масових джерел, вона має виразно ідеологічне підґрунтя. Провідною концепцією М. Кояловича було те, що унія не мала майбутнього, і думка про скасування завжди існувала в її середовищі. Автор проголосив ідею, підхоплену його наступниками, про абсолютно мирне впровадження православ’я на Правобережній Україні та в Білорусі, а також рух низів до “возз’єднання”.

Різні аспекти життя УЦ в першій половині XIX ст. вивчали П. Бобровський, І. Чистович, Д. Толстой⁶. Провідною ідеєю їхнього наукового доробку є різке розмежування білого і чорного уніатського духовенства та вперта боротьба між ними.

Загалом російська церковна історіографія при висвітленні унійної проблематики ставила собі за мету вироблення ідеології політичного панування на західних теренах імперії та узаконення поділів Речі Посполитої. Більшість представників офіційної російської історіографії засудили УЦ, не обтяжуючи себе вивченням процесів, які відбувалися в ній самій.

⁴ Киприанович Г. Я. Жизнь Иосифа Семашки: митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковью в 1839. – Вильно, 1893. – 448 с.

⁵ Коялович М. О. Чтения по истории Западной России. – СПб., 1884. – 349 с.; Коялович М. О. История воссоединения западно-русских униатов старых времен. – Минск, 1999. – 400 с.

⁶ Бобровский П. О. Русская греко-униатская церковь в царствование императора Александра I. – СПб., 1890. – 394 с.; Бобровский П. О. Подготовка реформ в русской греко-униатской церкви (1803–1827). – Б. м., б. г. – 44 с.; Толстой Д. А. Римский католицизм в России: Историческое исследование. – В 2-х т. – СПб., 1876. – Т. 2. – 438 с.; Чистович И. А. Пятидесятилетие (1839–1889) воссоединения с православною церковью западнорусских униатов. – Обзор событий воссоединения в царствование императора Николая I-го 1889 г. – СПб., 1889 – 64 с.; Чистович И. А. Состояние униатской церкви в царствование императора Александра I. Православный обзор. – Б. м., 1879. – 60 с.; Чистович И. А. Очерк истории Западно-Русской Церкви. – СПб., 1884. – Ч. II. – IV + 419 с.

У другій половині XIX ст. греко-католики Австро-Угорської імперії почали створювати власну школу дослідження Уніатської Церкви, проте, передовсім їхні праці зосереджувалися на вивченні регіональної історії Церкви на території Галичини. Частково питання УЦ на Правобережжі розглядалися єпископом Перемишльським Ю. Пелешем⁷.

Серед польських дослідників XIX ст. близькою до теми наших студій є праця Познанського римо-католицького єпископа Е. Ліковського⁸. Монографія Е. Ліковського, створена на багатому джерельному матеріалі, була своєрідною реакцією на примусове приєднання холмських уніатів у Російській імперії у 1875 р. У той же час автор, виступаючи більше як католик, аніж представник польської історіографії, розглядав УЦ XVIII–XIX ст. як жертву зовнішнього тиску не лише з боку Російської імперії, а й Речі Посполитої. Прикметно, що автор приділив значну увагу також становищу Церкви: зокрема, внутрішня слабкість Церкви, її хистка соціальна опора та низький освітній рівень духовенства відіграли, на його думку, неабияку роль в її занепаді. Саме тому до згаданої праці історика звертаються й сучасні дослідники Церкви. Варта уваги й серія праць про уніатські монастирі Волині, що належить перу Я. Гіжицького, який писав під псевдонімом “Волиняк”⁹.

У цілому для історіографії XIX ст., і польської зокрема, що була до певної міри спробою відповіді на русифікаційну політику російського уряду на землях, які раніше належали Речі Посполитій, характерним є емоційне ставлення до висвітлення проблем церковної історії.

У той же час варто відзначити й визначні здобутки історіографії XIX ст., які полягали в потужній археографічній діяльності Петербурзької, Віленської, Київської комісій, а також наукових товариств Київщини, Волині та Поділля, які створили корпус документальних джерел церковної історії, що спричинив значний поступ у вивченні історії православ'я та унії.

Так, на Поділлі у 1865 р. було створено Подільський єпархіальний історико-статистичний комітет, який розробив широку програму збирання документальних і археологічних пам'яток давнини. Завдяки колу подільських краєзнавців вже наприкінці XIX ст. було створено Давньосховище старожитностей та розпочалася публікація “Подільських єпархіальних відомостей”, редактором яких був видатний поділлєзнавець Ю. Сіцінський. Зусиллями останнього, а також місцевого православного духовенства та світських кіл на сторінках часопису почали з'являтися публікації різних аспектів духовної, інституційної та культурної історії УЦ XVIII – XIX ст.¹⁰

Археографічна діяльність охопила й Волинську губернію, де активним збиранням документальних джерел займався Волинське церковно-археологічне товариство.

⁷ Pelesh U. *Geschichte der Union der Ruthenischen Kirche mit Rom*. – Wien, 1880. – 20+1095 p.

⁸ Likowski E. *Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX w. Uwagi głównie ze względu na przyczynę jego upadku*. – Warszawa, 1906. – Cz. 1–277 s, cz. 2–311 s.

⁹ Wołyniak (Giżycki J.M.) *Resztki unii na Wołyniu w XIX wieku na podstawie pamiętników Siemaszki i innych źródeł oficjalnych*. – Poznań, 1912. – 66 s.; Wołyniak (Giżycki J.M.) *Z przeszłości Zakonu Bazylikańskiego na Litwie i Rusi*. – Lwów, ok 1880. – 260 s.; Wołyniak (Giżycki J.M.) *Spis klasztorów unickich bazylianów w województwie Wołyńskim, Kraków*, 1905 – 145 s.

¹⁰ Сецинский Е. *Церковно-иерархическія отношенія Подоліи к Кіевской и Галицкой митрополиям // ПЕВ. Неоф. част. – 1899. – №45. – С. 1070–1076; №46. – С. 1105–1113.*

Відтак заслуговують на увагу праці волинських краєзнавців М. Теодоровича, П. Антоновича, О. Фотинського, священника В. Переговського, а також дослідників Поділля М. Симашкевича, Ю. Сіцинського, М. Яворівського та ін.¹¹ Ці автори, на думку сучасного дослідника Ю. Земського, здійснили спробу об'єктивного, в межах дозволеного на той час, висвітлення процесу приєднання до православ'я уніатів і ставлення до них вищої єпархіальної влади у 30–40-х роках XIX ст.¹² Позитивним моментом в їхній діяльності було виявлення, облік, систематизація, часткове вивчення та публікація джерел, віднайдених у регіональних архівах. Деякі з краєзнавців навіть підкреслювали національну сутність уніатської церковної культури. Незважаючи на певний конфесійний підхід, подільські та волинські краєзнавці зробили значний внесок у вивчення історії УЦ на теренах свого краю.

Безперечно, окрім регіональних осередків дослідження з історії Церкви відбувалися і в Києві, де, за слушним зауваженням історика Л. Тимошенка, наприкінці XIX ст. сформувалися дві наукові школи – у стінах Духовної академії та в Університеті св. Володимира¹³.

Здебільшого представники школи займалися дослідженням Української Православної Церкви, розглядаючи питання Уніатської та Римо-Католицької церков лише побіжно. Втім були праці, присвячені й деяким аспектам життєдіяльності УЦ, головно історії Василянського чину. Так, один із найкращих репрезентантів історико-церковної школи Київської духовної академії М. Петров присвятив окрему працю цій проблематиці, з'ясувавши роль василіан в уніації монастирів та латинізації Церкви¹⁴. А в його працях, присвячених опису Волині і Поділля, передусім зібрано та усистематизовано багатий фактологічний матеріал. Дослідник торкався питання приєднання до православ'я уніатського населення, проте висвітлював це із загальноприйнятих великодержавних позицій¹⁵.

Відтак, незважаючи на гідну захвату плідну археографічну діяльність істориків Наддніпрянщини XIX – початку XX ст., вона лише частково охопила внутрішньоцерковну документальну спадщину загалом, й унієзнавчу зокрема. Причиною цього, як слушно

¹¹ Теодорович Н. *Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии*. – Почаев, 1889; Антонович П. *Из недавнего прошлого Волыни* // ВЕВ. – 1909. – № 7. – С. 12–28; Переговский В. *Отрывок из истории присоединения на Волыне униатов къ православию въ царствование Екатерины II и Павла I* // ВЕВ. – 1880. – № 2. – С. 70–78, №3. – С. 147–159, №4. – С. 195–212; Фотинский О. *Экскурсия по Волынской губернии для описания памятников старины* // КС. – 1900. – № 12. – С. 196–206; Симашкевич М. *Римское католичество и его иерархия в Подольи. Камянец-Подольск, 1878. – 528 с.*; Сицинский Ю. *К истории унии в Подольи* // ПСВ. – 1889. – № 20. – С. 433–445, № 21. – С. 455–463, № 22. – С. 488–500; Яворовский Н. *Краткий очерк воссоединения подольских униатовъ* // Труды Подольского епархиального историко-статистического комитета. – 1897. – Вып. 8. – С. 245–278.

¹² Земський Ю. *Подільські дослідники кінця XIX – поч. XX ст. про стосунки Української греко-католицької (Уніатської) та Православної церков*. – Хмельницький, 1997. – 23 с.

¹³ Тимошенко Л. *Пояснювальні параграфи до історії Української Церкви* // Український гуманітарний огляд. Вип. 13. – К., 2008. – С. 115.

¹⁴ Петров Н. *Краткие известия о положении базилианского ордена и разных переменах в его управлении от 1772–1811* // Труды КДА. – 1868. – № 5. – С. 428–434; № 8. – С. 373–436; № 11. – С. 343–409; 1871. – № 2. – С. 295–374; № 5. – С. 225–317; № 6. – С. 480–554; *Очерк истории базилианского ордена в бывшей Польше*. // Труды КДА. – 1871. – № 2. – С. 295–374; № 5. – С. 225–317; № 6. – С. 480–554; № 7. – С. 118–189; 1872 № 1. – С. 3–85; № 2. – С. 161–272.

¹⁵ Петров Н. *Подолья. Историческое описание*. – СПб., 1891. – 264 с.

наголошує М. Довбищенко, були ідеї “народницької школи” М. Грушевського¹⁶. Адже, згідно з думками її представників, головною рушійною силою історичного процесу був народ та його найактивніша складова – козацтво, ідеологічним союзником якого виступала Православна Церква. Унійна Церква “випадала” з цієї концепції й мало цікавила вітчизняних науковців. Так, В. Антонович писав: “унія исчезла сама собою, без всяких распоряжений со стороны правительства”¹⁷, оскільки, на його думку, не мала соціальної опори. Натомість М. Грушевський взагалі вважав релігійний фактор вторинним в українській історії¹⁸.

Загалом представники української історіографії – як церковної, так і світської, попри значний внесок у розвиток історії Церкви, окремих монографічних досліджень, присвячених історії УЦ наприкінці XVIII–XIX ст., не здійснили. З іншого боку, це пояснюється не тільки іншими пріоритетами офіційної історіографії, але й тим фактом, що сама історична наука ще не була готова до подібних студій, не маючи відповідного інструментарію та методологічної бази.

Таким чином, можна стверджувати, що церковна історіографія XIX – початку XX ст. розвивалася під визначальним впливом державницьких позицій Російської та Австро-Угорської імперій.

На початку XX ст. на теренах Галичини виникла третя школа з дослідження церковної історії, яка, на відміну від двох попередніх, київських, що припинили своє існування з приходом до влади більшовиків, плідно функціонувала і в міжвоєнний час.

Саме завдяки науково-дослідницьким заходам УГКЦ на західноукраїнських теренах у період між двома світовими війнами почав інтенсивно розвиватися греко-католицький напрям української церковно-історичної науки. Його репрезентували такі осередки: НТШ, Ставропігійський інститут, Богословське наукове товариство, Національний музей та Архів історії Унії. Саме в Архиві історії Унії концентрувалася документальна спадщина УГКЦ. На думку сучасних науковців, Архів фактично став центром зі збирання та дослідження церковних джерел на українсько-білоруських землях ранньомодерного періоду¹⁹.

Проблематика церковно-історичних досліджень даного напрямку фокусувалася на вивченні початків християнства в Україні та на концепціях церковної унії, яку дослідники студіювали переважно в історіософському аспекті. Унія для галицьких вчених – це безперервний культурно-релігійний процес, започаткований християнізацією українських теренів. У цьому руслі працювали С. Томашівський, М. Чубатий, В. Липинський та ін.²⁰ Втім підкреслимо, що унійна проблематика в працях істориків мала ідеологічне забарвлення та розвивалася у вузьких конфесійних межах. Надмірна заполітизованість

¹⁶ Довбищенко М. Унія в Київському та Брацлавському воєводствах Речі Посполитої XVIII ст. (загальний огляд) // *Архів Української Церкви. Сер. 1. Дослідження. – Випуск 1. Історія унії на Київщині 1596–1839 років. – Л., 2011. – С. 120.*

¹⁷ Антонович В. *Очерк состояния православной церкви въ Юго-Западной России по актам (1650–1798).* – К., 1871. – С. 90.

¹⁸ Грушевський М. *З історії релігійної думки на Україні.* – Перевид. – Київ, 1992. – С. 94–116.

¹⁹ Скоцилас І. *Дослідження візитаційної документації львівської єпархії у Галичині в др. пол. XIX – пер. пол. XX ст.* // *Ковчег: зб. із церковної історії.* – Л., 2001. – [Вип.] 3. – С. 470–489.

²⁰ Томашівський С. *Вступ до історії Церкви на Україні // ЗЧСВВ. – Жовква, 1932. – Т. IV. – вип. 1/2. – С. 1–160;*

Чубатий М. *Суспільно-національна роль унії в житті українського народу.* – Л., 1934. – 50 с.; Липинський В. *Релігія і Церква в історії України.* – Л., 1933. – 112 с.

дослідників, зумовлена реаліями того часу, спричинила до маловивченості джерел з внутрішньої історії Церкви. Здебільшого внутрішні церковні питання вивчалися в ході біографічних досліджень та при розгляді монастирського життя²¹. Ще менше уваги приділялося внутрішньоцерковній проблематиці Уніатської Церкви на теренах Правобережжя, вивчення якої мало лише спорадичний характер. Слід відзначити публікацію о. Й. Скрутеня в записках ЧСВВ про “візити” Дубенського монастиря²².

Радянська історіографія, в руслі якої розвивалася українська історична наука в ХХ ст., мала своїм пріоритетним завданням уніфікувати та догматизувати українську історію, прагнучи узгодити її оцінки з російською. В цілому, в умовах атеїстичного світогляду церковна проблематика втратила свої пріоритетні позиції. Саме тому об’єктивне висвітлення історії Церкви було в той час неможливим: УЦ розглядалася в контексті експансії Ватикану та Речі Посполитої на українські території або пов’язувалася з українським національним рухом, який визначався офіційною радянською історіографією як реакційний²³. Однак треба підкреслити і значний доробок радянської історіографії, яка, зокрема, подала ґрунтовний аналіз економічної діяльності Церкви²⁴. Відтак, підсумовуючи зазначимо, що в радянські часи тяглість традицій дослідження церковної історії була перервана, негативні наслідки чого відзначаються й на сучасному етапі церковно-історичних досліджень.

За умов, коли в УРСР розвиток об’єктивної історичної науки був обмежений, ще одним острівцем національної історіографії, за слушним зауваженням професора Я. Калакура, залишалася українська діаспора, яка була фундатором і оборонцем національних традицій української історії²⁵. Головним осередком досліджень УГКЦ був Рим, де Василіанський чин видавав “Записки” та організовував наукове видання архівних матеріалів Ватикану. Цю працю очолив і здійснив, за участю своїх співробітників, протоархімандрит ЧСВВ А. Великий, який багато зробив на ниві вивчення історії УГКЦ (УЦ). Діяльність ватиканських археографів полягала в основному у виданні церковних джерел з історії України та Білорусі, що ґрунтувалися на унікальних архівних збірках Ватикану. Зокрема, надзвичайно інформативною є праця А. Великого “З літопису Християнської України”, яка дає можливість ретроспективного аналізу історії УЦ попередніх століть²⁶. Короткі біографічні нариси про уніатських митрополитів подав співробітник А. Великого о. І. Назарко²⁷. Слід відмітити і праці М. Ваврика, В. Ленцика,

²¹ Семчук С. Св. Йосафат на тлі Унії // Альманах українських богословів. – Л., 1923. – С. 20–30; Скрутень Й. ЧСВВ, Два життєписи Св. Йосафата // Записки чину Святого Василія Великого. – Жовква, 1926. – Т.1, вип. 4. – С. 569–575.; Хомин П., о. Митрополит Йосиф Вельямин Рутський і його освітні змагання // Богословія. – Л., 1923. – Т.1., кн. 1–4. – С. 261–283.

²² Скрутень Й. ЧСВВ, “Візити” Дубенського монастиря СС. Василіанок 1818 р. // ЗЧСВВ. – Жовква, 1927. – Т. 2, вип. 3/4. – С. 355–361.

²³ Документи свідчать. – Ужгород, 1985. – 160 с.; Єдність церкви і церковні унії // Львівський церковний собор. Документи і матеріали. – К., 1984. – С. 24–25.

²⁴ Зінченко А. Л. Католицькі та уніатські єпископські мастки на Правобережній Україні наприкінці XVIII ст. // УІЖ. – 1984. – №1. – С. 98–104; Смолій В.А. Возз’єднання Правобережної України з Росією. – К., 1978. – 189 с.

²⁵ Калакура Я.С. Українська історіографія. – К., 2004. – С. 335.

²⁶ Великий А. Г. З літопису Християнської України. – Рим–Львів, 2000. – Кн. VI : XVIII ст. – 287 с.; Великий А. Г. З літопису Християнської України. – Рим, 1975. – Кн. VII: XVIII–XIX. – 279 с.

²⁷ Назарко о. Іриней І. Київські і Галицькі митрополити. Біографічні нариси (1590–1960). – Рим., 1962. – 269 с.

Т. Коструби, В. Кудрика, І. Нагаєвського та інших дослідників католицької орієнтації²⁸. До кола зацікавлень науковців за пріоритетністю належала й проблема ліквідації Церкви в 90-х роках XVIII ст. і в 1830-х роках XIX ст., що була найбільше сфальсифікована в російській та радянській офіційній науці. Питання внутрішнього становища УЦ у складі Російської імперії досліджені ними недостатньо через брак доступу до українських архівів. Тяглість традицій уніатського напрямку прослідковується в наукових працях нової генерації українських істориків діаспори, до яких слід віднести, перш за все, роботи с. С. Сенік, о. І. Патрила²⁹.

Серед численних монографій та статей варто відмітити й видання 14 томів документів “*Monumenta Ucrainae Historica*” (1964–1977), що відбувалося завдяки діяльності Богословського наукового товариства та Українського католицького університету ім. Св. Климента Папи.

Використання документів зарубіжних архівів, особливо Ватиканських, значно посилює цінність досліджень діаспори, яка зробила вагомий внесок у розвиток церковної історії. Натомість, частина цих праць також не позбавлена тенденційності у викладі матеріалу, особливо конфесійної заангажованості. Крім того, через брак доступу до українських архівів деякі з них мають компілятивний характер.

Принагідно наголосимо, що праці, видані УНІГУ та КІУС, попри те, що конкретно не зачіпають досліджуваної тематики, є цікавими з методологічного погляду, позаяк вони подають українську церковну історію у широкому європейському контексті з використанням західного студійного досвіду. Перш за все, це праці С. Плохія про козацтво та релігію, Ф. Сисина – про українську шляхетську еліту, З. Когута – про ментальність українського соціуму та ін³⁰.

З кінця 80-х початку 90-х рр. XX ст. починається процес відродження церковно-історичних досліджень в Україні. Проте цей розвиток, попри тяглість традицій з історичними школами Києва та Львова, ускладнювався тривалим періодом розгляду церковної історії з точки зору марксистської методології, в якій домінували соціально-економічні сюжети. Саме тому в перших книгах з церковної історії, що побачили світ в останнє десятиліття XX ст., пріоритетні позиції й надалі займала економічна історія Церкви (праці О. Крижанівського, С. Смоля, А. Зінченка)³¹. Варто відмітити тритомне видання навчального посібника “Історія церкви та релігійної думки в Україні”, авторства О. Крижанівського, С. Плохія і В. Ульяновського, яке, за слушним зауваженням

²⁸ Ваврик М., ЧСВВ. *Нарис розвитку і стану Василянського чина XVII–XX ст. Топографічно-статистична розвідка.* – Рим, 1979. – XXIV + 218 с.; Ленчик В. *Українська Католицька Церква в Росії до її ліквідації (1712 – 1839/75) // Берестейська унія (1596–1996). Статті і матеріали.* – Л., 1996. – С. 96–111; Коструба Т. *Як Москва нищила українську церкву.* – Торонто, 1961. – 96 с.; Кудрик В. *Маловідоме з історії української католицької церкви.* – Т. 1. Вінніпег, 1952, – 254 с.; Нагаєвський І. *Католицька церква в минулому і сучасному Україні.* – Філадельфія, 1950. – 88 с.

²⁹ Сенік С. *Латинізація в Українській Католицькій Церкві.* – Люблін, 1990. – 31 с.; Сенік С. *Українська Церква в XVII ст. // Ковчег: зб. з церковної історії.* – Львів, 1993, Чис. 1. – С. 23–66.; Сенук S. *Women's Monasteries in Church in Ukraine and Belorussia to the Period of Suppressions.* – Roma, 1983; Патрило І. *Джерела і бібліографія історії Української Церкви.* – Рим, 1992. – Т.3. – 376 с.

³⁰ Плохій С. *Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні : Пер.з англ.* – К., 2005. – 494 с.; Когут З. *Коріння ідентичності: Студії з ранньомодерної та модерної історії України.* – К., 2004. – 351 с.

³¹ Крижанівський О.П. *Церква у соціально-економічному розвитку Правобережної України XVIII – першої половини XIX ст.* – К., 1991. – 125 с.

І. Скочиляса³², було “матрицею” для засвоєння інструментарію церковно-історичних студій для багатьох українських науковців³³. Попри фаховість та значний фактичний потенціал, ці праці є прикладом стійкого панування в історичній науці радянської парадигми, згідно з якою історію Церкви можна вивчати лише як історію економічної інституції, в кращому випадку як один із чинників культури. А всі інші аспекти історії Церкви як явища соціального, політичного, культурного, ментального, світоглядного залишалися осторонь.

Втім поява зазначених праць прискорила процес зацікавлення “ною” та “модною” проблематикою. Натомість, за словами дослідника В. Земи, “перерваність традиції не проминула безслідно, призводячи часто до компілятивності у повторенні давно відомого або й до спекуляцій, підштовхнутим сьогоднішнім інтересом суспільства до релігійних проблем”³⁴. Попри те, що ці слова були написані вже майже 10 років тому, вони й досі актуальні. І на сьогодні дослідницька палітра церковно-історичних праць дуже широка і рясніє нерідко кардинально протилежними за якістю працями професіоналів та аматорів.

Окрім того ускладнює ситуацію й відсутність єдиної усталеної церковної термінології. Власне тому відомий дослідник Церкви В. Ульяновський закликає науковців звернути уваги на еклезіальну та сакраментальну сутність Церкви та на оновлення традиційного дослідницького інструментарію³⁵.

На сьогодні вже можна впевнено говорити про зародження нових шкіл та напрямів. Нині історію Церкви можна розглядати не лише за інституційними ознаками, а й за тематичним спрямуванням. Адаже спільним для всіх наукових осередків є особливе зацікавлення саме внутрішньою історією Церкви, яка тривалий час залишалася майже недослідженою. Відтак, йде поступове формування нової парадигми історії, нового погляду на історичний процес, який допускає контрверсійність концепцій, явище нечуване для радянської науки. Принагідно наголосимо, що унієзнавча проблематика виступає складовою сучасних церковно-історичних студій.

Якщо вдається до конкретики, то слід наголосити, що на сьогодні церковна історія репрезентована такими осередками, як, перш за все, Інститут історії Церкви Львівського Католицького університету. Відразу після свого створення в 1992 р. останній розпочав роботу над перекладами та публікацією наукової й навчально-методичної літератури, пошуком та систематизацією джерел церковної проблематики. Одним із визначних здобутків діяльності Інституту є організація та проведення з нагоди 400-ліття Берестейської унії протягом 1994–1996 рр. “Берестейських читань”, що мали на меті сприяти виробленню та утвердженню в суспільстві об’єктивного наукового підходу до аналізу та оцінки важливої, хоча й контрверсійної події. Результати конференцій, в яких

³² Скочиляс І. *Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII століть: організаційна структура та правовий статус*. – Л., 2010. – С. 66.

³³ Крижанівський О.П., Плохій С.М. *Історія церкви та релігійної думки в Україні: навч. посібник: у 3-х кн. Кн. 3. Кінець XVI – середина XIX ст.* – К., 1994. – 336 с.; Ульяновський В.І. *Історія Церкви та релігійної думки в Україні. Кн. 1: Середина XV – кінець XVI століття.* – 256 с.

³⁴ Зема В. *Дослідження Церкви як продукту на замовлення // Укр. гуманітарний огляд.* – К., 1999. – Вип. 2. – С. 174.

³⁵ Ульяновський В. *Минуле України через призму історії Православної Церкви: проблеми, уроки, перспективи // Київ. старовина.* – 2003. – №5. – С. 3–28.

брали участь відомі науковці України, Росії, Польщі та представники діаспори з Канади і Ватикану, були опубліковані Інститутом в наукових збірниках³⁶.

Багато актуальних питань унієзнавства публікуються і на сторінках друкованого органу ЛКУ – “Ковчег”³⁷, що став помітним явищем церковно-історичної думки в Україні³⁸. На сьогодні активна наукова діяльність університету характеризується як виданням монографічних досліджень, зокрема праць Б. Гудзяка³⁹, а також відомого львівського історика Церкви І. Скочилися, так і проведенням постійних інститутських семінарів, на яких проголошують доповіді і знані вже дослідники, і молоді початківці даного напрямку. Особливу увагу привертає монографія І. Скочилися “Галицька (Львівська) єпархія...”, що побачила світ у 2010 р. і є надзвичайно фаховою роботою представника нової генерації істориків Церкви. Для нашого дослідження цінність даної роботи полягає як у методологічному ракурсі, так і в географічних межах, позаяк охоплює землі Поділля⁴⁰.

Принагідно наголосимо, що у Львові, в Музеї історії релігії Інституту релігієзнавства, вже протягом 20 років проводяться історико-церковні конференції, організація яких пов’язана, перш за все, з діяльністю Я. Дашкевича, і які збирають навколо себе істориків Церкви з різних частин України⁴¹. Тематика статей, що видаються в часописі “Історія релігій в Україні”, є надзвичайно широкою і ще раз засвідчує неабиякий інтерес, який викликає ця галузь історичного знання.

У місті Дрогобичі, що на Львівщині, активну роботу в досліджуваній сфері здійснює історик Церкви Л. Тимошенко⁴², який не лише вивчає церковні процеси в Україні XVI–XVIII ст., а й виховав цілу плеяду молодих істориків Церкви⁴³.

³⁶ *Історичний контекст, укладання Берестейської унії і перше поунійне покоління: матеріали Перших “Берестейських читань”*. – Л., 1995. – X + 188 с.; *Держава, суспільство і Церква в Україні у XVII ст.: матеріали Других “Берестейських читань”*. – Л., 1996. – X, 197 с.; *Берестейська унія і українська культура XVII ст.: матеріали Третіх “Берестейських читань”*. – Л., 1996. – X + 185 с.; *Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII ст.: матеріали Четвертих “Берестейських читань”*. – Л., 1996. – X, 159 с.

³⁷ Скочилися І. Дослідження візитаційної документації львівської єпархії у Галичині в др. пол. XIX – пер. пол. XX ст. // *Ковчег: зб. із церковної історії*. – Л., 2001. – Чис.3. – С. 470–489; Скочилися І. “Тотальність” без контекстуалізації: польський приклад історіописання кийського християнства. // *Там само*. – 2003. – Чис. 4. – С. 295–309; Скочилися І. Дослідження візитаційної документації Львівської єпархії XVIII ст. // *Там само*. – 2001. – Чис. 3. – С. 470–489; Сенік С. Українська церква в XVII ст. // *Там само*. – 1993. – С. 23–66; Дух О. Жіночий монастир Воздвиження Чесного Хреста у Жовкві // *Там само*. – 2007. – Чис. 5. – С. 301–312 та ін.

³⁸ Тимошенко Л. Пояснювальні параграфи до історії... – С. 121.

³⁹ Гудзяк Б. Криза і реформа. Київська митрополія, Царгородський патріархат і тенеза Берестейської унії. – Л., 2000. – 426 с.

⁴⁰ Скочилися І. Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII століть: організаційна структура та правовий статус. – Л., 2010. – XXIV, 832, 16 с.

⁴¹ Киричук О. Двадцятий щорічник «Історія релігій в Україні»: спроба аналізу // *ІРУ:НЩ*, 2010 р. – 2010. – Кн. 1. – С. 3–16.

⁴² Тимошенко Л. В. З історії Уніатської церкви на Київщині (XVI–XIX). К., 1997. – 70 с.; *Його ж. Архіви Уніатської Церкви – джерельна база дослідження краєзнавства Правобережжя XVII–XVIII ст. // Студії з архів. справи та документознавства – 2003 – Т.10. – С. 12–16; Радомишльський архів уніатських митрополитів // Записки НТШ. – Л., 2000. – Т. 240 – С. 72–85 і. т.д.*

⁴³ Біла С. Унійні процеси в західних єпархіях Київської митрополії (остання третина XVII – поч. XVIII ст. Історіографія проблеми: автореф. дис.канд.іст.наук. – Київ, 2004. – С. 20; Стецик Ю. Василіанські монастирі Перемишльської єпархії: інституційний розвиток, економічне становище та релігійна діяльність (кінець XVII–XVIII ст.): автореф. дис. канд.іст.наук. – Л., 2005. – 18 с.; Лазорак Б. Церковні братства Львівсько-Кам’янецької єпархії. (XVIII ст.): автореф. дис. канд.іст.наук. – Луцьк, 2012. – 20 с. та ін.

Церковно-історичні дослідження розвиваються й в Національному університеті “Острозька Академія”, що у м. Острозі на Рівненщині. У стінах цього наукового осередку було захищено ряд робіт з історії Церкви в Україні⁴⁴.

Якщо львів'яни вдало продовжують наукову діяльність своїх попередників – представників львівської школи, досліджуючи переважно історію УГКЦ (УЦ) (втім поява нещодавно нової книги львівського історика І. Сkochиляса “Собори Львівської єпархії XVI–XVIII ст.”, присвяченої висвітленню соборноправних традицій руського владцтва Львівсько-Галицько-Кам'янецької єпархії, яка охоплює як православний, так і уніатський період, є свідченням якісних зрушень в цьому питанні⁴⁵), то інший осередок церковних студій, Київ, є надзвичайно різноманітним у тематиці своїх досліджень.

Так, новітні дисертаційні дослідження, підготовлені під керівництвом історика Церкви професора В. Ульяновського, вражають як хронологічною, так і тематичною широтою⁴⁶.

Саме церковна історія належить до пріоритетних напрямів діяльності просемінарію професора Національного університету ім. Тараса Шевченка В. Ульяновського. На сьогодні побачило світ вже сім щорічних видань “Просемінарію”, особливістю якого є зосередження уваги на працях саме молодих науковців, студентів та аспірантів⁴⁷.

Ще одним осередком наукових сил церковної історії є історико-культурний заповідник Києво-Печерська Лавра, в часописі якого – “Лаврському альманасі” – публікуються праці з історії Православної Церкви⁴⁸.

Студії з історії Церкви є перспективною ділянкою досліджень Інституту історії України НАН України, Національного університету “Києво-Могилянська Академія”. На шпальтах їхніх часописів – “Наукових записках Наукма”, “Соціумі”⁴⁹ – репрезентовані фахові статті, які розглядають різноманітні сфери життєдіяльності Церкви в Україні⁵⁰.

⁴⁴ Лопачька Н. М. *Дерманський монастир та міжконфесійна боротьба на Волині в кінці XVI–XVII ст.: автореф. дис. канд. іст. наук. – Острог, 2007. – 20 с.; Кондратюк Ю. С. Православні інституції та духовенство як суб'єкти формування церковнопарафіяльного діловодства Волинської єпархії наприкінці XVIII – початку XX століть: автореф. дис. канд. іст. наук. – Острог, 2008. – 20 с.*

⁴⁵ Сkochиляс І. *Собори Львівської єпархії XVI–XVIII ст. – Л., 2006. – СXLIV, 464 с.*

⁴⁶ Довбищенко М. *Регіональна та соціальна структура Уніатської Церкви кінця XVI – першої половини XVII ст. (на матеріалах Волинського воєводства): автореф. дис. канд. іст. наук. – К., 1998. – 18 с.; Кузьмук О. Військо Запорозьке Низове і київські чоловічі монастирі в XVII–XVIII ст.: еволюція взаємовідносин: автореф. дис. канд. іст. наук. – К., 2005. – 26 с.; Прокоп'юк О. Духовна консисторія в системі управління Київської Митрополії 1721–1786 рр. (кадрове наповнення та функціонування): автореф. дис. канд. іст. наук. – К., 2006. – 16 с.; Сінкевич Н. Домініканські монастирі Волині кінця XVI – початку XIX ст.: інституційні засади, соціосередовище та основні напрями діяльності: автореф. дис. канд. іст. наук. – К., 2007. – 20 с.; Кізлова А. Православні святині Києва у духовному та суспільному житті киян (кінець XVIII – перші десятиліття XX ст.): автореф. дис. канд. іст. наук. – К., 2010. – 16 с. та ін.*

⁴⁷ *Просемінарії. Медієвістика. Історія Церкви, науки та культури.* – К., 2008. – Вип. 7. – 576 с. В збірнику подано перелік всіх доповідей, які проголошувалися на просемінарії.

⁴⁸ Крайній К.К. *Київське церковно-історичне та археологічне товариство 1872–1920.* – К., 2001. – 104 с. – (Лаврський альманас, вип. 4, спецвипуск 1).

⁴⁹ *Перелік публікацій з історії церкви в альманасі: Мордвінцев В. Старобрядницькі громади України другої половини XVIII ст. та ставлення до них влади // Соціум: Альманас соціальної історії.* – К., 2002. – Вип. 1. – С. 191–204; Горін С. *Масткові конфлікти чернецтва у першій половині XVII ст. (на прикладах волинських монастирів) // Соціум: Альманас соціальної історії.* – К., 2008. – Вип. 8. – С. 280–289.

⁵⁰ Ричка В. *Хрещення Русі 988 р.: ідейний зміст літописного сюжету // Rutenika.* – К., 2004. – Т. III. – С. 93–102; Яременко М. *“Матеріальний світ” ректора Академії середини XVIII ст. // Наук. записки НАУКМА.* – К., 2004. – С. 20–32; Люта Т.Ю. *Уніатська церква в Києві: 1596–1637 рр. // Там само.* – К., 2000. – С. 56–63.

Особливий інтерес привертає видання Києво-Могиллянської академії та Товариства дослідників Центрально-східної Європи “Український гуманітарний огляд”. Це товариство, яке об’єднує навколо себе найбільш знаних сучасних українських істориків, очолює відомий історик-медієвіст професор Н.М. Яковенко, автор багатьох праць з ранньомодерної історії України⁵¹. Однією зі сфер діяльності зазначеного товариства є й церковна проблематика⁵².

Попри таку активну роботу та появу часописів, в яких досліджуються історичні явища в руслі нової методології, в київських осередках унієзнавчі студії представлені значно менше.

Відмітимо, що унієзнавча тематика знайшла своє відображення й серед узагальнюючих праць з історії Християнської Церкви, зокрема у колективній праці “Католицизм” серії “Історія релігії в Україні” Інституту філософії НАН України автори дали об’єктивну характеристику становища Греко-Католицької Церкви в складі Речі Посполитої та Російської імперії⁵³. Особливо цінним є наголос дослідників на глибокому корінні унії на Волині. Світоглядні питання духовного самовизначення українців розглядає релігієзнавець О.В. Недавня⁵⁴.

Зауважимо, що сьогодні ще однією характерною рисою церковно-історичних студій є перевага національної площини досліджень над церковною, що, відповідно, не сприяє об’єктивному дослідженню власне церковних явищ. Саме тому в сучасних студіях надмір уваги приділяється русифікації Православної Церкви, а не особливостям її внутрішнього розвитку, а історія Уніатської Церкви на теренах Правобережжя розглядається переважно у ракурсі співвідношення з національною ідеєю. Такий дещо односторонній підхід не дає можливості охопити всього багатства екзистенції Церкви в Україні. Прикладом такого підходу є нещодавно видана книга Н. Г. Стоколос та Р.М. Шеретюк, присвячена історії скасування УЦ в Російській імперії⁵⁵. Утім варто наголосити на фаховості цього дослідження, що ґрунтується на багатому джерельному матеріалі.

Сприяє розширенню тематичного кола досліджень й пошуків архівної роботи.

Увага до джерел з історії Церкви є цілком зрозумілою, враховуючи ту роль, яку відіграла Церква в житті суспільства в середньовічній та модерній періоди. На сьогодні, за словами І. Скочиляса, йдеться не тільки про кількісне збагачення джерельної бази, але про тематичне розширення українського літописання, що дасть змогу розпочати вивчення проблем, котрі дотепер не розроблялися⁵⁶.

⁵¹ Яковенко Н. *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст.* – К., 2002. – 416 с.

⁵² Волошин Ю. *Старообрядництво Поділля – terra incognita в українському релігієзнавстві // Укр. гуманітарний огляд.* – К., 2002. – Вип. 7. – С. 186–202; Тимошенко Л. *Aurea mediocritas російського унієзнавства: зміна парадигми чи реанімація старих концепцій?: М.В. Дмитрієв. Между Римом и Царьградом: генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг.* – Москва: Изд-во Московского университета, 2003. – 320 с. // *Укр. гуманітарний огляд.* – К., 2007. – Вип. 11. – С. 104–120; Горін С. *Шукаючи уніатів // Там само.* – К., 2001. – Вип. 6. – С. 175–188. та ін.

⁵³ *Історія релігії в Україні. У 10 т. Т. 4. Католицизм* – К., 2001. – 598 с.

⁵⁴ Недавня О.В. *Греко-католицька церква в контексті духовного самовизначення українців міжхристиянським Сходом і Заходом.* – К., 2000. – 216 с.

⁵⁵ Стоколос Н.Г., Шеретюк Р.М. *Драма Церкви (До історії скасування Греко-Уніатської Церкви в Російській імперії та викорінення її духовно-культурних надбань): монографія.* – Рівне, 2011. – 320 с.

⁵⁶ Скочиляс І. *Генеральні візитації Київської унійної митрополії XVII–XVIII ст. Львівсько-Галицько-Кам’янецька спархія.* – Л., 2004. – Т.2: *Протоколи генеральних візитацій.* – XVI, 512 с.

Так, з 2000 р. Український державний науково-дослідний інститут архівної справи та документознавства розпочав реалізацію програми “Архів Української Церкви”. Автором першого випуску цієї серії, присвяченого малодослідженій проблемі – історії унійних рухів на Волині та Київщині кінця ХVІІ – першої половини ХVІІІ ст., є київський історик Церкви М. Довбищенко⁵⁷. Варто відмітити його винятково плідну роботу над дослідженнями УЦ на теренах Київщини та Волині ХVІІ–ХVІІІ ст., де автор працює над реконструкцією цілісної картини історії Уніатської Церкви даних теренів⁵⁸.

Принагідно відзначимо, що рання історія УЦ на цих землях входить до сфери дослідницьких інтересів й київського історика нової генерації Н. Сінкевич⁵⁹.

Як вже зазначалося, на сучасному етапі спостереігається розширення тематики унійних студій. Якщо на початку 90-х років ХХ ст. в центрі уваги перебувала проблематика Берестейської унії, її генези та практики, то вже рубіж ХХ–ХХІ ст. засвідчує появу інтересу і до унійних досліджень пізнішого періоду. Привертають увагу вже згадані монографічні дослідження І. Скочиляса, в яких він не лише розширює територіальні та часові межі (торкається Волині, Поділля ХVІІ–ХVІІІ ст.) та досліджує внутрішню екзистенцію Церкви, а й пропагує тяглість унійної та православної традиції.

Загалом, сучасні унієзнавчі дослідження можна згрупувати за кількома найбільш репрезентативними напрямками. Перш за все, це джерелознавчі та археографічні студії. Слід враховувати й праці узагальнюючого характеру з історії Церкви в Україні, а також різноманітні статті, в яких розглядаються ті чи інші аспекти унієзнавчої проблематики.

Вже у 90-х роках ХХ ст. з’явився ряд джерелознавчих публікацій уніатської тематики, що є надзвичайно важливим для нашого дослідження. Привертає увагу низка публікацій історика О. Крижанівського, присвячених огляду архівних джерел до історії Православної, Уніатської та Римо-Католицької церков Правобережної України⁶⁰. Архівознавчій та джерелознавчій церковній тематиці присвячено статті дослідника М. Довбищенка⁶¹.

⁵⁷ Пам’ятки. Архів Української Церкви. Т.3. Вип. 1. Документи до історії унії на Волині і Київщині кінця ХVІІ – першої половини ХVІІІ ст. / Упоряд. М. Довбищенко. – К., 2001. – 461 с.

⁵⁸ Довбищенко М. Волинська шляхта у релігійних рухах кінця 16 – першої половини 17 ст. – К., 2008. – 882 с.; Статті Довбищенка М. в збірнику «Архів Української Церкви. Сер. 1. Вип. 1: Історія Унії на Київщині 1596–1839 рр. – Л., Вид-во «Свічадо», 2011. – 296 с.: Унійна Церква на Київщині кінця ХVІ – першої третини ХVІІ (суспільно-релігійний аспект). – С. 6–66; Нездійсненне партнерство: Унійна Церква та гетьманський уряд козацької України 1657–1670 рр. – С. 90–102.; Унія в Київському та Брацлавському воєводствах Речі Посполитої ХVІІІ ст. (загальний огляд). – С. 120–203.

⁵⁹ Сінкевич Н. Унійний період історії Софії Київської: запусніння чи відновлення митрополичої кафедри в першій третині ХVІІ ст. // Арх. Укр. Церкви. Сер. 1. Вип. 1: Історія Унії на Київщині 1596–1839 рр. – Л., 2011. – С. 79–89; Її ж. “Патерикон” 1635 р. в уніатській літературі ХVІІІ ст.: до проблеми міжконфесійних інтелектуальних зв’язків // Церква – наука – суспільство: питання взаємодії. Матеріали Восьмої міжнародної наукової конференції. – Київ, 2010. – С. 75–77; Її ж. Неопубліковані листи Іпатія Потія – ще одне джерело до історії Київської митрополії початку ХVІІ ст. // Лаврський альманах. – Київ, 2009. – Вип. 24. – С. 190–198.

⁶⁰ Крижанівський О.П. Архівні документи про історію Церкви на Правобережній Україні ХVІІІ – першої половини ХІХ ст. // Студії з архів. справи та документознавства. – 2001. – Т. 7. – С. 56–59.; Його ж. Джерела до соціально-економічної історії Церкви на Правобережній Україні (ХVІІІ–перша половина ХІХ ст.) // Арх. України. – 1993. – № 1/3. – С. 73–79.

⁶¹ Довбищенко М. Документи державного архіву Волинської області до історії Луцької Уніатської єпархії у ХVІІІ ст. // Арх. України. – 2005. – № 4. – С. 147–149.; Його ж. Українські церковні архіви Литовсько-Польської доби: історична доля та перспективи реконструкції // Там само. – № 6. – С. 11–23.

Якісно новим напрямом у студіях з історії Церкви стало дослідження візитацій, які є одними з найбільш інформативних та об'єктивних джерел з означеної тематики. Саме цим можна пояснити сплеск інтересу до цього виду джерел серед сучасних вчених. У даній ділянці церковно-історичних досліджень плідно працюють І. Скочиляс, А. Зінченко, Р. Кондратюк⁶² та ін.

Фактично на сьогодні візитації є невід'ємним інструментарієм дослідника внутрішньої історії Церкви. Тому на шпальтах історичних журналів та наукових збірників з'являється багато публікацій з даної теми⁶³. Варто відзначити й дисертаційну роботу дослідниці з Луцька В. Білик, присвячену історії УЦ Правобережжя. Цінність її роботи полягає в тому, що авторка розкриває організаційну структуру Унійної Церкви досліджуваного періоду, особливу увагу приділяючи Волинському регіону, втім питання внутрішнього розвитку Церкви залишилися поза її увагою⁶⁴. Уніатська Церква на Поділлі XVIII ст. також дочекалася свого дослідника. У 2010 р. була захищена дисертаційна робота Б. Хіхлача з Вінниці "Уніатська Церква на Поділлі в українському соціокультурному процесі", яка розкриває культурне й соціальне життя Брацлавщини та Поділля у XVIII ст.⁶⁵

Унієзнавча тематика знайшла своє відображення й серед узагальнюючих праць з історії Християнської Церкви, де вона розглядається в контексті історії Православної чи Католицької церков. В цьому ключі слід відзначити працю історика С. Жилюка, присвячену дослідженню унійної тематики в контексті історії Православної Церкви на Волині, в якій автор звернув особливу увагу на процес нищення на її території давніх уніатських церковних писемних та архітектурних пам'яток⁶⁶.

На жаль, поза сферою наукових зацікавлень зазначених дослідників залишився джерельний масив, що висвітлює особливості релігійного життя мирян. У цій сфері досліджень на даний момент зафіксовано лише поодинокі розвідки. Зокрема, привертає увагу своєю фаховістю стаття М. Яременка, в якій на основі архівних джерел здійснена спроба аналізу релігійної свідомості та міжконфесійних стосунків населення Правобережжя в другій половині XVIII ст.⁶⁷

Наявні й нові тенденції у дослідженнях чернецтва, яке справедливо вважають індикатором усього життя Церкви⁶⁸. У цій царині професіоналізмом вирізняються праці М. Яременка та С. Горіна⁶⁹, які, втім, досліджують православні монастирі. Історія

⁶² Кондратюк Р.Ю. *Джерела з історії Уніатської Церкви Південно-Східної Волині другої половини XVIII ст.* // *Арх. України.* – 2001. – №4/5. – С. 99–110.

⁶³ Зінченко А. Л. *Акти візитацій монастирів та костелів XVIII – першої половини XIX ст. як історичне джерело* // *Подільська старовина: Зб. наук. праць.* – Вінниця, 1993. – С. 205–213; Білик В. А. *Огляд джерел з історії греко-католицької церкви на Правобережній Україні наприкінці XVIII – у 30-х рр. XIX ст. (за матеріалами Державного архіву Волинської області)* // *Наук. вісн. Волин. нац. ун-ту ім. Лесі Українки: Історичні науки.* – Луцьк, 2002. – № 3. – С. 132–137.

⁶⁴ Білик В. *Греко-уніатська церква у Правобережній Україні наприкінці XVIII – у 30-х рр. XIX ст.: дис. канд. іст. наук.* – Луцьк, 2007. – 243 с.

⁶⁵ Хіхлач Б. *Уніатська церква на Поділлі в українському соціокультурному процесі XVIII ст.: дис. канд. істор. наук.* – К., 2010. – 190 с.

⁶⁶ Жилюк С. *Російська православна церква на Волині (1793–1917).* – Житомир, 1996. – 173 с.

⁶⁷ Яременко М. *Міжконфесійні відносини в Україні та Білорусі у XVIII ст. (постановка проблеми)* // *Соціум: Альманах соціальної історії.* – К., 2003. – Вип. 3 – С. 121–136.

⁶⁸ Яременко М. *Київське чернецтво. XVIII ст.* – К., 2007. – С.14.

⁶⁹ Яременко М. *Київське чернецтво. XVIII ст.* – К., 2007. – 304 с.; Горін С. *Монастирі Західної Волині (друга половина XV – перша половина XVII століть).* – Л., 2007. – 336 с.

василіанських монастирів досліджуваних теренів значно менше привертає увагу сучасних дослідників, варто відмітити лише публікації Б. Хіхлача⁷⁰ та Н. Лопацької⁷¹. Переважно монастирі досліджуються в контексті їх освітньої та видавничої діяльності. Так, освітній діяльності Уманського василіанського училища присвячені праці І. Кривошеї⁷². В широкому контексті варто згадати й роботу Я. Ісаєвича про українське книговидання XVI–XVIII ст. та освітні осередки василіан⁷³. На думку І. Скочиляса, Я. Ісаєвич виявився одним із небагатьох учених, який зумів адаптувати свій творчий доробок радянської доби до сучасної дослідницької парадигми, розвинути власні тези й концепції в новому історіографічному дискурсі⁷⁴.

Загалом слід відзначити, що для сучасної церковної історіографії є характерним як зростання кількості публікацій, так і розширення їх тематики. Посилилась аналітика соціологічних реконструкцій із використанням досвіду зарубіжних досліджень, зросла увага до культурно-антропологічної ретроспективи. Характерними рисами стали зближення світської та церковної наукових течій і шкіл за рівнем концептуального осмислення, використання наукової методології, фактографічного наповнення студій тощо. Відмітною рисою нових праць стала історична реконструкція, генеза явищ і механізмів подій. Дослідження виконуються на перетині історії, філософії, релігієзнавства, соціології, що значно розширює та збагачує потенціал цих наук.

Проте багато питань залишилися поза сферою наукового аналізу, зокрема, як вже відзначалося, це стосується особливостей релігійного життя мирян, конверсій на родинному рівні, виконання вірними релігійних практик, тобто всього того, що складало релігійну свідомість людини Середньовіччя і Нового Часу.

Поза межами України також з'являються праці, що мають певне значення для з'ясування організаційної структури УЦ на Правобережжі, особливостей її внутрішнього життя. Першість серед цих авторів праць посідають польські історики, в середовищі яких дослідження Східної Церкви викликає неабиякий інтерес.

Люблінський Католицький Університет репрезентує один із найбільших закордонних центрів унієзнавчих досліджень другої половини XX ст. До кола наукових зацікавлень співробітників університету входять різноманітні сфери життя УЦ – від питань

⁷⁰ Хіхлач Б. *Економічне життя василіанських монастирів на Поділлі (XVIII – I-а третина XIX ст.)* // Київ. старовина. – 2008. – № 6. – С. 22 – 37; Його ж. *Історія василіанських монастирів на Брацлавщині (XVIII – перша третина XIX ст.)* // Арх. Укр. Церкви. Сер. 1. Дослідження. Вип. 1: *Історія унії на Київщині 1596–1839 років.* – Л., 2011. – С. 251–270.

⁷¹ Лопацька Н.М. *Дерманський монастир та міжконфесійна боротьба на Волині в кінці XVI – XVII ст.*: автореф. дис.канд.іст.наук. – Острог, 2007. – 20 с.

⁷² Кривошея І.І., Кривошея В.В., Близнюк І.І. *Уманський базиліанський монастир (1765 – 1834)* // Уманщина в етнополітичній історії України (кінець XVIII – першій половині XIX ст.). – К., 1998. – 84 с.; Побірченко Н. *Школа базиліанського кляштора в Умані: українсько-польський контекст* // *Красзнавство Черкащини: №7, 2004, спецвипуск* /Ред.кол.:В.М. Мельниченко та інші. – К., 2004. – С. 7–14; Лось В. *Освітня та видавнича діяльність Греко-Уніатської Церкви (Правобережна Україна першої третини XIX ст.)* // *Рукописна та книжкова спадщина України.* – К., 2005. – Вип. 10 – С.75–90.

⁷³ Ісаєвич Я. *Українське книговидання: витоки розвитку, проблеми.* – Л., 2002.; Його ж. *До характеристики доби Бароко: василіанські освітні осередки* // *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність: Ювіл. зб.на пошану чл.-кор. НАН України Миколи Ільницького.* – Л., 2004. – Вип. 12. – С. 195–206.

⁷⁴ Скочиляс І. *Галицька (Львівська) єпархія....* – С. 68.

організаційної структури та системи управління до проблем соціальної історії, зокрема проявів релігійної свідомості вірних. Характерною рисою досліджень університету є фокусування уваги на таких регіонах, як Холмщина, Галичина та Підляшшя, що зумовлене об'єктивними причинами доступності джерельного масиву.

Історія функціонування Уніатської Церкви досліджувалася в контексті історії Римо-Католицької Церкви ще в 60–70-х роках ХХ ст. Зокрема, слід відзначити працю Л. Беньковського, яка ґрунтується на детальній обробці візитаційної літератури⁷⁵. Втім дослідженню, сфокусованому на Холмщині та Перемишлянщині, бракувало даних українських радянських архівалій, доступ до яких був на той час ускладнений.

Значний внесок у дослідження джерельної бази УЦ зробив учень Л. Беньковського, В. Колбук. Його робота, зосереджена на описі адміністративної структури Церкви, розкриває зміни в організаційно-територіальній структурі Церкви внаслідок переходу Правобережної України до складу Російської імперії⁷⁶. Перу дослідника також належить монографія, присвячена розгляду становища уніатського духовенства Холмщини в середині ХІХ ст.⁷⁷. Ця праця, попри невідповідність територіальним межах, має методологічне значення для розв'язання завдань нашого дослідження та окреслює структурний підхід до висвітлення питань становища уніатського духовенства середини ХІХ ст. Прикметною рисою названих нами досліджень є використання значної за обсягом джерельної бази, що посилює їх інформативність. Водночас величезні ресурси архіву уніатських митрополитів в Санкт-Петербурзі залишилися незадіяними в працях науковця.

Для розуміння процесів функціонування УЦ Правобережної України на початку ХІХ ст. необхідно простежити особливості внутрішнього становища Церкви попереднього періоду. Саме тому праця С. Набиванця, яка є спробою переміщення польських католицьких досліджень на східні терени, детально висвітлює різні сфери внутрішнього життя Київської митрополії наприкінці ХVІІІ ст. та відповідно становить в руслі нашого монографічного дослідження неабиякий інтерес⁷⁸. Натомість зосередженість на вивченні однієї єпархії, без уявлення ситуації в інших адміністративно-структурних одиницях, унеможливує з'ясування цілісної картини функціонування УЦ. До того ж, на думку І. Скочиляса, у монографії С. Набиванця розглядається історія Уніатської Церкви як Східної Церкви Речі Посполитої, що свідомо чи мимохіть затіняє візантійську та руську складову етосу київського християнства⁷⁹.

Без сумніву, найбільш повне залучення та аналіз джерельного масиву з історії УЦ досліджуваних теренів здійснив польський історик о. М. Радван, праці якого відображають найменш досліджені в польському унієзнавстві аспекти внутрішнього та зовнішнього становища Уніатської Церкви на підросійській Україні. Зауважимо, що відмітною

⁷⁵ Bieńkowski L. Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce. W: Kościół w Polsce: Studia nad historią Kościoła katolickiego w Polsce. – Kraków, 1970. – Т.2: Wieki XVI – XVIII. – S. 779–1050.

⁷⁶ Kołbuk W. Kościoły wschodnie na ziemiach Dawnej Rzeczypospolitej 1772–1914. – Lublin, 1992. – 617 s.

⁷⁷ Kołbuk W. Duchowieństwo unickie w królestwie Polskim 1835–1875. – Lublin, 1992. – 190 s.

⁷⁸ Nabywaniec S. Archidiecezja Kijowska w okresie rządów arcybiskupa Metropolity Felicjana Filipa Wołodkiewicza 1762–1772. – Rzeszów, 1998. – 575 s.

⁷⁹ Скочиляс І. “Тотальність” без контекстуалізації: польський приклад історіописання київського християнства. // Ковчег : зб. із церковної історії. – Львів. – 2003. – Чис. 4 . – С. 309.

рисую праць дослідника є використання джерельної бази російських, українських та білоруських архівів⁸⁰. У монографії “Carat wobec Kościoła greckokatolickiego...” детально висвітлюється процес підготовки та реалізації царської антиунійної політики по відношенню до УЦ, зокрема діяльність таємних комітетів, русифікація духовної освіти тощо. Основний акцент сфокусовано на питаннях зовнішньої діяльності Церкви, саме тому функціонування внутрішніх структур, зокрема найнижчих церковно-адміністративних одиниць – парафій, автором не висвітлені. Нові дослідження автора є свідченням інтересу до візитаційної літератури, яка є надзвичайно цінним джерелом для історії внутрішнього життя Церкви⁸¹. Натомість варто відмітити, що праці М. Радвана, які є цінним джерелом для нашого монографічного дослідження, дещо хибують на надмірну увагу до статистичних даних, водночас не досить чітко подано аналіз та концептуальні погляди автора.

В останні роки зростає інтерес польської науки до дослідження Східної Церкви в контексті вивчення культурної спадщини Речі Посполитої. У цьому руслі працюють: А. Гіль, який досліджує унійну Холмсько-Белзьку єпархію⁸²; В. Бобрик, сферою дослідницького інтересу якого виступає духовенство Холмської єпархії⁸³; І. Водзяновська, яка зосередила свою увагу на візитаціях Західної Волині⁸⁴. Питання білоруської ідентичності, релігійної культури пограниччя досліджує П. Хомік⁸⁵.

Приділяють багато уваги польські вчені й дослідженню східних монастирів, зокрема висвітленню освітньої та інтелектуальної діяльності ЧСВВ присвятила свої монографії дослідниця М. Підлипчак-Маєрович, прогресивною ідеєю праць якої є те, що ченці-василіани завдяки своїй освітянській діяльності продовжували процес зближення західної та східної культур⁸⁶. Інтерес привертає й синтетичне дослідження взаємостосунків Св. Престолу, Росії та Польщі у XIX ст., видане А. Баранською⁸⁷. Загалом польські наукові збірники рясніють публікаціями, які розкривають той чи інший аспект життєдіяльності Східної Церкви (іконографічні впливи, дослідження культів та чудотворних ікон тощо).

Отже, попри певну прокатолицьку упередженість, що простежується в погляді на Східну Церкву як складову польської національної традиції, сучасна польська

⁸¹ Radwan M. *Kościół greckokatolicki w zaborze rosyjskim około 1803 roku.* – Lublin, 2003. – 185 s.; *Ibid. Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim (1795–1839).* – Roma-Lublin, 2001. – 483 s.

Radwan M. *Sociografia Kościoła greckokatolickiego na Braclawszczyźnie i Kijowszczyźnie w 1782 roku.* – Lublin, 2004. – 175 s.; *Ibid. Wizytacje generalne parafii unickich w województwie Kijowskim i Braclawskim po 1782 roku.* – Lublin, 2004. – 912 s.

⁸² Gil A. *Chelmska diecezja unicka 1596–1810. Dzieje i organizacja.* – Lublin, 2005. – 284 s.

⁸³ Bobryk W. *Duchowieństwo unickiej diecezji chełmskiej w XVIII wieku.* – Lublin, 2005. – 218 s.; *Ibid. Rola zakonów lacińskich w kształtowaniu tożsamości Cerkwi unickiej w XVIII-wiecznym państwie Polsko-Litewskim na przykładzie unickiej eparchii Chełmskiej.* // *Klasztor w państwie średniowiecznym i nowożytnym.* – Wrocław–Opole–Warszawa, 2005. – S. 467–474; *Ibid. Świadomość relegijna ludności unickiej na terenie eparchii Chełmskiej w XVIII wieku.* // *Kościół unicki w Rzeczypospolitej.* – Białystok, 2010. – S. 7–18.

⁸⁴ Wodzianowska I. *Peredmowa* // Wodzianowska I. *Zmiana przynależności wyznaniowej parafii unickich w latach 60–70-tych XVIII wieku na Prawobrzeżnej Ukrainie. Zarys problematyki* // *Kościół unicki w Rzeczypospolitej.* – Białystok, 2010. – S. 239–260.

⁸⁵ Chomik P. *Kult Ikony Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI–XVIII wieku.* – Białystok, 2003. – 392 s.

⁸⁶ Підлипчак-Маєрович М. *Базиліані в Короні і на Литві. Школы і ксьєжки в діяльності закону.* – Warszawa–Wrocław, 1986. – 272 s.; *Ibid. Biblioteki i bibliotekoznawstwo zakonne na wschodnich ziemiach Rzeczypospolitej w XVII–XVIII wieku.* – Wrocław, 1996. – 197 s.

⁸⁷ Barańska A. *Między Warszawą Petersburgiem i Rzymem. Kościół a Państwo w dobie królestwa Polskiego (1815–1830).* – Lublin, 2008. – 913 s.

історіографія еволюціонує до об'єктивної оцінки історії конфесій. Її відмітною рисою є увага до внутрішнього життя Церкви, культурно-релігійного життя модерного соціуму.

Інтерес до унієзнавчих студій, хоча й до меншої міри, проявляють дослідники з інших зарубіжних країн. Так, у процес дослідження унійної тематики активно включилися і представники російської історіографії. Насамперед, слід відзначити дослідження М. Дмитрієва, С. Яковенка, Б. Флорі, які постулюють проблему конфесіоналізації руської спільноти в Речі Посполитій⁸⁸. Втім вони фокусуються на ранніх етапах існування унії, отже проблематика УЦ XVIII–XIX ст. лежить поза їхніми науковими інтересами. Безумовний інтерес для нас становлять публікації М. Дмитрієва, де він акцентує свою увагу на проблемах етнонаціональної ідентичності населення Речі Посполитої, її залежності від конфесійного чинника⁸⁹. Неабияке значення для нашої роботи має аналіз катехітичної традиції Православної та Уніатської церков, здійснений сучасною російською вченою М. Корзо⁹⁰.

Значно більше уваги вивченню становища УЦ в Російській імперії досліджуваного періоду приділяє білоруська історична наука. Конфесійні питання, національна ідентичність білорусів та політика російського уряду є предметом дослідження сучасної білоруської дослідниці С. Морозової⁹¹. Авторка, використовуючи значну джерельну базу, висвітлює ліквідаційні заходи російського уряду щодо білоруської Уніатської Церкви, які мали багато спільного як для білоруського, так і українського регіонів. У порівняльному аспекті варті уваги праці з історії Білоруської уніатської єпархії О. Філатової⁹².

У цілому слід відзначити, що сучасних дослідників Церкви України, Росії, Білорусії та Польщі відрізняє як увага до архівних джерел, так і спроби їхнього зваженого та об'єктивного трактування на базі сучасних методологічних підходів.

У руслі зацікавлення Східною Європою на Заході із здобуттям Україною незалежності почали з'являтися дослідники, які обрали об'єктом своїх дослідницьких інтересів культуру та релігію земель колишньої Речі Посполитої. Так, теми шкільництва василіан торкається в своїх дослідженнях сучасний французький дослідник Д. Бовуа. Відмічаючи

⁸⁸ Дмитрієв М.В., Яковенко С.Г., Флоря Б.Н. *Брестская уния и общественно-политическая борьба на Украине и Белоруссии в конце XVI – начале XVII в. Ч.1: Брестская уния 1596 г. Исторические причины.* – Москва, 1996. – 199 с.

⁸⁹ Дмитрієв М. В. *Православная культура Московской и Литовской Руси в XVI ст.: степень общности и различий // Белоруссия и Украина: История и культура. Ежегодник, 2003.* – М., 2003. – С. 22–88; Дмитрієв М.В. *Проблематика исследовательского проекта «Confessiones et nationes». Конфессиональные традиции и протонациональные дискурсы в истории Европы // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – новое время.* – М., 2008. – С. 18–42.

⁹⁰ Корзо М. *Украинская и белорусская катехитическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, эволюция и проблемы заимствований.* – М., 2007. – 672 с.

⁹¹ Марозова С. *Уніяцка царква в этноконфесійному развітті Біларусі.* – Гродно, 2000. – 352 с.; Її ж. *Викорінення уніатської традиції на Білорусі в 30-ті рр. XIX ст. та опір йому духовенства та народу // Берестейська унія (1596–1996). Статті і матеріали.* – Л., 1996. – С. 115–118.; Її ж. *Етос Унійної Церкви та національна ідентичність білорусів у XIX столітті // Ковчег: зб. із церковної історії.* – Л., 2003. – Чис. 4: *Еклезіяльна й національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи.* – С. 114–135.

⁹² Філатова О.М. *Василіани в суспільно-політичному й культурному житті білорусько-литовських губерній. 1772–1830 рр.: історіографія // Наук. вісн. Волин. нац. ун-ту ім. Лесі Українки. Історичні науки.* – Луцьк, 2011. – №23 (220). – С. 53–58.; Філатова Е. *Отношение униатской церкви белоруско-литовских губерний Российской империи к православию и католицизму в конце XVIII в. и до 1839 г. // Kościół unicki w Rzeczypospolitej.* – Białystok, 2010. – S. 19–26.

пропольську орієнтацію василіанської освіти, автор в той же час висловив твердження, що саме існування Василіанського ордену в Російській імперії було можливим лише завдяки його пропольській освітній діяльності⁹³. В іншій своїй монографії, ґрунтовно досліджуючи становище польської шляхти Правобережжя, автор лише побіжно згадує про процес ліквідації УЦ, під час якого, за його словами, уніатське духовенство та населення майже не чинило опору, що суперечить даним архівних джерел⁹⁴.

Привертають увагу роботи американської дослідниці з Іллінойського університету Б. Скінер. Дисертаційна робота авторки присвячена питанням релігійної ідентичності та свідомості уніатів другої половини XVIII ст.⁹⁵ Б. Скінер стверджує, що знищення Уніатської Церкви, яке, перш за все, мало на меті ідею збереження русинів від польських впливів, у підсумку призвело до вимушеної зміни ідентичності уніатського населення українських та білоруських земель. Нова робота авторки присвячена конфліктам між уніатами та православними на теренах Правобережжя у XVIII ст., які дослідниця розглядає у широкому аспекті європейської конфесіоналізації у постреформаційну епоху. Б. Скінер відмічає внутрішні конфлікти православної та унійної спільнот та вплив на них зовнішнього фактора – протистояння між Росією та Річчю Посполитою. Дослідниця відмічає важливість пограничного статусу регіону, що позначився на відмінностях політичної культури у православних та уніатів Правобережжя⁹⁶.

1.2. Джерельний інструментарій: опубліковані та архівні джерела

Попри те, що наші зусилля були зосереджені на джерельній евристиці, опрацюванні та залученні до наукового обігу маловідомих джерел з історії УЦ модерного періоду, певна інформація міститься й в опублікованих джерелах.

Так, відомості з історії церкви XIX ст. містяться в законодавчих актах Російської імперії, які вирізняються повнотою збереженості, містять концентровану інформацію і є доступними для дослідників. Найбільш повним та універсальним виданням законодавчих актів є “*Полное собрание законов Российской империи*”, що видавалося у Санкт-Петербурзі протягом XIX ст. За своєю функціональною природою ПСЗ належить до історичних джерел з високим ступенем достовірності, бо укладалися базуючись на місцевих подіях і явищах, за достовірність яких адміністративні посадові особи несли пряму відповідальність. Перше видання, до якого увійшло понад 30 тис. законодавчих актів, було видруковано у 1830 р. Складалося воно з 45 томів (48 книг). Друге видання ПСЗ виходило у світ щорічно з 1830 по 1884 рр. і складалося з 55 томів (125 книг) і

⁹³ Beauvois D. *Szkolnictwo polskie na ziemiach Litewsko-Ruskich. 1803–1832. T. 2 Szkoły podstawowe i średnie.* – Lublin, 1991. – 459 s.

⁹⁴ Бовуа Д. *Шляхтич, кріпак і ревізор. Польська шляхта між царизмом та українськими масами (1831–1863).* – К., 1996. – 415 с.; Beauvois D. *Trójkat ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793–1914.* – Lublin, 2005. – 813 s.

⁹⁵ Skinner Barbara J., M.A. *The Empress and the Heretics: Catherine II's Challenge to the Uniate Church, 1762–1796.* – A Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown University for the degree of Doctor of Philosophy in History. – Washington (D.C.) – 2001. – 645 p.

⁹⁶ Skinner B. *The Western front of the Eastern Church: Uniate and Orthodox Conflict in 18th-century: Poland, Ukraine, Belarus, and Russia.* – DeKalb (Ill), 2009. – 295 p.

увібрало в себе понад 60 тис. узаконень⁹⁷. Метою ПЗС була фіксація і збереження цілісного законодавчого комплексу, який мав слугувати як для контролю за його дотриманням, так і для наукових цілей як юридична історична пам'ятка. ПЗС є інформативним джерелом з високою адекватністю правного відображення дійсності в питаннях наступальної політики уряду щодо інкорпорації церковної сфери життя Правобережної України згідно з російськими ustalеними порядками. Загалом в ПЗС вміщено Височайші розпорядження Св. Синоду стосовно найважливіших важелів управління церковним життям імперії. Проте ці законодавчі норми стосуються питань загального характеру, а тому потребують значного доповнення місцевим матеріалом. Крім того, до ПЗС не включалися закони таємного характеру, що є для нашого дослідження важливим аспектом, оскільки головні питання діяльності Церкви вирішувалися на таємних урядових засіданнях.

Історичну цінність становлять й архівні описи, зокрема інформаційним джерелом для роботи є ановане двотомне «Описание архива западнорусских униатских митрополитов» (1907 р.)⁹⁸. Серед великого числа архівних зібрань, що містять документи з історії УЦ, є колекція єпископа П. Доброхотова. Тому покажчик архіву та колекції П. Доброхотова, упорядкований В. Ульяновським, становить неабияку цінність для дослідників⁹⁹.

Публікація документів, присвячених унійній тематиці, відбувається і поза межами України, зокрема в Білорусі та Польщі. Так, збірку архівних документів видали білоруські дослідники¹⁰⁰. Польський дослідник о. М. Радван опублікував частину документів з фондів російських архівів, деякі з яких стосуються також і Луцької єпархії, а також візитації УЦ другої половини XVIII ст. Київського та Брацлавського воєводств¹⁰¹.

Натомість слід зазначити, що значно більше інформації для нашого дослідження міститься в неопублікованих документах архівів України, Росії та Польщі, аналізу яких і присвячений даний розділ.

Українська історіографія Церкви, незважаючи на значні досягнення в галузі джерельної евристики, й досі вирізняється слабкою заангажованістю у використанні джерел церковного походження, які є найбільш важливими в дослідженнях Церкви модерного періоду. Використані у монографії джерела охоплюють документи організаційних структур, перш за все, Уніатської, Православної, частково Римо-Католицької церков, документи духовних осіб, зокрема листування. Окрім того, використано й матеріали вищих органів державного управління Російської імперії. Зазначені джерела розпорошені по багатьох архівних, бібліотечних та музейних установах України, Росії та Польщі.

Класифікація писемних джерел з історії Церкви, які є найважливішими для тематики нашого дослідження, ґрунтується на їх походженні, видах та змісті. В свою чергу, кожному з цих категорій можна при необхідності поділити на взаємопов'язані між собою блоки та підблоки. Власне комбіновані схеми класифікації є найбільш прийнятними для нашого дослідження.

⁹⁷ Шандра В. *Адміністративні установи Правобережної України кінця XVIII- початку XX ст. в Російському законодавстві: Джерелознавчий аналітичний огляд.* – К., 1998. – С. 6–7.

⁹⁸ *Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов* // С. Г. Рункевич. – СПб., 1876. – Т.1. – 502 с., Т.2. – 1632 с.

⁹⁹ *Колекція та архів єпископа Павла Доброхотова / Упоряд. В. І. Ульяновський.* – К., 1992. – 219 с.

¹⁰⁰ *Архіу уніяцкіх митрополітау. Дакументы да Гісторыі царквы у Беларусі XV–XIX ст. у фондзе “Канцелярыя митрополіта Грэко-уніяцкіх царквау у Расіі”:* Даведнік. – Мінск; Полацк, 1999. – 386 с.

¹⁰¹ *Radwan M. Kościół greckokatolicki w zaborze rosyjskim około 1803 roku.* – Lublin, 2003. – 185 s.; *Ibid. Wizytacje generalne parafii unickich w województwie Kijowskim i Braclawskim po 1782 roku.* – Lublin, 2004. – 912 s.

Корпус джерел з історії УЦ можна поділити на два блоки. Перш за все, це джерела, які є результатом діяльності світських органів управління, оскільки церква на той час була важливою складовою частиною держави, і церковним органам влади доводилося часто мати офіційні стосунки з владними структурами.

Другий блок репрезентують документи власне церковного походження.

У той же час класифікація джерел лише за їх походженням із світських чи церковних органів влади не охоплює джерельний масив з історії Церкви, зосереджений в особових колекціях, збірках бібліотек та музеїв. Адже цей блок документів відрізняється різноманітністю походження. У ньому представлені документи світського і церковного, а також особового походження. Тому з метою об'єктивного аналізу ми виділили ці документи в окремий підблок.

У свою чергу, розгляд кожного з цих блоків джерел за походженням не можливий без використання й інших класифікаційних схем. Зокрема, вважаємо цілком доречним застосування й видової методики класифікації документів. Джерельна евристика дозволяє виокремити такі основні види однотипних за формою писемних джерел: актові джерела, які охоплюють всю нормативно-регламентаційну, правову та майнову документацію; нарративні документи (мемуари, хроніки, описи подій тощо); епістолярні документи. Листування, мемуари, різноманітні “записки”, щоденники та інші документи нарративного характеру можна, в свою чергу, віднести й до джерел особового походження. Цей вид джерел найбільше репрезентований в зазначеному підблоці.

Найширше представлені актові документи, до яких належать: акти духовних консисторій, судів, протоколи засідань консисторій, пастирські листи та послання митрополитів та єпископів, фундаційні привілеї та грамоти, презенти ктиторів, протоколи візитацій, монастирські конституції, інвентарні описи маєтків, книги гродських та земських судів.

Якщо перший блок документів розкриває взаємини Церкви та держави, то другий і третій в основному репрезентують обставини внутрішньоцерковного життя. Відповідно, джерела цих блоків можна віднести і до вищезазначених груп, оскільки будь-яка класифікація є умовною. Саме тому в середині зазначених блоків за походженням, з метою більш повного висвітлення інформаційного потенціалу джерельної бази, ми будемо розглядати й джерела за видами та змістом документів.

Насамперед, відмітимо, що документальна складова джерел світського походження зазнала найменших втрат і тому найповніше представлена в сучасних архівах.

Виходячи зі структури управлінського апарату Російської імперії можна виділити групи вищезазначеного блоку: 1) документи вищих органів державного управління; 2) центральних (губернських) органів управління. Відразу слід відмітити, що в Російській імперії церковні та світські органи управління були дуже тісно пов'язані між собою, відбувалося так зване злиття двох гілок влади, церковної та державної, з пріоритетними позиціями останньої. Яскравим свідченням цього є той факт, що впродовж 1721–1917 рр. на чолі вищого церковного органу управління – Св. Синоду стояв світський чиновник – обер-прокурор. Тому документи церковного змісту губернських та повітових органів влади відкладалися у архівних фондах вищих органів влади – як світських, так і церковних.

За ознакою призначення зазвичай виділяють нормативні та виконавчі документи. У досліджуваній період палітра нормативних документальних джерел представлена

найбільш широко. Це укази – імператорські, синодальні, консисторські, єпископські, а також акти. Серед виконавчих документів найтиповішими є звіти, донесення, протоколи засідань та судових розслідувань, статистичні дані.

Найбільший за обсягом пласт нормативних та виконавчих документів зосереджений в архівних фондах вищих органів влади. До них слід віднести ф. 821 “Департамент духовних справ іноземних віросповідань Міністерства внутрішніх справ (МВС)” (РДІА СПб). Хронологічні межі справ, які в ньому містяться, охоплюють період 1809–1917 рр. Найбільший масив інформації з історії УЦ зосереджено в таких описах фонду: 1 – “Католицьке віросповідання в Росії” (1810–1901), 3 – “Католицьке віросповідання в Росії і в царстві Польському (1828–1917) ч. 1”; 10 – “Загальний стіл”, 144 – “Документи канцелярії митрополита Сестрєнцевича” (1797–1826) та 11 – “Всепідданні доклади МВС” (1828–1917). У перших 3-х описах уніатські справи розглядаються в контексті інших, зокрема справ Римо-Католицької Церкви. Це найбільше стосується справ про зміну віросповідання, перехід уніатів та православних в римо-католицизм. Значний інтерес становлять документи канцелярії римо-католицького митрополита С. Сестрєнцевича, де міститься кореспонденція єпископа Луцької уніатської єпархії С. Левинського, в якій розкриваються особливості взаємин римо-католицької та уніатської ієрархій на початку XIX ст.

Натомість опис 11 містить інформацію статистичного характеру щодо становища УЦ в Російській імперії в цілому та на Правобережній Україні зокрема. Щорічні “всепідданні” звіти МВС імператору дають можливість проаналізувати поступове зростання кількості уніатів, приєднаних до православ'я протягом 30-х років XIX ст., а також відтворюють загальну картину взаємовідносин урядової влади та уніатських ієрархів. У звітах МВС фіксувалися й майнові аспекти діяльності УЦ, зокрема з питань фіксації прибутків уніатських митрополитів та єпископів. Крім того, в них наявна інформація про фондуші ліквідованих уніатських монастирів.

В інших фондах органів вищого управління також частково зберігаються уніатські справи. Зокрема це стосується таких фондів: ф. 1286 “Департамент поліції” та ф. 1374 “Канцелярія генерал-прокурора Сенату”, де містяться різноманітні скарги та “прошення” уніатів і православних. Зазначимо, що частина господарських справ УЦ потрапила до державно-економічних фондів РДІА СПб: ф. 1285 “Департамент державного господарства МВС”, ф. 560 “Загальна канцелярія міністерства фінансів” та ін.

З цих фондів можна почерпнути цінну інформацію для відтворення цілісної картини функціонування УЦ на побутовому рівні.

Серед світських документів центрального рівня управління, в яких наявна інформація про УЦ, в першу чергу, слід назвати фонди місцевої адміністрації, які зосереджені в ЦДІАК України. Це ф. 442 “Канцелярія Київського, Подільського та Волинського генерал-губернатора”, ф. 533 “Канцелярія Київського воєнного губернатора”. Також це стосується документів ф. 2 “Канцелярія Київського губернатора” (Держархів Київської області), ф. 70 “Канцелярія Волинського губернатора” (Держархів Волинської області). Найповніше репрезентує інформацію ф. 442 ЦДІАК України, зокрема описи 413, 789 а, 1 (в 3-х томах). Справи про уніатів представлені в перших двох томах (т. 1. – 1827–1833 рр., т. 2. – 1834–1839 рр.).

Документи, які зберігаються в зазначених фондах, переважно мають адміністративний характер. Це різноманітна звітна інформація, імператорські укази, донесення, акти,

протоколи засідань та судових розслідувань, статистичні дані тощо, тобто весь обсяг документів, які розкривають специфіку взаємин держави та УЦ та їх зміну наприкінці XVIII – в першій половині XIX ст.

Найбільша частина справ, які знаходяться у досліджуваних фондах канцелярій та стосуються УЦ, припадає саме на кінець 20–30-х років XIX ст., тобто на час найбільшої концентрації уваги уряду на церковній проблематиці. Саме в цей час влада зосередила увагу не тільки церковних, а й світських органів на проблемі ліквідації унії. Документи губернських канцелярій рясніють інформацією власне щодо протидії населення та духовенства запровадженню в церкви православної обрядовості, а також їхню реакцію на саму ліквідацію УЦ. Адже про будь-який вияв невдоволення уніатського населення церковні місцеві органи влади були зобов'язані повідомляти світську владу. Навіть після приєднання УЦ у 1839 р. до генерал-губернатора продовжували надходити повідомлення про наявність неприєднаних до православ'я осіб та кількість новопрієднаних. Міститься в цих фондах й інформація про масове закриття уніатських монастирів та шкіл, про використання парафіяльного духовенства органами влади для виявлення “інакодумців” тощо.

Певний обсяг інформації вміщують фонди судових світських установ – як місцевого, так і столичного рівня. Хоча ці джерела не мають ознак узагальненості, а є швидше індивідуально-конкретними, фіксація таких процесуальних норм, як опитування свідків, проведення допитів, дозволяє отримати відомості не лише про безпосередніх суб'єктів справи, а й про коло їхніх знайомих та родичів. Нерідко в них можна зустріти описи рис характеру піддослідних, побут їхніх родин.

Справи про опір уніатів розглядалися в повітових та губернських судах. Тому фонди Володимир-Волинського (ф. 359), Луцького (ф. 361), Ковельського (ф. 363), Волинського (ф. 16) та інших судів у Держархіві Волинської області є досить інформаційними для нашого дослідження. Судові справи містилися і в фонді 442 ЦДАК України.

Загалом документи губернських канцелярій дають найбільше інформації щодо висвітлення зовнішньої сторони функціонування Церкви в межах Російської імперії, репрезентують процес поступового одержавлення Церкви, нівеляції її впливу, а також цілковитого знищення, фізичного і духовного, з людської пам'яті. Таким чином, дослідження взаємин Церкви та держави є неможливим без використання цього пласту світських джерел.

Натомість, зазначений масив документів містить значно менший інформаційний потенціал щодо внутрішньої історії УЦ. Лише опосередковано можна простежити ті чи інші аспекти внутрішнього становища уніатів. У той же час світські джерела до історії Церкви вже самим фактом своєї приналежності до світських інституцій накладають відбиток на документи. Специфіка світобачення, ментальності залишається поза їх увагою.

Втім безсумнівно, що значно ширший комплекс джерел знаходиться в церковних фондах, які репрезентують нам особливості внутрішньоцерковного життя.

Корпус церковних джерел представлений широкою палітрою документів, що потребують групування. За приклад ми беремо концепцію, запропоновану польським професором С. Лібровським, згідно з якою церковні архіви поділяються на монастирські та єпархіальні. Останні, в свою чергу, поділяються на консисторські (які є найбільш

інформативними для нашого дослідження), благочинні та парафіяльні, які найменш представлені на теренах нашого дослідження через стан збереженості¹⁰². Крім того, враховуючи той аспект, що УЦ в досліджуваній період перебувала в залежності як від Римо-Католицької, так і від Православної церков, ми ділимо даний блок джерел за конфесійним походженням: документи, що походять з православних, римо-католицьких та уніатських церковних архівів. Зазначимо, що різноконфесійне походження документів сприяє їх взаємодоповненню та взаємоперевірці. У свою чергу, джерельну базу Уніатської Церкви слід поділити на документи білого та чорного (ченців) духовенства.

Так само, як і світські, церковні документи розпорошені по різних архівах України, а також Росії та Польщі. Втім тут ситуація ускладнюється ще й тим, що документи Уніатської Церкви зберігаються у фондах різних християнських конфесій: Православної, Римо-Католицької та Уніатської церков.

Значний інтерес для вивчення історії УЦ XIX ст. становлять синодальні архівні документи РДІА СПб. Справи, які тією чи іншою мірою стосуються становища УЦ в Російській імперії, зосереджені в кількох фондах Св. Синоду: ф. 796 – “Канцелярія Синоду”, ф. 797 – “Канцелярія обер-прокурора Синоду”, ф. 834 – “Рукописи Синоду”, ф. 799 – “Господарське управління Синоду”. (Ці архівні фонди охоплюють документи від початку XVIII ст. аж до 1917 р. та є надзвичайно інформаційним джерелом до вивчення історії УЦ).

Найбільшим обсягом висвітлення інформації характеризуються фонди канцелярії Св. Синоду та обер-прокурора Св. Синоду. Документи, що стосуються уніатських справ, розпорошені по різних описах фондів, але саме описи 2 (1798–1836 pp.), 6 (1802–1836 pp.) та 7 (1837–1839 pp.) фонду «Канцелярія Обер-прокурора Св. Синоду» та описи 111 (1830 p.) і 205 (таємні справи 1720–1917 pp.) фонду «Канцелярія Синоду» є найбільш інформативними для нашого дослідження.

У зазначених фондах зосереджена найрізноманітніша звітна інформація про стан уніатського духовенства та церков Правобережних губерній: інформація про кількість приєднаних уніатів, опір приєднанню до Православної Церкви духовенства та населення і заходи уряду щодо цього. Наявні тут документи про приєднання уніатів, і значна кількість справ про ліквідацію уніатських церков та передачу їх до православного відомства, і репресивні заходи по відношенню до неблагонадійних уніатів. Слід зауважити, що нерідко у фондах Синоду можна знайти справи, які дублюють аналогічні документи, що зберігаються у фондах світських губернських канцелярій. Це дублювання інформації є досить вигідним для сучасного дослідника, оскільки стан збереженості фондів місцевих архівів є меншим від столичних архівів.

Значний масив справ стосується не тільки білого духовенства, а й чорного. Так, наявні відомості про василіанські монастирі, їх ліквідацію та засоби покарання “упорствуючих” ченців. Значну увагу приділено участі василіанських ченців у польському повстанні та мірах їхнього покарання. Власне саме документи Св. Синоду ілюструють процес поступової ліквідації УЦ на законодавчому рівні, а як це здійснювалося на місцях, – висвітлюють документи місцевого рівня. Саме порівняння загальновстановленого напряму дії на вищому рівні та його реалізації на місцях дає можливість проаналізувати вперту боротьбу УЦ за своє існування.

¹⁰² Librowski. S. ks. Źródła do wewnętrznych dziejów kościoła w Polsce w rękopiśmiennych zbiorach kościelnych // Archiwa, biblioteki i muzea kościelne. – Lublin, 1963. – T.7. – S. 77–94.

До того ж фонди Синоду вміщують й епістолярні документи: листи з різноманітними скаргами та проханнями уніатських митрополитів і православних єпископів до обер-прокурора, що є необхідною інформацією для дослідження міжконфесійних відносин духовенства. У фондах можна виокремити групу документів, які стосуються освітньої діяльності УЦ, зокрема становища училищ василіанських монастирів, монастирських бібліотек тощо. Ці документи дають можливість прослідкувати заходи, які запроваджувалися для поступової русифікації освітніх духовних закладів Церкви (жалування вчителів російської мови, направлення уніатських кліриків до Духовної академії в Санкт-Петербурзі, створення училища дячків тощо).

Внутрішнє життя самої Церкви репрезентовано значно менше. Його можна прослідкувати за опосередкованими згадками в документах. Є лише деякі документи, які частково присвячені висвітленню цих питань, зокрема про будівництво уніатських церков (наприклад, дозвіл будувати каплиці та повернення уніатам їхніх церков, що характеризує стан релігійності населення).

Загалом уніатські документи фондів Св. Синоду дають можливість простежити еволюцію поглядів на УЦ в державних колах Російської імперії.

Найбільша кількість уніатських матеріалів серед православних єпархіальних органів управління знаходиться в Київській та Волинській духовних консисторіях (ф. 127 – ЦДІАК України, ф. 1 – Держархів Житомирської області).

Значна частина справ присвячена опору населення, майновим конфліктам духовенства, а також звітній інформації та статистичним даним, які є найбільш інформативними для наших студій. Консисторські документи, особливо фонду Волинської консисторії, мають необхідну для даного дослідження інформацію про процес приєднання уніатського населення на місцевому рівні та про ті труднощі, з якими зустрічалися православні благочинні під час реалізації урядової політики. У них простежуються не тільки констатація фактів, а й емоційне ставлення як приєднувачів, так і приєднаних.

Важливість консисторських справ полягає ще й в тому, що в них нерідко трапляються імператорські та синодальні розпорядження, котрі своїм змістом стосувалися суто єпархіального життя і тому не публікувалися в загальноімперських збірниках. Крім того, в справах знаходяться і різноманітні розпорядження як архієреїв, так і представників світської місцевої влади, стосовно церковних питань.

Слід відзначити й певні відмінності в документах з історії УЦ Київської та Волинської консисторій.

Київська духовна консисторія (ф. 127, ЦДІАК України) була заснована в 1700 р. і проіснувала до 1919 р. Волинська консисторія (ф. 1, Держархів Житомирської області) – від 1795 до 1921 р. Попри те, що фонд Київської консисторії містить значно більшу кількість справ, тут менше одиниць зберігання, які стосуються УЦ. Ці справи представлені дуже фрагментарно і розкидані по багатьох описах, більшість з яких створені відповідно до поділу губернії на повіти, а також згідно з поділом на так звані “столи” (загально-єпархіальний, економічний тощо). Тому для виявлення таких справ було використано наскрізний перегляд описів. Найбільша кількість уніатських справ датується кінцем XVIII – першими роками XIX ст., тобто часом приєднання уніатів до православ'я. У наступні роки згадки про уніатів трапляються досить зрідка, що теж цілком зрозуміло, адже кількість уніатів на теренах Київщини в першій третині XIX ст. була незначною.

За своїм характером ці справи можна поділити на ті, що стосуються приєднання уніатів до православ'я, та ті, що відтворюють реакцію різних верств населення на ці події.

На відміну від Київської консисторії, у фонді Волинської консисторії уніатські документи представлені цілісним комплексом. Особливо це стосується опису 1, який охоплює 1795–1798 рр., час найбільш активного приєднання. Адже саме Волинь, твердиня унії, чинила найбільший опір насильницькому приєднанню до православ'я. Усі ці справи відтворюють настрої в тогочасному традиційному суспільстві та його реакцію на зміни в Церкві, які вносилися російськими урядовцями. Тут можна простежити і особливості підготовки та процес реалізації царської релігійної політики на місцях, і злам та розкол, який відбувався в традиційному суспільстві. Звичайно, тут наявний цілий пласт документів, які висвітлюють і майновий стан уніатського та православного духовенства, звичайно через призму їхніх, далеко не завжди мирних стосунків.

Таким чином, консисторські справи, особливо першого десятиліття XIX ст., є джерелами не тільки для висвітлення процесу приєднання, а й внутрішнього життя Церкви в зазначений період, зокрема це простежується на прикладі взаємовідносин православного та уніатського духовенства на мікрорівні.

Щодо ступеня вірогідності та об'єктивності зазначеного пласту консисторських матеріалів, то, звичайно, до нього, як і до будь-якого комплексу джерел, слід ставитися дуже упереджено. Адже суб'єктивний фактор завжди накладав відбиток на писемну спадщину. Особливо слід бути обережним, аналізуючи прохання священників про зміну віросповідання. Перш за все, треба взяти до уваги, що в Російській імперії на той час існувала вже усталена система документів-штампів. Тобто кожне з таких прохань має однакову форму, і тому важко встановити справжню причину зміни віросповідання. Адже це могло бути і як свідоме прагнення повернутися до віри предків, і бажання прогнати сім'ю, що було складно через втрату своєї парафії, а також і бажання кар'єрного росту, який мав більше шансів при переході до панівного віросповідання. Саме тому даний вид джерел вимагає ретельного аналізу, – і не тільки цих документів, але й документів інших видів та походження. Тобто вірогідність джерела можна встановити, тільки порівнюючи його дані з інформацією, що подається в джерелах іншого виду, а також з даними про культурну традицію досліджуваного періоду, яка, безперечно, накладає свій відбиток на світосприйняття автора. Втім попри те, що інколи важко встановити репрезентативність поданої в джерелах інформації, вона є цінною, позаяк висвітлює особливості тогочасного бачення міжконфесійних відносин, а також відносин між Церквою та державою. Все це сприяє проведенню досліджень історії ідей та світоглядних засад тієї епохи.

Принагідно відзначимо, що в своїй переважній більшості комплекс уніатських документів, що зберігається у фондах Православної Церкви, присвячений розгляду становища Уніатської Церкви в контексті ліквідаційної політики Російської імперії. А отже, ці документи не дають нам повної картини екзистенції Церкви. Розкриттю внутрішнього становища Уніатської Церкви допомагають джерела, які містяться у фондах Римо-Католицької Церкви.

Якщо уніатські документи, розміщені у фондах Православної Церкви, в основному висвітлюють зв'язки Уніатської Церкви та держави, а також міжцерковні взаємини, то в католицьких фондах знаходяться, крім документів, що присвячені уніатсько-католицьким відносинам, й документи саме уніатського походження, які найбільше розкривають нам внутрішню сторону функціонування Церкви.

Зокрема, великий пласт уніатських документів зосереджено в Держархіві Житомирської області, у фонді 178 – “Луцько-Житомирська римо-католицька духовна консисторія” (опис 53), до якого потрапили документи, що висвітлюють внутрішню історію УЦ, а саме акти візитацій, які проводилися наприкінці XVIII ст., метричні книги Овруцького повіту початку XIX ст. Логічним місцем перебування цих документів мав би бути фонд 420 “Литовська греко-уніатська духовна консисторія” (який знаходиться в цьому ж архіві).

Подібна ситуація спостерігається і в київських архівах. Зокрема, у фонді 1040 “Радомишльський деканат” (ЦДІАК України) серед документів Могилівської Римо-католицької духовної консисторії за 1749–1926 рр. є пласт справ, надзвичайно важливих для історії УЦ: фонд містить актуальні для нашого дослідження описи візитацій греко-уніатських церков Радомишльського повіту за 1830 р., які ми охарактеризуємо дещо пізніше.

У цілому слід відзначити, що крім уніатських документів, які випадково потрапили до римо-католицьких фондів, значний інтерес становлять і самі католицькі справи, що містять інформацію про взаємні стосунки та конфлікти між уніатським та католицьким духовенством.

Оскільки основні важелі управління УЦ знаходилися в російській столиці, огляд архівів Санкт-Петербурга не був би повним без документів, що зберігаються саме у фондах УЦ. Крім розглянутих вище архівів Св. Синоду, частина документів з історії Уніатської Церкви зосереджена у вже згаданому фонді 821 “Департамент духовних справ іноземних сповідань”. Тут міститься малодосліджений комплекс документів із канцелярії митрополита С. Сестренцевича. Для дослідження внутрішніх взаємин уніатської та католицької ієрархій найбільший інтерес становить епістолярна спадщина, зокрема листи греко-уніатських єпископів до римо-католицьких митрополитів, наявні в цьому комплексі.

Утім найбільший масив документів міститься у ф. 824 – “Білорусько-Литовська духовна колегія Сенату” і ф. 823 – “Канцелярія митрополитів греко-уніатських церков Росії”. Власне документи уніатських митрополитів зберігаються у фонді 823, який має три описи. Сучасний дослідник Церкви Л. Тимошенко вважає, що більшість документів другого опису походять із Радомишльського уніатського архіву, на що вказують хронологічні та географічні межі фонду (1701–1839), а також зміст документів¹⁰³.

У третьому описі фонду, що є найменш дослідженим, зустрічаються документи як XVII–XVIII, так і початку XIX ст. Власне цей опис багатий на детальні відомості стосовно уніатських єпархій, а саме: дані про стан парафіяльних церков і фундушів Правобережних губерній, відомості про біле та чорне духовенство, звіти про візитації монастирів і церков, рапорти Луцького єпископа про різні сторони життя своєї єпархії. Документи цього фонду цінні ще й тим, що походять від самих представників УЦ, тобто є внутрішньоцерковними джерелами, хоча стверджувати їх абсолютну об’єктивність, на нашу думку, не слід. Не менш цінними є матеріали, які знаходяться у ф. 823. У ньому є багато важливих документів статистичного характеру та справ про майнові суперечки як греко-уніатських священників між собою, так із православним та католицьким духовенством. Важливо, що чимало документів цих фондів, що розкривають надзвичайно

¹⁰³ Тимошенко Л.В. *Архіви уніатської церкви – джерельна база дослідження краєзнавства Правобережжя XVII–XVIII ст. // Студії з архівної справи та документознавства. – 2003. – Т. 10. – С. 13.*

важливі сторони внутрішнього та зовнішнього життя УЦ залишаються до цього часу маловідомими.

Документи православних органів влади, що в своїй більшості охоплюють тільки період кінця XVIII – початку XIX ст. та висвітлюють державно-церковні та міжцерковні відносини, залишають осторонь питання внутрішнього становища УЦ, що є надзвичайно важливим для нашого дослідження. Саме ці питання знайшли більш повне відображення в єпархіальних архівах власне УЦ.

Нами було опрацьовано більшість документів ф. 972 – “Білоруська греко-уніатська духовна консисторія” (крайні дати документів 1751–1840 рр., 2 описи, 254 од. зб.), що знаходиться в ЦДІАК України; частину документів ф. 420 – “Литовська греко-уніатська духовна консисторія” (1825–1836 рр., 1 опис, 9 од. зб.) з Держархіву Житомирської області; ф. 382 – “Луцька уніатська генеральна духовна консисторія” (1732–1841 рр., 3 описи) з Держархіву Волинської області. Частина уніатських документів досліджуваної території потрапила й до ф. 95 – “Холмська греко-уніатська консисторія” Люблінського державного архіву (1525-1875/1905 рр., 1229 од. зб.), а також до фондів ЦДІАЛ України (ф. 408 – “Греко-католицький митрополичий ординаріат”, ф. 684 – “Протоігуменат монастирів Чину Св. Василя Великого”, ф. 199). Власне документи цих уніатських консисторій, більшість з яких відноситься до внутрішніх церковних джерел, зберігають найрізноманітнішу інформацію як про міжцерковні відносини, так і, що є дуже важливим, про різні аспекти внутрішнього життя Церкви. Кожна із консисторій так чи інакше висвітлює становище та діяльність управлінської системи та духовенства уніатської єпархії. Цінним джерелом до внутрішнього життя УЦ є ф. 258 – “Духовний собор Почаївської Успенської Лаври”, що знаходиться у Держархіві Тернопільської області. Фонд містить 3 описи, які охоплюють події церковного характеру від XVI до XX ст. і є особливо цінними з огляду на те, що в Почаєві був найбільший василіанський монастир та резиденція Луцького єпископа. Окрім того, місто свого часу було осідком Луцького єпископа й містило архів, куди направляли візитаційні документи з навколишніх територій. На жаль, збереглася лише незначна частина цих документів, проте їх цінність від цього не втратила.

Найбільша кількість церковних джерел досліджуваного періоду зберігається у ф. 382 (“Луцька консисторія”), фонди Білоруської та Литовської консисторій містять значно менший обсяг документів. Так, фонд Литовської консисторії вміщує здебільшого метричні книги за 1825–1836 рр., а Білоруської – охоплює матеріали в основному 30-х років XIX ст., що пояснюється припиненням функціонування Луцької консисторії разом із ліквідацією Луцької єпархії.

Документи Луцької консисторії можна умовно поділити на кілька груп за видовим принципом та змістовим навантаженням: 1) офіційні документи нормативного та виконавчого характеру – виписки з імператорських указів, укази Римо-католицької духовної консисторії, рапорти деканів та настоятелів монастирів, документи про організацію управлінської структури Церкви; 2) справи оповідного характеру, що висвітлюють пастирську діяльність УЦ; це, перш за все, візитні описи церков, повідомлення про будівництво каплиць, про появу чудотворних ікон, а також справи освітнього характеру – матеріали про будівництво шкіл та забезпечення їх книгами, рапорти про покращення умов проживання вчителів та ін.; 3) справи про суперечки між духовенством та парафіянами, ганебну поведінку священників та їхні конфлікти й інші порушення

церковних правил; 4) пласт статистичних документів, присвячених майновому стану Церкви, зокрема прибутково-витратні відомості уніатських монастирів, рапорти про церковні фондуші, а також метричні книги від 1802 до 1836 р., сповідні розписи та звіти про кількість церков та священників того чи іншого повіту; 6) наявна і незначна кількість документів різної видової палітри, в яких можна простежити добродійницьку діяльність УЦ XVIII–XIX ст. Цінність цього масиву документів посилюється й тим, що на сьогодні ця сфера життєдіяльності Церкви має найменше висвітлення.

Крім того, у фонді є епістолярій, зокрема єпископів з деканами, а також з представниками православної та католицької ієрархії.

Неабиякий інтерес становлять консисторські документи, в яких є відомості про появу чудотворних ікон та ретельне проведення розслідування представниками церковної влади з цього приводу. Частина так званих чудотворних ікон, за визначенням самих представників Церкви, була лише в уяві забобонного населення. Проте трапляються й випадки офіційного визнання Церквою чудотворності ікони (ікона Божої Матері в селі Жупанівці Овруцького повіту)¹⁰⁴. Для нашої роботи найбільший інтерес становить власне факт появи чудотворних ікон саме у досліджуваній період, що є предметом для подальших студій стосовно народної релігійності.

Документи фонду «Білоруська консисторія» здебільшого висвітлюють життя Церкви в період посилення адміністративного тиску (30-ті роки XIX ст.). Як і в інших консисторіях, тут міститься масив документів різного виду: указів духовної колегії, метричних книг, сповідних розписів, рапортів деканів про стан церков та їхні візитації. Більша частина архівних справ висвітлює реакцію населення та духовенства на зміни, що відбувалися в УЦ в результаті урядової політики 30-х років XIX ст. Найбільше це стосувалося заборони висвячувати священників до римо-католицьких каплиць, впровадження православної обрядовості та закриття монастирів.

Відтак документи Білоруської консисторії є логічним продовженням документів Луцької консисторії.

Необхідно зауважити, що церковне територіальне розмежування не завжди співпадало з державним. Так, до складу Київської митрополії у XVI ст. входило кілька єпархій, які знаходилися на теренах сучасних українських, польських та білоруських земель. Холмсько-Белзька єпархія була однією із таких церковних структурних одиниць, що розташовувалася на землях різних держав. Відповідно, кожна з них мала свій єпископський архів, в якому зберігалися матеріали місцевого характеру. Так, фонд 95 “Холмська греко-католицька консисторія”, що у Люблінському державному архіві, містить документи, хронологічні межі яких охоплюють ще доунійний період – від 1525 р., і сягають 1875 р. – часу ліквідації унії на Холмщині, і кілька документів, датованих 1905 р.

Найбільша кількість справ фонду висвітлює діяльність холмських уніатських єпископів, утім серед них можна знайти чимало документів загальноцерковного характеру (копії папських грамот, королівських та імператорських указів), а також документів, що відображають історію інших єпархій. Так, в одній із справ фонду містяться документи, які репрезентують процес ліквідації унії на теренах Правобережної України в кінці XVIII ст., а також остаточної ліквідації Церкви у 1839 р.¹⁰⁵ тощо.

¹⁰⁴ Державний архів Волинської області (далі ДАВО), ф. 382, оп. 2, спр. 84, 47 арк.

¹⁰⁵ *Archiwum państwowe w Lublinie* (далі APL), z. 95, sygn. 1225, 26 k.

Слід відзначити, що в документах фонду Холмської консисторії було віднайдено документ, який стосується історії Овруцького монастиря та фундушіві документи Ратненської церкви на Волині, датовані 1629, 1653, 1751 та 1761 рр.¹⁰⁶. Наявність документів з теренів Волині у фонді Холмської консисторії пояснюється тим, що до поділів Речі Посполитої частина деканатів, які знаходилися на території Волині, входила до складу Холмсько-Белзької єпархії. Після переходу Волині до Російської імперії ці деканати увійшли до складу Луцької єпархії, яка є предметом нашого дослідження.

Серед матеріалів Греко-католицького митрополичого ординаріату (ф. 408, ЦДІАЛ України) є документи про Київську митрополію, зокрема ерекції та презенти другої половини XVIII ст.¹⁰⁷ Матеріали з історії василіанських монастирів зосереджені у ф. 684 «Протоігуменат монастирів Чину Св. Василя Великого». Зокрема нами було знайдено дані про бібліотеки Кременецького та Почаївського монастирів. Принагідно наголосимо, що в ЦДІАЛ зберігається колекційна збірка документів, що стосується теренів нашого дослідження, – «Колекція документів дубенських монастирів» (ф. 199). Серед матеріалів цієї збірки є й дані для дослідження народної релігійності, зокрема документ про появу чудотворної ікони в Дубнівському повіті та розслідування цього факту¹⁰⁸.

У цілому масив уніатських консисторських документів висвітлює різні сторони внутрішнього життя УЦ – від організаційної структури до особливостей відносин вірних та пастирів.

Серед документів, продюкованих УЦ, особливий інтерес складає й такий вид внутрішньоцерковних джерел, як візитації або описи церков, що є одним з найбільш інформаційних та об'єктивних актових джерел з історії Церкви. Візитаційна документація є масовим комплексом з історії та культури України, який розкриває різні сторони функціонування Церкви.

Цінність цього виду посилюється й тим, що протягом тривалого часу його вивчення проводилося епізодично та поверхово, що відповідно зменшувало практичне застосування джерел.

Значний масив візитаційних документів, що є цінними історичними джерелами другої половини XVIII ст., зберігаються у фондах державних архівів Житомирської та Волинської областей, ЦДІАК України, а також в ІР НБУВ. Особливий інтерес привертають візитаційні описи, що зберігаються у фондах Інституту рукопису НБУВ. Це описи церков Київського та Брацлавського воєводств другої половини XVIII ст. Саме ці дані дали нам можливість реконструювати особливості народної релігійності зазначеного періоду.

Зауважимо, що в Люблінському державному архіві нами було знайдено матеріали генеральної візитації Ратнівського деканату 1793 р., який на той час входив до складу Холмської єпархії¹⁰⁹. Загалом, цінність візитації посилюється й тим, що на сьогодні не має публікацій візитацій Уніатської Церкви Волині напередодні її входження до складу Росії. Детальний аналіз такого типу джерел допоможе нам дати відповідь на питання, чому саме на Волині, в порівнянні з Поділлям та Київщиною, унія мала найміцніше коріння та найдовше чинила опір насильницькому приєднанню до православ'я.

¹⁰⁶ *APL, z. 95, sygn. 447, 7 k.; sygn. 690, 2 k.*

¹⁰⁷ *Центральний державний історичний архів України у Львові (далі ЦДІАЛ), ф. 408, оп. 1, спр. 1055, 113 арк.*

¹⁰⁸ *ЦДІАЛ, ф. 199, оп. 1, спр. 15.*

¹⁰⁹ *APL, z. 95, sygn. 125, 57 k.*

Варто відмітити, що впродовж першої половини XIX ст., у нових суспільно-політичних умовах, візитаційні матеріали поступово вийшли з ужитку. Їх замінили рапорти як самого духовенства, так і деканів до консисторій та духовних правлінь. Тобто і в цій сфері діяльності Церкви запанувала російська система діловодства. Утім візитації не відразу зникли, певний час вони існували паралельно зі звітною інформацією. Так, слід наголосити, що для хронологічних меж нашого дослідження важливими є, як ми вже відмічали, візитації, збережені у ф. 1040 “Радомишльський деканат” (ЦДІАК України) серед документів Могилівської Римо-католицької духовної консисторії за 1749–1926 рр. Тут наявні описи візитацій уніатських церков Радомишльського повіту за 1830 р., які створюють загальну картину функціонування Церкви на місцях, а також висвітлюють стосунки священників з парафіянами та церковними братствами за кілька років до остаточної ліквідації унії. Візитні описи церков Ковельського, Луцького повітів є і у фонді Луцької уніатської духовної консисторії (Держархів Волинської області)¹¹⁰.

Окрім того, цінність візитаційної документації посилюється й тим, що в ній цитуються фундаційні документи – ерекції, презенти, які є на сьогодні дуже рідкісним видом актових джерел. Ці документи закріплювали право, надане поміщиком, для конкретного священника на користування церковними угіддями. Зауважимо, що ерекції та презенти є не лише юридично-правовими документами, але й унікальним джерелом з історичного та географічного краєзнавства, оскільки містять інформацію про земельні володіння з детальними топографічними описами місцевості. Відмітимо, що певна частина ерекцій та презентів зберігається у ф. XVIII ІР НБУВ «Колекція та Архів митрополита Андрея Шептицького».

Саме ці документи як правова основа майнового існування будь-якої парафії призводили до частих конфліктів між уніатським та православним духовенством. Тому нерідко саме духовенство їх фальсифікувало.

Утім далеко не всі матеріали візитацій дійшли до сьогодення. На думку дослідника Р. Кондратюка, їх відсутність, до певної міри, може компенсувати інше джерело, близьке за змістом, – так звані “екстракти” – виписки з протоколів візитацій, що містять найбільш важливу і необхідну інформацію про ту чи іншу церкву¹¹¹.

Таким чином, джерела церковного походження несуть найповнішу інформацію про становище УЦ в досліджуваній період. Їх цінність полягає в тому, що попри певний суб’єктивізм – невід’ємну складову будь-якого історичного джерела – вони розкривають сутність церковної інституції з середини. Саме цей масив джерел дає нам можливість створити найбільш цілісний та повний образ історії Церкви на досліджуваних теренах. Крім того, потенційні можливості комплексу документів дозволяють засигналізувати нам особливості менталітету уніатського населення, прояви його побожності тощо (поширеність тієї чи іншої титулатури церков, наявність братств та шкіл, поява чудотворних ікон і т.д.)

Декілька слів варто приділити й церковним джерелам монастирського походження, які репрезентують основні види документів: актові, нарративні, статистичні, нормативно-регламентаційні тощо.

¹¹⁰ *APL*, з.95, sygn. 447, 7 к.; sygn. 690, 2 к.

¹¹¹ Кондратюк Р. *Джерела з історії Уніатської Церкви Південно-Східної Волині другої половини XVIII // Арх. України. – 2001. – № 4–5. – С. 99.*

До перших слід віднести вже згадувані нами візитації та фундаційні записи, які містять багатий інформаційний потенціал для істориків Церкви. Аналіз фундаційних записів дозволяє нам відтворити історичні дані про створення монастиря, його фундаторів та різні привілеї. Візитація дозволяє нам встановити топографію монастиря (це особливо цінно в разі відсутності будівлі монастиря на даний момент), каплиці, приміщень ченців та господарських споруд. Здебільшого візитації монастирів знаходяться в документах вже згадуваних консисторій (найбільше у фонді Луцької консисторії), у фондах РДІА СПб (ф. 823), а також в ІР НБУВ.

Цінна інформація щодо ведення монастирського господарства є в джерелах майнового характеру, зокрема в прибутково-видаткових книгах (нами знайдено книги Овруцького та Мелецького монастирів)¹¹². Попри це, прибутково-витратні книги подають багатий матеріал не тільки з економічної історії монастирів, але й відтворюють нам картину повсякденного життя обителі. Вони дають нам можливість визначити не лише майнове становище монастиря, що також важливо, а й дослідити його основні видатки. Зауважимо, що за сухими цифрами можна простежити й добродійну діяльність обителі, адже всі витрати останньої ретельно записувалися.

Досить цінні відомості про внутрішнє життя чернецтва вміщують монастирські каталоги книг, списки ченців та учнів василіанських монастирів, які можна віднести до облікових церковних джерел. Цей вид монастирських документів розпорошений по різних архівних та бібліотечних установах. Нами знайдені такі справи як серед консисторських документів Волинського архіву, так і у фондах ІР НБУВ. Позаяк основою самого існування Василіанського чину в межах Російської імперії була освітня діяльність, тому цілком зрозуміла увага, яку приділяли монастирі сфері шкільництва. Найбільш інформативним видом джерел з даної сфери є як облікові церковні джерела, так і наративні, – у хроніках монастирів часто подано детальний реєстр книг та шкільних інструментів, які отримувала обитель, а також пожертвувань на утримання самої школи¹¹³.

Не менш інформативні документи церковної статистики. На досліджуваних теренах час від часу здійснювалися подимні переписи, де склалися податкові списки. Отримані дані про розміри фондушів, про річні прибутки та видатки, про кредитні операції монастирів тощо заносилися до так званих “генеральних табелів”, які складало керівництво Василіанського чину для Апостольської столиці та Св. Синоду. У ф. 823 РДІА СПб дослідник О. Крижанівський віднайшов “генеральну табель” для Св. Синоду, складену Луцьким єпископом С. Левинським у 1804 р., в якій відображено стан Луцької капітули та близько трьох десятків василіанських монастирів¹¹⁴. Аналогічні дані для “генеральної табелі” від 1811 р. про монастирі знаходяться у ф. 382 Держархіву Волинської області.

Серед актових джерел консисторій знаходиться різноманітна палітра документів, що стосуються становища монастирів. Зокрема, це нормативно-регламентаційна документація, яка відтворює функціонування управлінських структур Василіанського

¹¹² ДАВО, ф. 382, оп. 2, спр. 125, 46 арк; спр. 396, 5 арк.

¹¹³ Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського (далі ІР НБУВ), ф. 1, № 4706, 63 арк.

¹¹⁴ Крижанівський О.П. Архівні документи про історію Церкви на Правобережній Україні XVIII – першої половини XIX ст. // Студії з архівної справи та документознавства. – 2001. – Т. 7. – С. 56–59.

чину на місцевому рівні, зокрема звіт про роботу ЧСВВ за 1818 р. Аналіз зазначеного джерела дозволяє розкрити питання, актуальні на той час в управлінні монастирями Руської провінції, різні поточні питання її діяльності, а також ступінь залежності керівництва провінції від уряду Російської імперії.

Виписи з гродських та земських книг, квитанції господарської діяльності монастирів, виписи з судових справ монастирів з коляторами, що є цінним джерелом у дослідженні історії василіанських монастирів, зберігаються в рукописних фондах бібліотеки Польської Академії наук у Кракові. Насамперед це стосується монастиря у Гощі на Волині та історії його непростих відносин із шляхетською родиною Ленковичів¹¹⁵.

Середусього комплексу внутрішніх церковних джерел які містять неабияку інформацію для вивчення історії Церкви та суспільно-економічних відносин, належне місце займають василіанські монастирські хроніки, які відносяться до нарративних джерел. Даний вид джерел відображає регіональну історію, географію, а також господарство, побут, звичаї, що дає змогу відтворити місце, яке займали монастирі в тогочасному суспільстві. Нами було знайдено та проаналізовано декілька монастирських хронік (хроніку Любарського чоловічого монастиря з фондів ІР НБУВ¹¹⁶, а також монастирську книгу Дубенських василіанок, котра була нами виявлена в Краківському державному архіві, у фонді князів Сангушків¹¹⁷).

Цінність зазначеного джерела полягає в тому, що в ньому подано детальні відомості про внутрішнє життя обителі, її місце в тогочасному суспільстві, особливості взаємин з іншими верствами населення, освітня діяльність спільноти тощо. Наявні тут і реєстри ігуменів монастиря та простих ченців, що є цінною інформацією для сучасних дослідників.

Хроніка Дубенського жіночого монастиря належить не тільки до маловідомих василіанських хронік, але є цінним і рідкісним джерелом внутрішньої історії чернечих жіночих згромаджень. Окрім того, вона містить інформацію з історії Волині на межі XVIII–XIX ст., побачену очима сучасника.

Отже, церковні джерела білого і чорного духовенства репрезентовані різними видами документів. Це, в свою чергу, дає змогу повніше реконструювати інституційний розвиток, економічне становище та особливості екзистенції УЦ на теренах Правобережної України впродовж кінця XVIII – першої половини XIX ст.

Значно доповнюють інформацію, яка розкривається в перших двох блоках, документи, що містяться в бібліотечних та музейних колекціях і збірках. Закономірно, що як за своїм походженням, так і за інформаційним потенціалом цей блок джерел є найбільш різномірним та містить ті види джерел, які ми вже частково аналізували в попередніх блоках. Це актові джерела, облікові, статистичні, епістолярні, нарративні документи тощо. Як і два перших блоки, джерельний масив цього блоку розпорошений по бібліотеках та архівосховищах України, Росії та Польщі. Розглянемо документи, найбільш вартісні для нашої роботи.

У фондах ІР НБУВ, про які ми вже неодноразово згадували, зберігається масив різнопланових документів з історії УЦ на теренах Правобережжя. Найповніше тут

¹¹⁵ *Biblioteka Polskiej Akademii Umiejętności I Polskiej Akademii Nauk w Krakowie. Otdział rękopisów (dani BN PAU–PAN), № 2919, 2920, 2945, 2950, 2956.*

¹¹⁶ *ІР НБУВ, ф. I, № 1104, 102 арк.*

¹¹⁷ *Archiwum państwowe w Krakowie (dani APK), Archiwum xx. Sanguszków, rps. 1090, 169 k.*

представлені актовий та нарративний види джерел. Перш за все, це візитації: як вже відмічалось, у фондах ІР містяться понад два десятки візитаційних справ уніатських деканатів, переважно Київського та Брацлавського воеводств, від 1746 по 1793 рр., що мають першорядне значення для студій з економічного, правового та культурного становища Церкви.

В Інституті рукопису зберігається колекційна збірка й архів митрополита Андрея Шептицького (ф. XVIII), які містять цінні документи з тематики роботи. Збірка складається з документів Львівської консисторії, «Архіву історії унії» (створеного митрополитом Андреем Шептицьким у 1928 р.), особового архіву митрополита Андрея та родинної колекції Шептицьких у Прилбичах. На думку сучасних дослідників, колекція документів була створена самим митрополитом, який разом зі своїми однодумцями, співробітниками Архіву історії унії, відбирав та купував до свого архіву найбільш цікаві документи, що стосувалися історії Церкви¹¹⁸.

Попри те, що більшість документів колекційної збірки стосується території Львівської єпархії, нерідко тут можна зустріти й матеріали з інших греко-католицьких єпархій. Так, це пастирські грамоти уніатських митрополитів Теодосія Ростоцького (1799 р.), Йосафата Булгака (1815 р.), а також грамоти єпископів Православної Церкви: Подільського єпископа Іонікія (1795 р.) та єпископа Волинського Даниїла (1807 р.).

Статистичні дані з різних видів життєдіяльності УЦ широко репрезентовані в бібліотечних та музейних колекціях. Так, у бібліотеці князів Чарторийських у Кракові локалізовано значну кількість документів з освітньої діяльності Василіанського чину. Тут містяться детальні відомості про школи в західних губерніях, різні шкільні проекти, списки учнів Віленських шкіл, зокрема, найбільше уваги приділено освітній діяльності Кременецького ліцею¹¹⁹. Список вчителів монастирських та народних шкіл Правобережжя за 1790–1793 рр. було знайдено у відділі рукописів бібліотеки Польської Академії наук у Кракові¹²⁰.

Вартісні документи для нашої теми, що подають детальні відомості про кількість богослужбних православних та уніатських книг по трьох єпархіях Правобережної України та процес їх вилучення, відклалися й в колекційних збірках Науково-історичного архіву Інститута Історії Російської Академії наук у Санкт-Петербурзі, зокрема в документах колекції П. Доброхотова¹²¹.

Не менш цінним джерелом для висвітлення історії Уніатської Церкви Правобережжя є нарративні пам'ятки.

Так, раритетною пам'яткою є праця ченця-василіанина Кульчицького, в якій схематично подано історію УЦ через біографії її єпископів. Документ зберігається в рукописних фондах бібліотеки Польської Академії наук у Кракові¹²². (Оскільки в документі не зазначено імені автора, припускаємо, що це василіанин Пантелемон Кульчицький, автор катехизмів кінця XVIII ст. Втім ця інформація потребує подальших уточнень).

¹¹⁸ Чернухін С.К. Архів Львівської греко-католицької митрополічної консисторії та архів Андрея Шептицького з Інституту рукопису Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського: погляд археографа та питання реконструкції джерел // *Рукописна та книжкова спадщина України*. – 2007. – Вип. 11. – С. 3–15.

¹¹⁹ *Biblioteka księzat Czartoryskich w Krakowie (далі BCzK)*, rps. IV. 1839, rps. II. 1899, rps. IV 3450, rps IV 1697.

¹²⁰ *BN PAU–PAN*, № 6357, к. 18–23.

¹²¹ *Научно-исторический архив Санкт-Петербургского Института Истории Российской Академии Наук (далі Архив СПб.ИИ РАН)*, ф. 52, Коллекция епископа П. Доброхотова, оп. 2, картон 6, д. 5, 229 лл.

¹²² *BN PAU–PAN*, № 1242, к.32.

У відділі рукописів Російської національної бібліотеки у Санкт-Петербурзі також зберігається масив джерел з історії УЦ. Найбільшу увагу привертає рукопис «Записки єпископа Є. Булгариса»¹²³. У цьому документі, адресованому обер-прокурору Св. Синоду О. Мусіну-Пушкіну (1791–1797), архієпископ Херсонський подає сім способів приєднання уніатів до Православної Церкви, частина з яких знайшла відображення у відомій записці Й. Семашка.

Загалом різні проекти, таємні та виголошені, є цінним джерелом церковно-історичних досліджень. Так, в Архіві головних актів у Варшаві було знайдено проекти польської прогресивної еліти відносно реформування Церкви напередодні поділів Речі Посполитої¹²⁴.

Принагідно наголосимо, що проекти документів є досить цінним джерелом, позаяк дають можливість простежити історію їх створення, мотиви виникнення, різні позиції людей щодо питань відбитих в документах тощо. Так, у РДЦА СПб, в особовому фонді К. Сербіновича (ф. 1661), зберігається й цінна інформація засідання Таємного комітету та проект інструкції щодо приєднання, який був розісланий всім генерал-губернаторам Західного краю¹²⁵. У цьому фонді знаходяться також французькі газети з публікаціями стосовно реакції Західної Європи на скасування УЦ та повідомлення про реакцію на це російського уряду¹²⁶.

Колекційні збірки різних архівних та бібліотечних установ найбільше акумулюють такий цінний вид історичних джерел, як епістолярій. Епістолярні документи є вельми інформативними джерелами стосовно таємної дипломатії, боротьби різних течій, місійних планів. Водночас, це суб'єктивне джерело, яке потребує тонкого аналізу, порівняння з іншими документами, врахування обставин, часу та місця написання. Втім, попри свою суб'єктивність, специфіка як офіційного, так і приватного листування полягає в тому, що воно містить інколи такі речі, яких не можливо знайти в інших видах джерел.

Так, документи, які висвітлюють маловідомі аспекти взаємозв'язків польської еліти та представників греко-уніатського та православного духовенства Правобережної України, знаходяться у фондах князів Сангушків та графів Хоткевичів Краківського державного архіву. Саме у фонді Хоткевичів, серед листування єпископа Левинського та графа Хоткевича, було знайдено інформацію про плани Римської курії надати митрополічий престол Луцькому єпископу¹²⁷. Неофіційне листування уніатських митрополитів та єпископів з польськими магнатами розкриває досліднику особливості приватного життя еліти, що мало неабиякий вплив на функціонування УЦ. Цінний з огляду на це й епістолярій князя А. Чарторийського з Музею Чарторийських, який не лише опікувався освітнім питанням, але й підтримував тісні стосунки з представниками уніатської ієрархії. Офіційне та приватне листування єпископа що відклалося у збірці Замойських з рукописного відділу Національної бібліотеки у Варшаві, розкриває особливості таємної дипломатії польської еліти та духовенства напередодні поділів Речі Посполитої¹²⁸. Листування князів Любомирських із м. Дубна, що знаходяться в Люблінському держархіві, дають можливість проаналізувати майнові

¹²³ *Российская национальная библиотека (СПб), Отдел рукописей (далі ОР РНБ), ф. 574, д. 623, 79 лл.*

¹²⁴ *Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie (далі AGAD), Archiwum Zamojskich, sygn 3153, k. 365.*

¹²⁵ *Российский государственный исторический архив в Санкт-Петербурге (далі РГИА СПб), ф. 1661, оп. 1, д. 418, д. 423.*

¹²⁶ *Там же, д. 427, д. 428.*

¹²⁷ *АРК, Archiwum Młynowskie Chodkiewiczów (630), (далі АМЧ), sygn. 273.*

¹²⁸ *Biblioteka Narodowa w Warszawie, Dział starych druków i rękopisów (далі BN), rps BN BOZ 1751/11, 239 k.*

суперечки магнатурії з василіанськими монастирями як невід'ємну складову функціонування модерного суспільства¹²⁹.

Епістолярій, що розкриває становище василіанського чернецтва в Російській імперії напередодні ліквідації Церкви, зберігається й у колекції документів, які пожертвував університетській бібліотеці Люблінського Католицького університету о. Б. Уссас. Особливий інтерес становить лист ігумені василіанської Мінської обители св. Параскеви, знайдений о. Б. Уссасом під час архівних пошуків у Віленському архіві, які він здійснював за рекомендацією митрополита Андрія Шептицького в 1930–1935 рр.¹³⁰ Це був лист справжньої останньої ігумені Мінського монастиря св. Параскеви Левшецької до Мінського генерал-губернатора М. Долгорукова, який датується 1834 р. і містить інформацію про проведення внутрішніх змін в монастирському храмі на зразок православного. Епістолярій містить і дані про долю книжкових зібрань УЦ. У зазначеній колекції о. Уссаса є уривок листа Філарета, архієпископа Чернігівського, до А. Горського від 1885 р., де архієпископ з осудом пише про акти вандалізму, здійснені над старовинними уніатськими книгами за наказом колишнього уніатського та православного вищого духовенства¹³¹.

Загалом, приватне листування польської магнатурії та уніатської духовної еліти, яке дає можливість позацензурного бачення питань, пов'язаних із діяльністю уніатського духовенства, є суттєвим доповненням та поглибленням офіційних документів масового характеру.

Певний інтерес викликає й така група джерел особового характеру, як мемуари провідних діячів “возз'єднання” – митрополита Й. Семашка, єпископа Полоцького В. Лужинського і єпископа-вікарія Литовської єпархії А. Зубка, так звані їхні “Записки”¹³². Загалом “Записки” були найпоширенішим різновидом мемуарної літератури XIX ст. У даному виді джерел автори намагалися довести необхідність “возз'єднання” Уніатської Церкви з Православною. Без сумніву, автобіографічні нариси приєднувачів відзначаються суб'єктивізмом, яскравою тенденційністю та перебільшенням успіху своїх дій.

Історіографічний огляд з теми засвідчує, що церковні студії з історії УЦ були актуальними для історичної науки як протягом XIX–XX ст., так і на сучасному етапі. Якщо історики-позитивісти XIX ст., а також історики Церкви міжвоєнного Львова зібрали та систематизували значний комплекс джерел з історії Церкви, то сучасні українські та зарубіжні дослідники посилили його внутрішніми церковними джерелами, а також збагатили методологічну базу новими парадигмами. Відтак, можемо наголосити, що на сучасному етапі розвитку історичної науки представники як української, так і зарубіжної історіографії, оперуючи багатим фактичним матеріалом та новими інтерпретаціями, намагаються дослідити ті чи інші аспекти історії УЦ на Правобережній Україні без конфесійних, національних чи політичних

¹²⁹ *APL*, z. 79, sygn. 6, 2 k.

¹³⁰ *Biblioteka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Otdział rękopisów (dani BKUL), Zbiór rękopisów ks. B. Ussasa, rkp. 760, k. 1–70.*

¹³¹ *BKUL, Zbiór rękopisów ks. B. Ussasa, rkp. 757, k. 22.*

¹³² *Записки Василия Лужинского, архиепископа Полоцкого. – Казань, 1885. – 312 с.; Записки Иосифа митрополита Литовского: В 3-х т. – СПб., 1883. – Т. 2. – 786 с.; Записка Преосвященного Анатолия, архиепископа Могилевского о сельском православном духовенстве Западного края. // КС. – 1887. – №2. – С. 315–335.; Зубко А. Воспоминание о греко-униатской церкви в Западном крае. // Холмский греко-униатский месяцеслов. – Варшава, 1866. – С. 1–92.*

упереджень. Втім комплексного дослідження внутрішнього становища Церкви в перехідний період XVIII–XIX ст. – від її структури до особливостей релігійного життя, ідентичності населення не було зроблено, що і зумовило обрання її об'єктом наших фахових студій.

Відмітимо, що українські, російські та польські архівалії репрезентують різні види писемних джерел, які, в свою чергу, містять багатий потенціал інформаційних можливостей і, відповідно, мають неабияку цінність для нашого дослідження. Перш за все, це документи світського та церковного походження, які взаємодоповнюють та збагачують один одного. Адже, як стверджують історики “Школи Аналів”, для об'єктивного вивчення історії дослідник повинен виявити якнайбільше факторів, що спричинили досліджувані ним явища. Тому необхідно задіяти в дослідженні якомога більшу за походженням і видовим складом кількість джерел. Для нашого дослідження найбільш цінними є актові матеріали церковного походження, а саме різноманітні документи канцелярської діяльності уніатських, православних та римо-католицьких консисторій. Доповнюють цей масив документів епістолярії, які розкривають нам особливості сприйняття дійсності тогочасною духовною та світською елітою. Лише використання такої широкої та різномірної джерельної бази, репрезентованої як офіційними, так і приватними документами, дозволить здійснити всеохоплююче дослідження проблематики.



РОЗДІЛ II

СТАНОВИЩЕ УНІАТСЬКОЇ ЦЕРКВИ НА ПРАВОБЕРЕЖНІЙ УКРАЇНІ НАПРИКІНЦІ ХVІІІ – У ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ ХІХ СТ: ЗАГАЛЬНІ ЗАУВАГИ

2.1. Територіально-адміністративна організація Церкви

Як відомо, Уніатська Церква була створена у 1596 р. внаслідок укладання Брестської унії, коли православні ієрархи Речі Посполитої перейшли під юрисдикцію Папи Римського із визнанням основних догматів Католицької Церкви та збереженням православної обрядовості. На рубежі ХVІІ–ХVІІІ ст. унія поступово утвердилася на досліджуваних теренах: 1700 р. – у Львівській єпархії (Поділля входило до складу цієї єпархії), 1702 р. – у Луцько-Острозькій єпархії. У цей час формується територіально-адміністративна структура Церкви, яка зазнала змін лише в кінці ХVІІІ ст. під впливом політичного фактору. Загалом, період протягом ХVІІІ ст. для УЦ на теренах Поділля, Волині та Київщини є часом злету та падіння, іноді – найбільшого розвитку – «золотої доби» унії, іноді – масової втрати Церквою своїх позицій на довгі десятиліття. Протягом століття УЦ поступово перебирає на себе тяглість східно християнської традиції й стає традиційною національною Церквою для місцевої спільноти (особливо це стосується Волині). Загалом у другій половині ХVІІІ ст. через активну душпастирську діяльність своєї ієрархії УЦ переживає період розквіту, що відзначається процесом реформування, наслідком якого була не лише латинізація, як відначали російські вчені, а й зростання інтелектуальної діяльності Церкви, розвиток монастирської освіти тощо. Саме ХVІІІ ст. характеризується виробленням нової конфесійної ідентичності населення цих теренів – появи руської уніатської тотожності («русських католиків», «уніатів», «греко-уніатів»). Цей процес пошуку рівноваги між католицьким обличчям Київської митрополії та слов'яно-візантійською спадщиною був перерваний зовнішньо-політичним фактором епохального значення – трьома поділами Речі Посполитої, який спровокував цивілізаційно-культурні зміни в усьому регіоні. Проте ліквідація Церкви, яку цілеспрямовано провадила Російська імперія протягом півстоліття, зіштовхнулася зі значними труднощами, адже УЦ наприкінці ХVІІІ ст. була самостійною та дієздатною організацією, яка за ареалом поширення та кількістю вірних успішно конкурувала як із Православною, так і з Римо-Католицькою церквами. Саме тому організаційна структура УЦ та її зміни протягом першої третини ХІХ ст. потребують окремого розгляду.

Напередодні зазначених епохальних змін УЦ на українських та білоруських землях, котрі входили до складу Речі Посполитої, нараховувала 8 єпархій: Володимирську, Полоцьку, Луцьку, Пінську, Холмську, Львівську, Перемишльську і Київську митрополічу. В унії перебувало 9452 парафії, 150 василіанських монастирів і близько 4 млн. вірних¹³³. Із зазначених єпархій на території України функціонували Володимирська, Луцько-Острозька, Львівсько-Кам'янецька та Київська митрополіча. До Володимирської єпархії належали землі Підляшшя, частина Волині, а також частково південь Білорусі; до Луцько-Острозької – більша частина Волинського воєводства, до Львівсько-Кам'янецької – землі Галичини та Поділля, а до Київської митрополічої – Брацлавське, Київське та частина Волинського воєводства, а також значна частина білоруських земель¹³⁴.

Розташування восьми уніатських єпархій на території 18-ти воєводств Речі Посполитої ускладнювало функціонування церковної адміністрації. Крім того якщо взяти до уваги наявність на території Київської митрополічої єпархії близько 2,5 тис. парафій, то можна припустити, що єпископські візитації були тут досить складною процедурою¹³⁵.

Встановити кількість уніатських парафій Правобережної України досить складно через невідповідність церковного поділу земель адміністративно-територіальному, а також відсутність точних даних. Польський дослідник М. Радван подає свої обрахунки, які, щоправда, стосуються не лише Правобережжя, а всієї території України в складі Речі Посполитої. Так, згідно з М. Радваном, у 1772 р. у Брацлавському й Київському воєводствах Київської митрополічої єпархії кількість уніатських парафій становила 2091. У Володимирсько-Брестській єпархії налічувалося 204 парафії, у Луцькій – 1027, у Львівсько-Кам'янецькій – 712. Тобто, на 1772 р. в Україні у межах майбутніх підросійських територій перебувало 4034 парафії¹³⁶. Звичайно, не всі зазначені парафії знаходилися на території Правобережної України, втім, якщо врахувати, що на 1839 р. їх залишилося 139 – трохи більше 3 % від попередньої кількості, то це різке зменшення вражає.

Після поділів Польщі уніатські парафії опинилися в межах Австрії, Пруссії та Росії.

Таблиця 2.1.¹³⁷

№	Єпархії	Кількість парафій	Австрія	Пруссія	Росія
1	Київська митрополіча	2716	–	70	3135
2	Володимирська	489	–	–	–
3	Полоцька	601	–	–	601
4	Луцька	1143	116	–	1027
5	Пінська	201	–	–	201
6	Холмська	542	353	–	189
7	Львівсько-Кам'янецька	2508	1796	–	712
8	Перемишльська	1252	1252	–	–
Всього		9452	3517	70	5865

¹³³ Kolbuk W. *Kościół wschodnie na ziemiach Dawnej Rzeczypospolitej 1772–1914*. – Lublin, 1992. – S. 54.

¹³⁴ Крижанівський О.П. *Церква у соціально-економічному розвитку Правобережної України XVIII–першої половини XIX ст.* – К., 1991. – С. 18.

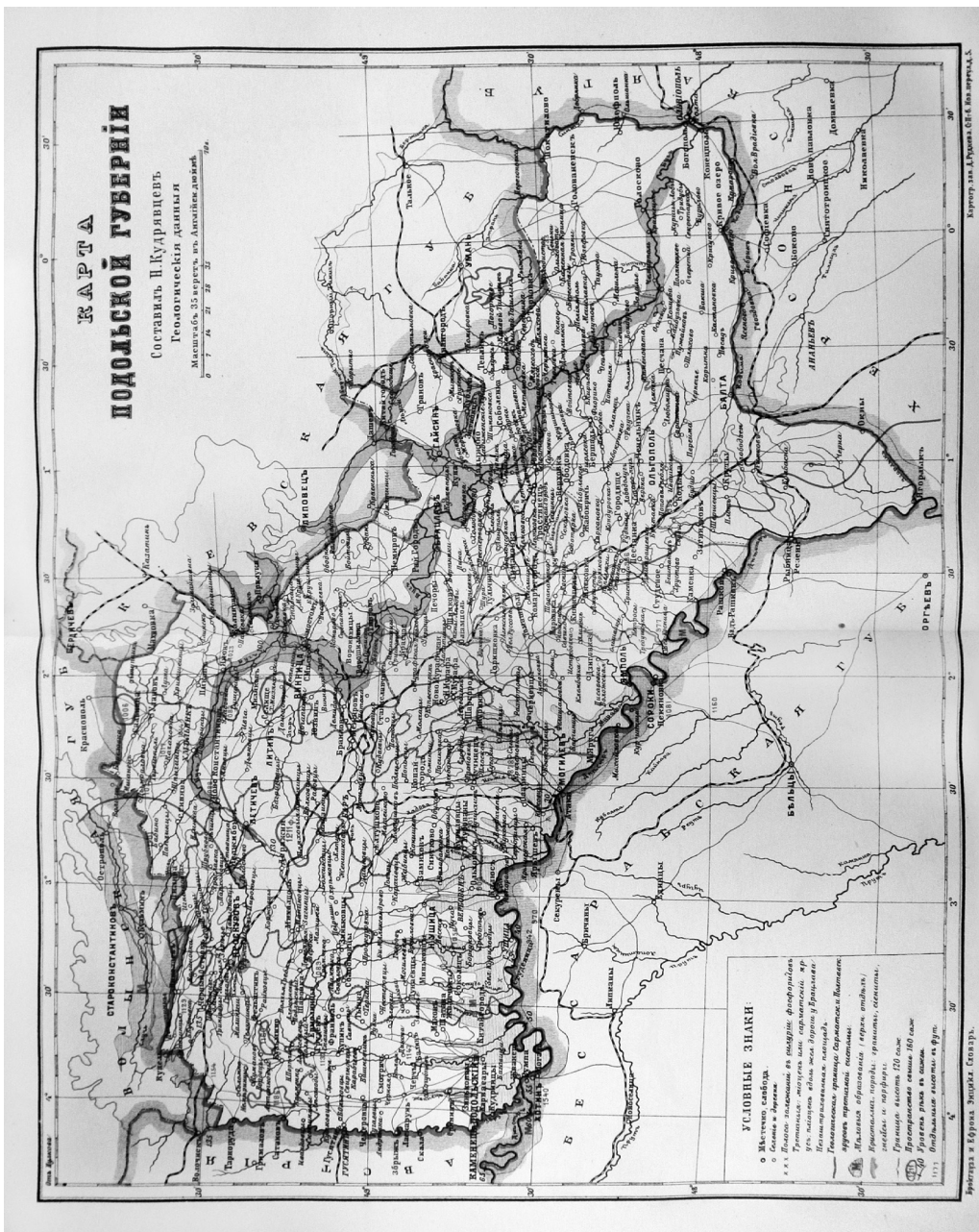
¹³⁵ Kolbuk W. *Op.cit.* – S. 54.

¹³⁶ Radwan M. *Kościół greckokatolicki w zaborze rosyjskim około 1803 roku*. – Lublin, 2003. – S. 15–16.

¹³⁷ Складено за: Radwan M. *Op.cit.* – S. 13.



Карта Київської губернії, XIX ст.



Карта Подольської губернії, XIX ст.

Таким чином, як видно з таблиці, до складу Росії перейшли уніатські єпархії Правобережної України: 712 парафій Поділля з Львівсько-Кам'янецької єпархії; більша частина Київської митрополічої, Володимирської та Луцької єпархій. З усіх 9452 уніатських парафій до Росії перейшло 5865. Отже, наприкінці XVIII ст. у складі Російської імперії знаходилася більша частина єпархій УЦ Правобережної України.

Організаційно-адміністративна вертикаль УЦ, що складалася під латинськими впливами протягом XVII–XVIII ст., була представлена митрополитом та єпископами, яким підпорядковувалися декани, ігумени монастирів, парафіяльні та домові священики. До єпархіальних структур належали капітули, консисторії, з'їзди деканів та духовні освітні заклади. Існував інститут довірених каноніків-візитаторів, які раз на кілька років здійснювали ревізію церков¹³⁸. Функціонування вищезазначених церковних інституцій забезпечувало поступальний розвиток самої Церкви. Разом з тим організаційно-канонічна підлеглисть Риму забезпечувала відносну автономність УЦ у Речі Посполитій, а наявність митрополії сприяла відособленню уніатської ієрархії від католицької. В цілому під захистом УЦ попри зовнішню латинізацію, українське життя зберігало свої давні національні форми. Проте розвиток Церкви ускладнювався низкою внутрішніх проблем, зокрема низьким рівнем освіти духовенства, його матеріальною залежністю від світських патронів та недостатнім рівнем пастирської праці. Не сприяли цьому і зовнішні чинники, перш за все, перебування в складі Речі Посполитої на правах другорядної Церкви, міжконфесійні конфлікти, а також близькість Російської держави, яка протягом усього XVIII ст. використовувала православ'я як засіб ідеологічної легітимізації інтервенції в Річ Посполиту. З огляду на це, стрімку втрату УЦ більшості своїх парафій можна пояснити сукупністю внутрішніх та зовнішніх несприятливих чинників її існування. Втім, це питання і досі ще не знайшло остаточного вирішення і залишається відкритим для дослідників.

Уже саме розташування уніатських єпархій у межах різних держав, що ускладнювало комунікаційні зв'язки кліру та вірних, не сприяло нормальному функціонуванню Церкви. І перехід Церкви до складу Російської імперії, яка демонструвала вороже ставлення до унії від самого початку її утворення, так само перешкоджав покращенню її становища. Після остаточного переходу всіх уніатських єпархій до складу Росії Катерина II, в першу чергу, приступила до знищення унії саме в Україні, на певний час залишивши осторонь Білорусь. Вже 6 вересня 1795 р. імператриця, скориставшись відмовою митрополита Т. Ростоцького присягнути на вірність російському престолу, видала указ про скасування всіх уніатських єпархій на території України, залишивши лише одну – Полоцьку в Білорусі. Відтак всі уніати перейшли під юрисдикцію білоруського уніатського архієпископа Іраклія Лісовського. УЦ в Україні, на якій було зосереджено основну увагу уряду, найбільше постраждала – крім повної втрати своєї ієрархії та єпархіальних структур катастрофічно зменшилася і кількість мирян та духовенства. Так, близько 20% загальної кількості духовенства українських єпархій втратили парафії, чого не спостерігалося на білоруських землях¹³⁹. Важливо уточнити, що за російським

¹³⁸ Крижанівський О.П. Указ. праця. – С. 20.

¹³⁹ Білик В. Структура Греко-Католицької Церкви на Правобережній Україні на початку XIX ст. // Дрогобицький краєзнавчий збірник. – Дрогобич, 2002. – С. 309.

законодавством, разом із частиною парафіян до православного відомства переходили й парафіяльні церкви, з їхніми землями та майном. Ударом для Церкви було й скасування василіанського чернечого управління та перехід частини найбагатших василіанських монастирів до юрисдикції православної духовної влади (10 монастирів на території України, в Білорусії – лише 4, хоча на її території було зосереджено більше монастирів митрополії)¹⁴⁰. Таким чином, наприкінці XVIII ст. УЦ на Правобережній Україні знаходилася на межі повного знищення. Вона офіційно втратила свою ієрархію, більшу частину церков та церковного майна, значну частину духовенства та понад 2 млн. вірних. На місці ліквідованих українських уніатських єпархій було створено нові територіальні церковні структури – Брацлавська та Волинська православні єпархії, які, на противагу уніатським, швидко зростали та зміцнювалися.

Доступні нам статистичні дані за 1803 р. відображають вже частково відновлену Луцьку єпархію, адже на початку XIX ст. почався поступовий процес повернення насильно приєднаних уніатів. У 1798 р. була відновлена Луцька уніатська єпархія, у підпорядкування якої увійшли всі уніатські парафії Київщини, Волині та Поділля. Щоправда, враховуючи втрати Церкви, відроджена Луцька єпархія була тільки блідою копією колишньої організаційної структури Церкви.

Таблиця 2.2¹⁴¹.

Парафії	Парафіяни	Священники		Монастирі		Ченці	
		парафіяльні	безмісні	чол	жін.	чол	жін.
176	102 150	195	594	28	3	279	22

Крім того, варто відзначити, що уніатські парафії були розташовані дуже нерівномірно. Основна їх маса (164) зосереджувалася на Волині. Відповідно, Київщина та Поділля були місцем розташування 7 та 5 парафій.

Таким чином, УЦ на Правобережній Україні на 1803 р. зменшилася з 4 тис. парафій до 176, що значно послабило її політичне та економічне становище. У багатьох повітах Правобережної України повністю зникли уніатські церкви. Це стосувалося здебільшого Поділля та Київщини, де, як вважається, УЦ не пустила глибоке коріння і зменшення парафій почалося ще до входження Правобережжя до складу Росії. Так, якщо на початку 1770-х років у Брацлавському та Київському воєводствах налічувалося 2091 парафія, то вже на 1782 р. – 1839 (тобто на 259 парафій менше)¹⁴². Основною причиною цього було насильницьке втручання Росії у внутрішні справи Церкви. На Волині також спостерігалось зменшення парафій. Так, на 1795 р. було повністю скасовано українські парафії в Старокостянтинівському, Заславському та Новоград-Волинському повітах. Якщо в 1788 р. у Новоград-Волинському повіті було 40 уніатських церков і каплиць, то на 1795 р. не залишилося жодної¹⁴³.

Попри такі великі втрати, а також несприятливі політичні умови в складі Російської імперії, УЦ на теренах Правобережжя в першій третині XIX ст. продовжувала функціонувати.

¹⁴⁰ Radwan M. *Kościół greckokatolicki w zaborze rosyjskim ...* – S. 14.

¹⁴¹ Radwan M. *Op. cit.* – S. 15, 145–158.

¹⁴² Radwan M. *Op. cit.* – S. 16.

¹⁴³ Білик В. *Указ. праця.* – С. 312

Як вже зазначалося, офіційне відновлення Луцької єпархії відбулося 28 квітня 1798 р. Єпископом “нової” єпархії було призначено Стефана Левинського, який її очолював до 1795 р. Резиденція єпископа знаходилася у василіанському монастирі в Почасві.

Водночас розпочинається і відновлення єпархіальної системи управління, зокрема капітул та консисторій як найбільш необхідних елементів адміністративного апарату Церкви, що існували в католицьких церквах ще з Середньовіччя. Капітули та консисторії виконували роль колегіальних дорадчих та виконавчих органів влади при єпископі. Уніатські консисторії на території Російської імперії проіснували аж до ліквідації Церкви, а капітули, що властиві лише католицькому обрядові, як залишки латинізації були зліквідовані в 1828 р.

Луцька уніатська капітула складалася з шести осіб: архіпресвітера, архідиякона, схоластика, кустоша, кантора, хартуларія, кожен з яких виконував свої функції, а також шести каноніків. Члени капітули походили із шляхетського або священницького стану та мали високий рівень освіти. Їхні освітянські шляхи проходили через василіанські школи та духовні семінарії Житомира, Олики, Холма, а також Віленської духовної семінарії. З 1803 р. вища освіта, здобута у Віленській семінарії, стає обов’язковою умовою для отримання посади в капітулах та Колегії¹⁴⁴. Обов’язком членів капітули було постійне перебування при катедрі та виконання літургії. Також вони займалися фінансовими звітами та пастирською працею в єпархії. Без згоди капітули єпископ не міг здійснювати будь-яких змін у майновому стані парафій. Прелати та каноніки обирали з поміж себе двох суддів, які дбали про збереження порядку та дисципліни. Разом з тим вони обирали єпархіального асесора до Римо-католицької колегії в Санкт-Петербурзі, а в разі смерті єпископа керували єпархією до призначення нового. Найбільш відомим головою Луцької капітули зазначеного періоду був суфраган (вікарний єпископ) Кирило Сероцинський. Члени капітули отримували невисоку платню, що становила близько 30 руб. річних. На відміну від досить багатой Брестської капітули, Луцька не мала великого фондушевого забезпечення. В 1836–1840-х роках фондуш капітули приніс 6598 руб. прибутку, більшість якого (5902 руб.) було передано на загальне користування уніатському духовенству¹⁴⁵.

Ще однією виконавчою структурою УЦ була консисторія. Указом 1804 р. визначався штат її службовців, зокрема: офіціал, або намісник єпископа, який засідав у консисторії; вікарій (єпископ-помічник), заступник архієрея, троє асесорів, двоє секретарів, один з яких займався справами консисторії, а другий – припровадженням справ до архієрея; протоколіст, перекладач, губернський реєстратор, не більше шести інших канцелярських службовців та два охоронці. Всі службовці, крім охоронців, призначалися з каноніків – членів капітули та священнослужителів кафедрального собору, котрі відали всіма справами, крім суду над духовенством. Службовці могли бути із прелатів-каноніків, які наділялися правом духовного суду на 3 роки. Призначав членів консисторії що три роки єпископ, а з посиленням політичного нагляду – імператорський уряд. Звільнялися всі працівники за розпорядженням Колегії. Службовці були зобов’язані носити мундири

¹⁴⁴ РГИА СПб., ф. 797, он.6, д. 23242, л. 62.

¹⁴⁵ Radwan M. *Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim (1795–1839)*. – Roma-Lublin, 2001. – S. 45.

і отримували жалування з прибутків єпархіальних архієреїв¹⁴⁶. Члени консисторії, які здебільшого склалися із членів капітули, платню отримували з єпископських фондів. Луцька консисторія, на відміну від капітули, проіснувала під пильним наглядом світської влади до 1839 р. У цілому протягом 20–30-х років XIX ст. царський уряд проводив політику поступового зменшення впливу церковних інституцій УЦ аж до повного їх знищення разом із Церквою¹⁴⁷.

З відбудовою адміністративних структур єпархії розпочалося і поновлення деканатської сітки – складової одиниці єпархіального управління. За підрахунками польського дослідника В. Колбука, у 1772 р. на терені українських земель Речі Посполитої знаходилося 84 деканати. На 1816 р. їх кількість зменшилася втриє (до 26)¹⁴⁸.

Луцька уніатська єпархія на початку XIX ст. поділялася на: Брацлавську, Київську, Ямпільську проофіціації; Вінницьку, Кам'янецьку та Ольгопільську сурогації; Житомирську делегатуру та Овруцький і Радомишльський протопресвітеріати. Крім того, до її складу входило 23 деканати, а саме: Домбровицький, Дубнівський, Гайсинський, Горохівський, Володимирський, Луцький, Олицький, Ковельський, Кашоградський, Камінь-Каширський, Корецький, Ратнівський, Ратнівсько-Зажицький, Острозький, Рівненський, Могилівський, Черняхівський, Махнівський, Уманський, Немирівський, Заславський, Проскурівський, Летичівський та Сквирський¹⁴⁹. Варто відзначити, що в зв'язку з Наполеонівськими війнами територіальні межі Луцької греко-уніатської єпархії змінилися: до Росії від Австрії перейшов Тернопільський округ із населенням близько 400 тис. осіб. Тому впродовж 1809–1815 рр. під управлінням луцького уніатського єпископа перебували унійні парафії Тернопільського округу, які раніше входили до Львівського архієпископства¹⁵⁰.

Деканатська сітка Луцької єпархії становила 31% від загальної кількості деканатів у 4 уніатських єпархіях. Утім слід зазначити, що більшість цих деканатів фігурувала тільки теоретично, особливо на території Київщини та Поділля, де кількість парафій була мінімальною. Потреба в їх існуванні обумовлювалася зв'язком із безмісними священниками даних територій.

Здебільшого, для кращого управління деканати збігалися з територією повіту. Проте, були й винятки. Так, наприклад, Ковельський повіт поділявся на 5 деканатів: Ковельський, Ратнівський, Ратнівсько-Зажицький, Камінь-Каширський та Кашоградський, а частина парафій Луцького повіту, навпаки, була поділена між двома деканатами – Луцьким і Домбровицьким¹⁵¹. Місце осідку деканів не завжди співпадало зі столицею деканату (див. Додаток А.1).

Посередницьку функцію між деканатом і парафіяльним духовенством виконував декан, який не мав визначеного терміну виконання своїх обов'язків. Інколи, залежно від території деканату, декан мав помічників – віце-декана і екзаменатора. Здебільшого, як

¹⁴⁶ ДАВО, ф. 382, оп. 2, спр. 33, арк. 36.

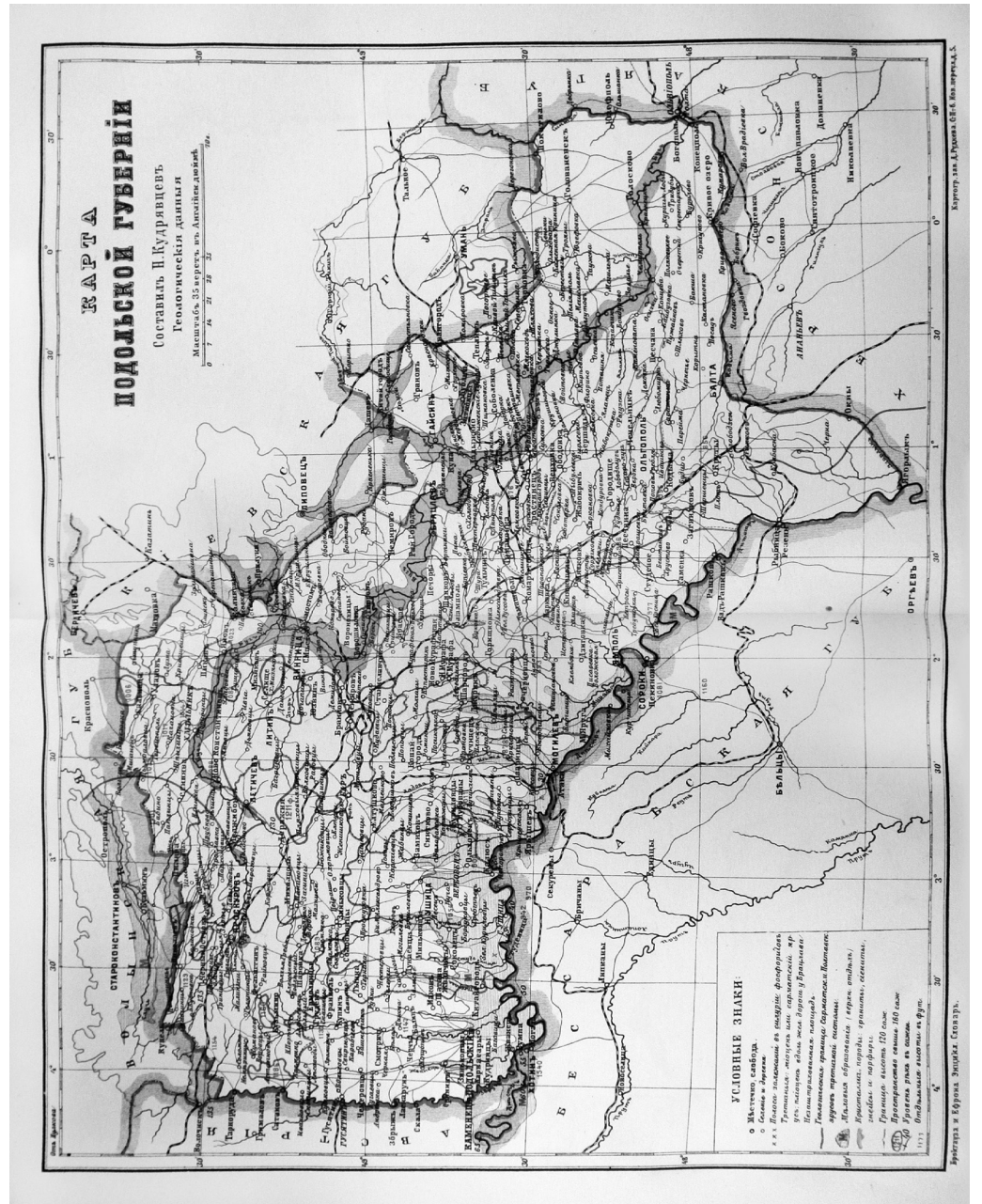
¹⁴⁷ Radwan M. *Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim.* – S. 41.

¹⁴⁸ Kolbuk W. *Op. cit.* – S. 85–86.

¹⁴⁹ ДАВО, ф. 382, оп. 2, спр. 295, арк. 1–2.

¹⁵⁰ Карліна О. М. *Парафії греко-католицької церкви у Волинській губернії наприкінці XVIII – першій третині XIX ст.* // *Релігія і церква в історії Волині: зб. наук. праць.* – Кременець, 2007. – С. 164.

¹⁵¹ ДАВО, ф. 382, оп. 2, спр. 226, арк. 1–2.



Карта Волинської губернії, XIX ст.

свідчать джерела, декан мав достатній рівень освіти, що, власне, і було однією з умов обрання на цю посаду. Основною його функцією була турбота про церкви, візитівання яких мало здійснюватися щорічно, а також передача розпоряджень властей, нагляд за поведінкою духовенства, розгляд конфліктів, затвердження пароха на парафію, візитаційні описи. Все це є далеко не повним переліком обов'язків декана. Значущість та авторитетність даної посади пояснюється й тим, що найчастіше саме з деканів обирали духовних депутатів для розгляду міжконфесійних конфліктів.

Зауважимо, що протягом сорока років існування УЦ у Російській імперії становище її деканатської структури, як, власне, і самої Церкви, було нестабільним. Важливо зазначити, що кількість деканатів та інших церковно-адміністративних одиниць протягом першої половини XIX ст. не була сталою. Так, у 1801–1805 рр. для кращого управління було створено Ковельсько-Володимирську сурогатію. А в 1823 р. ліквідовано Ксаверівський та Барашівський деканати Овруцького повіту, всі парафії яких розподілили між двома деканатами – Овруцьким та Вигівським¹⁵². Через малу кількість парафій Подільської губернії в більшості документів на її території виділяють лише один деканат – Кам'янець-Подільський. На Волині поступово було скасовано Корецький та Острозький деканати за відсутністю в них парафій. Уніати цих повітів були приєднані до інших найближчих деканатів¹⁵³. Реєстр парафіяльних церков Луцької єпархії за 1820 р. вказує незначні зміни в кількості парафій різних деканатів (див. Додаток А.2) Наприклад, у Дубнівському, Козинському, Камінь-Каширському та Ратнівсько-Зажицькому кількість парафій зменшилась на 1–2, а в Ратнівському та Овруцькому збільшилася на 2 одиниці¹⁵⁴. Оскільки кількість церков на початку 1820-х років залишалася незмінною порівняно з 1803 р., такі зміни можна пояснити або укрупненням парафій, або їх переходом до іншого деканату. Це підтверджує аналіз архівних документів¹⁵⁵. У 1839 р. в Київській губернії виділяють Уманський та Липовецько-Таращанський деканати, хоча на 1820 р. у документах вони не значаться. Так само в деяких документах Вигівський та Овруцький деканати об'єднували в єдиний Овруцький¹⁵⁶.

Найбільш стійким організаційним елементом Церкви були парафії. У досліджуваній нами період уніатські єпархії скасовувалися та відновлювалися, деканати ділилися, а більшість парафій залишилася незмінною. У результаті місійної акції російського уряду переважна частина населення уніатських парафій була втрачена для Уніатської Церкви, проте самі парафії не зникли, а трансформувалися в структурні одиниці Православної Церкви.

Матеріальною основою утворення та існування парафії був бенефіцій. Парафії, як правило, фундувалися і утримувалися ктиторами, які мали право представляти своїх кандидатів на посаду пароха. Деякі магнатські родини володіли значною кількістю парафій. Наприклад, на Уманщині та Брацлавщині родина Потоцьких заснувала і утримувала понад 100 уніатських парафій¹⁵⁷. Парафія як структурна церковна одиниця

¹⁵² ДАВО, ф. 382, оп. 2, спр. 295, арк. 11.

¹⁵³ РГИА СПб., ф. 797, оп. 6, д. 23102, л. 1–3.

¹⁵⁴ РГИА СПб., ф. 797, оп. 6, д. 23102, л. 1–9.

¹⁵⁵ Центральний державний історичний архів у м. Києві (далі ЦДІАК України), ф. 442, оп. 413, спр. 3, арк. 2–10, РГИА СПб., ф. 797, оп. 6, д. 23100, л. 1–3.

¹⁵⁶ ЦДІАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 3, арк. 2–10.

¹⁵⁷ *Nabywaniec S. Unicka Archidiecezja Kijowska w okresie rządów Arcybiskupa Metropolity Felicjana Filipa Wołodkiewicza 1762-1778.* – Rzeszów, 1998. – S. 260.

мала власну канцелярію, в якій ведення метричних книг було обов'язком пароха. Крім того, він був зобов'язаний не тільки відправляти літургію та духовні треби, але й дбати про матеріальний стан парафії. При великих парафіях парохі мали помічників – священників-вікаріїв.

Дослідження М. Радвана дозволяють відтворити стан уніатської парафіяльної сітки на 1803 р.¹⁵⁸ Кількість парафій Луцької єпархії становила 176, вірних 94 997, парафіяльних священників 195 та безмісних 594. Найбільша кількість парафій зосереджувалася на Волині – 92% (163), на Київщині – 4,5% (8), та на Поділлі – 2,5% (5). Уніатські українські парафії були здебільшого малочисельні. Якщо в білоруських єпархіях середня кількість вірних становила від 1 до 1,5 тис., то в Луцькій переважали парафії з 200–500 мирянами (44% від загальної кількості церков). Парафії, де налічувалося понад тисячу осіб, були в українській єпархії рідкістю – всього 7 парафій, що становило лише 2,5 % від загальної кількості.

Статистичні матеріали, які зберігаються в архівах Санкт-Петербурга, дають можливість відтворити кількісні зміни та динаміку розвитку уніатських парафій протягом першої половини XIX ст.

Таблиця 2.3¹⁵⁹

Кількість парафіян	1803	1829	1836
		94 997	122 814

Загалом, протягом 30-ти років перебування в складі Російської держави спостерігалася незначна динаміка розвитку УЦ. Першість у природному зростанні уніатського населення займала Волинь, де, за даними 1829 р., річна кількість населення зросла на 1264 осіб. На Поділлі, навпаки, спостерігалася поступове природне зменшення вірних, оскільки смертність переважала народжуваність¹⁶⁰.

Подільська губернія була територією найменшого зосередження уніатського населення, яке майже все було приєднане до православ'я ще наприкінці XVIII ст. Тому досить частими були випадки не врахування їх в офіційних статистичних даних перепису уніатського населення. Взагалі, встановити точну кількість уніатів Поділля було складно через відсутність у них парафіяльних церков. Уніати Поділля проживали по всій території губернії, і більшість з них виконувала духовні треби при костелах у безмісних священників. Тому відомості подавалися різні, за словами Й. Семашка, – “від 400 до 1 500”¹⁶¹. Лише в Кам'янці-Подільському була церква, яку ще в 1820-х роках передали українським уніатам вірмени. При ній знаходилося 700 парафіян. За іншими свідченнями, уніатів в Кам'янці-Подільському було 693, в Ямпільському повіті – 274, Вінницькому – 143, Літинському – 144, Гайсинському – 1 745, усього – 2 999¹⁶². Близько 1825 року на Поділлі налічувалося близько 4 500 уніатів, а на 1839 рік їхня кількість зменшилася більше ніж удвічі і становила 1 324 осіб. Проте, незважаючи на протиріччя і неточність статистичних даних, загальна тенденція зменшення чисельності парафіян була характерною рисою Поділля.

¹⁵⁸ Radwan M. *Carat wobec kościoła greckokatolickiego...* – S. 60–71.

¹⁵⁹ Складено за: РГИА СПб., ф. 797, оп. 7, д. 23176, л. 15.

¹⁶⁰ РГИА СПб., ф. 824, оп. 1, д. 32, л. 1–2.

¹⁶¹ Там же, ф. 797, оп. 9, д. 25736, л. 1.

¹⁶² Там же, ф. 797, оп. 9, д. 25736, л. 4.

Щодо уніатів Київщини, то найбільша їхня кількість була сконцентрована в Радомишльському – 6 600 осіб і Сквирському – 1 542 осіб – повітах, а найменша – в Черкаському – 2 осіб.¹⁶³ Всього в Київській губернії на 1839 рік проживало 10 188 уніатських парафіян, а також 40 уніатських священиків, більшість з яких були безмісні¹⁶⁴.

Натомість на Волині, попри неточності офіційної статистики, в першій третині XIX ст. спостерігалася тенденція, хоча й незначна, до кількісного зростання УЦ. Низка прикладів найкраще це проілюструє. Якщо в Новоград-Волинському, Заславському та Острозькому повітах на початок 1795 р. не було жодної церкви, оскільки всі вони були закриті чи переосвячені на православ'я, то на 1835 р. у них вже зафіксовано по одній церкві¹⁶⁵. У селах Ковельського повіту Старі та Нові Кошари на 1803 р. було по одній церкві, а на 1839 р. зафіксовано вже 2. Теж саме відбувалося в більшості сіл Волині¹⁶⁶. Якщо взяти до уваги царське церковне законодавство, яке суворо обмежувало будівництво іновірних храмів, то поява нових церков свідчить про зміцнення уніатських позицій. Створення нової парафії було справою нелегкою, оскільки указом від 10 березня 1802 р. встановлювалася обмежена кількість уніатських церков¹⁶⁷. Натомість джерела зафіксували таку спробу в 1829 р. в м. Берестечко Дубнівського повіту. Церква в цьому містечку була приєднана до православ'я ще наприкінці XVIII ст., але частина населення під впливом уніатського священика повернулася до унії. Крім того, миряни просили призначити їм священика та утворити нову парафію, чим викликали занепокоєння властей, які наказали використати всі можливі методи для повернення відступників до православ'я, що й було зроблено у 1838 р.¹⁶⁸

Порівняльний аналіз статистичних даних 1803 і 1835 рр. дає нам можливість стверджувати факт збільшення кількості церков на території Правобережних губерній на 8 % (з 133 до 164). Таким чином, УЦ, хоча і в невеликих масштабах, змогла частково повернути собі втрачене¹⁶⁹.

Слід відмітити, що однією з якісних характеристик внутрішнього становища Церкви як організації є матеріальне становище самих культових споруд. Як у XVIII, так і на початку XIX ст. переважна більшість уніатських церков була побудована з дерева, що, порівняно з мурованими католицькими костелами, було свідченням їх незначного матеріального забезпечення. Така ситуація була властива не тільки українським церквам, але й дещо багатшим білоруським. Так, у Полоцькій уніатській єпархії на 1804 р. муровані церкви становили лише 4,9% від їх загальної кількості¹⁷⁰. У Луцькій єпархії їх було ще менше – 3,4%¹⁷¹. Втім важливо відзначити, що вже на 1835 р. кількість українських мурованих церков зросла вдвічі (7% від загального числа). Звичайно, архівні джерела вказують

¹⁶³ ЦДІАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 3, арк. 77–196.

¹⁶⁴ Там само, ф. 442, оп. 413, спр. 3, арк. 78–196.

¹⁶⁵ Там само, ф. 442, оп. 1, спр. 1805, ч.1, арк. 128; ф. 442, оп. 413, спр. 3, арк. 337–338.

¹⁶⁶ Там само, ф. 442, оп. 413, спр.3, арк. 212–213.

¹⁶⁷ ДАВО, ф. 382, оп. 2, спр. 94, арк. 25–26.

¹⁶⁸ РГИА СПб., ф. 796, оп. 111, д. 95, л. 5.

¹⁶⁹ Radwan M. *Op. cit.* – S. 148–153, 156; ЦДІАК України, ф. 442, оп. 1, спр. 1805, ч.1, арк. 128.

¹⁷⁰ Kolbuk W. *Op. cit.* – S. 132.

¹⁷¹ Radwan M. *Op. cit.* – S. 120–145.

нам тільки на наявність або відсутність церков і не зазначають, чи це були повернені чи новозбудовані церкви. Проте на користь останнього свідчить той факт, що в с. Маціїв Ковельського повіту на 1839 р. була мурована церква, а за даними 1803 р. – дерев'яна¹⁷². Зауважимо, що сам факт будівництва церков, тим більше мурованих, є свідченням значної підтримки уніатів з боку поміщиків.

Насамкінець, кілька слів слід сказати про греко-уніатське духовенство, яке, без сумніву, відіграло важливу роль у відновленні організаційної структури Церкви та зміцненні її позицій. Його ставлення до уніатських традицій впливало на образ самої соціальної групи духовенства в очах населення, а з іншого боку, було предметом посиленої уваги царського уряду. Як уже зазначалося, на 1798 р. Луцька єпархія налічувала 146 парафіяльних і 780 безмісних священників. Це становило близько 25% від попередньої кількості духовенства, щоправда всіх українських єпархій, а не тільки Правобережжя. Найбільша кількість безмісних священників проживала саме на території Правобережної України. Якщо в Білорусії було на 1802 р. 139 священників, позбавлених парафій, то в Україні їхня кількість становила 594 особи, тобто в четверо більше¹⁷³.

Таблиця 2.4¹⁷⁴.

Роки	Волинська губернія	Подільська губернія	Київська губернія
	Кількість безмісних священників		
1803	211	198	185
1820-ті	66	98	78

Як бачимо, на Волині в 1802 р. кількість безмісних була найбільшою, а вже у 20-х роках ХІХ ст. – найменшою серед інших губерній Правобережжя. Можна припустити, що причиною цього є не тільки природне зменшення чисельності священників (що мало місце (див. Додаток А.6), але й заміщення духовенством нових парафій, які виникали саме на Волині.

Необхідно зазначити, що, попри таку значну кількість безмісних священників, у період лібералізації УЦ цілеспрямовано збільшувала кількість своїх пастирів за допомогою нових висвячувань. Якщо у 1803 р., порівняно з 1798 р., їхня кількість зросла на 7,6 % (191 осіб), то в 1826 р. – майже в 3 рази (433 особи). Прикметно, що із загальної кількості священників Луцької єпархії на 1827 р. найбільше їх число – 60%, було посвячено в сан протягом саме 1800–1827 рр. (див. Додаток А. 4).

Окремого розгляду потребує географія посвячень священників. Цікавий той факт, що нововисвячене духовенство відправляли навіть у ті населені пункти, де взагалі не було парафій. Наприклад, в Острозький, Старокостянтинівський, Заславський та Новоград-Волинський повіти Волинської губернії, а також Уманський повіт Київської губернії. До Махнівського повіту, де, за офіційними даними, числилася одна парафія, висвячення отримали 11 священників. Їх розміщували навіть по селах з мінімальною кількістю уніатів. Наприклад, у с. Лопатин з 3 уніатськими парафіянами та с. Петрівку з 5 у 1817 р.

¹⁷² ЦДІАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 3, арк. 205–207.

¹⁷³ Radwan M. *Op. cit.* – S. 68.

¹⁷⁴ РГИА СПб., ф. 823, оп. 3, д. 1408, л. 12., Radwan M. *Carat wobec kościoła...* – S. 425–442.

¹⁷⁵ ЦДІАК України, ф. 972, оп. 2, спр. 8, арк. 144, 166.

було висвячено священиків¹⁷⁵. Можна припустити, що, найімовірніше, це здійснювалося не тільки для забезпечення духовними потребами поодиноких уніатів цих районів та розміщення постійно зростаючої кількості пастирів, але й з метою місіонерської діяльності. Отже, це був своєрідний вид боротьби за виживання Церкви в несприятливих умовах, коли все законодавство Російської імперії спрямовувалося проти її посилення. Цікавий той факт, що найбільша кількість посвят припадає на 1811–1812 рр. (див. Додаток А. 5). Припускаємо зв'язок такої активності із зовнішньополітичною ситуацією в Росії на той час, тобто Наполеонівськими війнами.

У досліджуваній період УЦ на Правобережній Україні пройшла кілька етапів розвитку: від «золотої доби унії» в другій половині XVIII ст. до повної втрати єпархіального управління, вищої ієрархії, значної кількості церков з їхніми фондами, частини духовенства, що змінило обряд, та близько 2 млн. вірних у часи Катерини II і до часткового відновлення у період правління Павла I та Олександра I. Загалом, перші десятиліття XIX ст. ознаменувалися якісними змінами в становищі УЦ на українських землях. Перш за все, це стосується відновлення її адміністративних структур, зокрема єпархії та єпархіальної системи управління, деканатської та парафіяльної сітки, що є необхідним атрибутом організації Церкви. Хоча УЦ не змогла повернути собі й половини втраченого, проте навіть у надзвичайно зменшеному вигляді вона продовжувала свою діяльність. Сприяв цьому й сам факт відновлення адміністративно-церковних інституцій, який забезпечував її функціонування. Незважаючи на складні умови існування, УЦ змогла не тільки частково зберегти свої позиції, але й продовжувала кількісно та якісно зростати, виконуючи всі свої функції та пастирські обов'язки, що свідчить про сильні позиції Церкви, яка протягом XVIII ст. трансформувалася в національну традиційну. Втім функціонування церковних структур відбувалося в умовах політичного нагляду, посилення якого простежується з кінця 20-х років XIX ст. Це призвело до поступової реорганізації, а згодом і до остаточного знищення всіх організаційних структур разом із ліквідацією Церкви.

2.2. Церковно-релігійна політика Російської держави наприкінці XVIII – у першій половині XIX ст.

Кінець XVIII ст. є періодом докорінних змін у політичному, соціальному та релігійному становищі Правобережної України. У 1793 р. у результаті другого поділу Речі Посполитої до Російської імперії відійшли землі Поділля, Київщини, Східної Волині та частини Західної Білорусі. Російська імперія збільшилася на 4 533 кв. миль території, 410 міст і містечок, 10 081 село з 3 011 688 жителями¹⁷⁶. Вхідження Західної Волині (а саме Ковельського, Володимирського та частини Луцького, Дубнівського і Кременецького повітів) до складу Росії за третім поділом Польщі у 1795 р. ознаменувало собою остаточний перехід усіх земель Правобережної України до Російської імперії.

1 травня 1795 року указом Катерини II проголошувалося створення Брацлавської, Волинської і Подільської губерній, (до яких входили й землі Київщини), які пізніше в царських указах від 22 травня і 3 липня називалися намісництвами. Центром Брацлавської

¹⁷⁶ Смолій В. А. *Возз'єднання Правобережної України з Росією.* – К., 1978. – С. 144.

губернії мала бути Вінниця, Заславської (Волинської) – Заславль (Ізяслав), Подільської — Кам'янець-Подільський. Впродовж наступних років території губерній (намісництв) неодноразово перекроювалися.

На новоприднані землі переносилася вся структура влади Російської імперії – політична, економічна, судова. Звичайно, нововведення не могли оминати одного з найважливіших питань того часу, а саме – церковного питання, яке завжди перебувало в тісному зв'язку з політичною стратегією російського уряду, адже захист православного населення Правобережної України виголошувався основною метою Росії у відносинах з Польщею протягом усього XVIII ст.

Церковно-релігійний курс Російської імперії мав свої особливості в залежності від перебування на троні того чи іншого російського імператора протягом кінця XVIII – початку XIX ст., позаяк охоплював різні культурно-цивілізаційні епохи: Просвітництво, добу Романтизму та реакції.

Принагідно охарактеризуємо церковну політику російських самодержців. Перш за все, наголосимо, що вже самій суті російського самодержав'я суперечило існування церковної влади, яка, хоча й залежала певною мірою від світської, але все ж таки мала право і підстави вважати себе самостійною в своїй сфері. Зовсім іншою була ситуація, яка склалася в Російській імперії. Росія XVIII ст. після реформ Петра I відносилася до Церкви з точки зору її практичної користі, а відтак усталився погляд на її служителів як на чиновників, які виконують державну волю. Зразком для Петра I були кальвіністи та лютерани, які визнають Писання, але відкидають «Предание», не шанують мощі, ікони тощо. Принагідно зауважимо, що російське православ'я петербурзького періоду аж до Миколи II не мало нових святих. За словами російського історика О. Панченка, одним із наслідків цієї реформації було впровадження «светской святости» – обожествлення царів. Це культ Петра Великого, Катерини Великої, Олександра Благословенного, які прирівнюються в духовному плані до отців Церкви. Сплеск цієї «світської святости», яка насаджувалася зверху, припадає на період правління Миколи I, який завершував свої рескрипти лицемірними словами «С нами Бог». Саме на цей час припадає торжество ізоляціонізму, державного, релігійного та національного самодовольства, що знайшло вираження в знаменитій формулі «Самодержавие, православие, народность»¹⁷⁷.

Річ Посполита, з її елекційною монархією, в складі якої перебували досліджувані терени, не знала «світської святости». Попри сильні впливи Просвітництва, Католицька й навіть Уніатська церкви займали досить автономну позицію та користувалися значним авторитетом та повагою вірних. Духовний стан, який в Росії було зведено до «низького», до якого відповідно ставилися з погордою, в Польщі займав значно вище



Медаль присвячена присданню українських та білоруських земель Речі Посполитої до Російської імперії, кін. XVIII ст.

¹⁷⁷ Панченко А. М. *О русской истории и культуре*. – СПб., 2000. – С. 333.

місце в соціальній ієрархії. Крім того винятковість, на яку претендувало російське синодальне православ'я, була чужою конфесійній відкритості української Церкви, як Православної, так і Уніатської. Українська Уніатська Церква, яка ще до більшої міри, ніж Православна Церква, своєю мобільністю, конфесійною толерантністю, відкритістю до впливів та їх трансформацією суперечила російській православній церковній моделі, що характеризувалася конфесійною замкненістю, однорідністю та негативним ставленням до західних впливів, які сприймалися як єретичні. Ситуація ускладнювалася й процесами централізації та уніфікації, які відбувалися в російському синодальному православ'ї зазначеної доби та суперечили властивому українській церковній традиції різноманіттю. Слід враховувати й різницю між двома варіантами православ'я: російським, яке тривалий час перебувало в ізоляції, та українським, відкритим західним впливам. А відтак, оскільки політична та військова сила перебувала на боці Російської імперії, то стає зрозумілим, що поглинання УЦ було лише справою часу.

Таким чином, зіткнення двох цілковито різних культурно-релігійних моделей суспільства не могло не призвести до поглинання слабшої сторони, у нашому випадку, – українських земель з УЦ. Затримка цього процесу на декілька десятиліть пояснюється особливостями церковно-релігійних курсів наступників Катерини II й відповідно є лише відстроченням закономірного процесу.

Взагалі, унія асоціювалася в російських православних колах зі спольщенням і, на їхню думку, перешкождала ідеї слов'янської спільності, історичним коренем якої було православ'я. Релігійний компонент підмінювався політичним – об'єднанням руських земель. Катерина II вміло використала міф про етнічну, політичну і релігійну ідентичність східних слов'ян, який був посилений та увічнений в наступному XIX ст. Таким чином, метою російських урядів протягом півстоліття було “ввести край сей силою возвышения православия и элементов русских в безразличное единение с Великороссийскими областями, цель вытекавшая из всей его (края) истории и заключавшая в себе как бы завет прошедшего настоящему”¹⁷⁸.

Отже, протягом досліджуваного періоду церковна політика російської влади, попри певні моменти лібералізації за правління Павла I та Олександра I, мала антиунійний характер і була спрямована на ліквідацію УЦ. Процес реалізації даної мети мав кілька етапів, які відрізнялися методами та формами застосування залежно від політичного курсу того чи іншого російського самодержця. Втім, усіх їх об'єднували не релігійні, а політичні мотиви.

2.2.1. Приєднавча акція в контексті релігійно-церковних курсів російських імператорів

Перший офіційний етап ліквідації УЦ в складі Російської імперії охоплює 1793–1796 рр. і характеризується посиленою увагою уряду саме до Церкви на українських теренах. Якщо представниками інших релігійних груп, які входили до складу Росії, були всім очевидні нації з окремими історіями, то уніатські русини не були достатньо відмінними від

¹⁷⁸ ОР РНБ, ф. 608, оп. 2, д. 136, л. 446.

домінуючої російської етнічної і релігійної групи. Відповідно їм необхідно було повернути до істинної Церкви. На думку американської дослідниці Б. Скінер, у цьому полягала вся дилема народів прикордонної смуги, чия ідентичність була сформована двома культурними впливами¹⁷⁹. Цікавим є й той факт, що в цей період УЦ на Україні зазнала найбільш якісних та кількісних втрат навіть порівняно з УЦ у Білорусії, яка значно менше постраждала в ці роки. Таку відмінність, мабуть, можна пояснити тим, що УЦ на території Білорусії потрапила до сфери політичних інтересів Росії ще в часи першого поділу Речі Посполитої, а після приєднання Правобережжя відбулося лише зміщення політичних акцентів уряду. Втім, це питання потребує більш детального дослідження.

Катерина II, яскрава представниця доби Просвітництва в російському варіанті, активно взялася за приєднання вірних Уніатської Церкви до православ'я, поклавши виконання цієї місії на православне духовенство. Існування самостійної та незалежної від Синоду Церкви суперечило самодержавним поглядам імператриці, яка, вважаючи себе головою Російської Православної Церкви, вимагала безумовної покори від духовної влади, представники якої були для неї не більше ніж чиновниками¹⁸⁰. Саме тому Православна Церква на Правобережній Україні, як і в усій Російській імперії, повинна була перетворитися на специфічне державне відомство, а її священники – на урядових чиновників. Що вже говорити про існування Уніатської Церкви, Церкви, яка підпорядковувалася Папі Римському, а не Святійшому Синоду, і репрезентувала собою предмет соціальної, політичної та конфесійної нестабільності на Правобережжі.

Місійна акція російського уряду на чолі з архієпископом Мінським Віктором Садковським, давнім борцем за православ'я, відбувалася дуже швидкими темпами за фінансової (20 тис. руб. щорічно) та військової підтримки уряду. Згідно з царським рескриптом від 24 квітня 1794 р. генерал-губернатор Мінської, Подільської, Ізяславської та Брацлавської губерній Т.І. Тутолмін зобов'язувався надавати підтримку архієпископу Віктору в його приєднавчій діяльності. В рескрипті чітко вказувалося про викорінення унії і оголошувалося, що возз'єднання є надійним засобом утвердження народу в єдності та спокої¹⁸¹. Отже, царський указ є прямим свідченням того, що пріоритетним для влади було питання спокою в державі, а унія, яка вже самим своїм існуванням могла порушити цей спокій, повинна бути ліквідована.

Православне духовенство, на якому лежала місійна функція реалізатора урядової політики, виступало лише знаряддям у руках світської влади протягом усього досліджуваного періоду. Втім якщо наприкінці XVIII ст. ще зберігалася видимість його місійної діяльності, то приєднання 30-х років XIX ст. мало вже яскраво виражений адміністративно-силовий характер, хоча використання силових методів для навернення уніатів належало до регулярного репертуару церковної політики як Катерини II, так і Миколи I.

Хоча Катерина II обіцяла, що й вона, і її наступники забезпечать католикам двох обрядів недоторканість їхніх привілеїв, реальна дійсність з цим кардинально розходилася¹⁸².

¹⁷⁹ Barbara J. Skinner, M.A. *The Empress and the Heretics: Catherine II's Challenge to the Uniate Church, 1762–1796. – A Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in History. – Washington, 2001. – P. 643.*

¹⁸⁰ Знаменский И. *Положение духовенства в царствование Екатерины II и Павла I. – М., 1880. – С. 59–60.*

¹⁸¹ Вольный: *Исторические судьбы юго-западного края. / Изд. П. Н. Батюшковым. – СПб., 1880. – С. 238.*

¹⁸² *Історія релігії в Україні: В 10 т., Т.4: Католицизм // За ред.П. Яроцького. – К., 2000. – С. 296.*

Свідченням цього є розроблений за таємним наказом імператриці план ліквідації УЦ Євгенієм Булгарисом, архієпископом Херсонським¹⁸³. Цей план, адресований обер-прокурору Св. Синоду О. Мусіну-Пушкіну, заслуговує на увагу, оскільки згодом, на нашу думку, він став зразком відомої доповідної записки єпископа Йосифа Семашка 1827 р.

У своїй праці архієпископ Євгеній (Булгарис) порушуючи питання про мирне навернення уніатів, пропонує кілька способів: насильницький; за допомогою церковного собору; словесні змагання обох сторін; публікація полемічних творів; обрання достойних пастирів, діяльність і добropорядне життя яких буде слугувати прикладом для уніатів; створення на новоприєднаних землях мережі російських освітніх закладів; а також місійна діяльність православного духовенства. Найбільш результативними архієпископ вважав три останні. Особливу увагу архієпископ Євгеній приділив освітньому питанню, оскільки “униатского племени дети, наставленные сначала в православных училищах, удобнее могут заблуждения унии оставить...”¹⁸⁴. Проте надто стислі терміни приєднання наприкінці XVIII ст., а також швидкі темпи, які практикувалися в той час, унеможливили реалізацію цього плану, який потребував тривалої та кропіткої роботи.

Аналізуючи методи приєднання часів Катерини II, зазначимо, що взагалі дуже мало уваги приділялося душпастирям УЦ і духовним настановам, не кажучи вже про освіту уніатського населення, що було зовсім нереально здійснити за 2–3 роки інтенсивного приєднання. Але пропозиції архієпископа Євгенія не пропали даремно, – вони були взяті до уваги та використані трохи згодом, у 30-х роках XIX ст. Наприкінці ж XVIII ст. приєднання уніатів відбувалося за допомогою інших, більш інтенсивних методів.

Уже імператорським указом від 6 вересня 1795 р. було ліквідовано всі уніатські єпархії, за винятком Полоцької. Парафії та монастирі цих єпархій передавалися під юрисдикцію білоруського архієпископа І. Лісовського, з підкоренням йому духовенства та скасуванням василіанського орденського керівництва. Уніатський митрополит Т. Ростоцький та єпископи були позбавлені влади. Повсюди УЦ Правобережжя втрачала свої маєтки. На час приєднання Правобережжя до Росії в церковних маєтках проживало 46,3 тис. душ ревізьких церковних селян, з них 21,3 тис. (46%) належали уніатському духовенству. А з числа 18 607 ревізьких душ, відібраних на Правобережжі, найбільше – 13 058 – було вилучено саме в Уніатській Церкві і 5 453 – в Католицькій. Маєтки були передані дворянству та у казенне відомство. Також значна їх частина перейшла у володіння Православної Церкви¹⁸⁵. Оскільки найбільша кількість земельних фондушів зосереджувалася в руках василіанських монастирів, то така ж сама доля чекала і на них. На землях, які увійшли до складу Росії, було зосереджено 98 василіанських монастирів, з яких за одними даними – 41, а за іншими – 54 знаходилися на території Правобережної України¹⁸⁶. Внаслідок указу (від 3 вересня 1795 р.) про ліквідацію уніатських монастирів, які не займалися освітньою діяльністю, на теренах України

¹⁸³ Ленчик В. *Українська Католицька Церква в Росії до її ліквідації (1712-1839/75) // Берестейська унія (1596-1996). Статті і матеріали.* – Л., 1996. – С. 96.

¹⁸⁴ ОР РНБ, ф. 574, д. 623, л. 45–50.

¹⁸⁵ Зінченко А.Л. *Церковне землеволодіння в політиці царизму на Правобережній Україні XVIII –першої половини XIX ст.* – К., – 1994. – С. 42.

¹⁸⁶ Radwan M. *Carat wobec kosciola...* – S. 77–78, 87–91; Крижанівський О.П. *Історія церкви та релігійної думки в Україні...* – С. 314–317.

було скасовано 10 василіанських монастирів, а 13 позбавлено своїх церков, у той час як Білорусь у цей період втратила тільки 4 монастирі, хоча на її території було зосереджено більше монастирів, ніж в Україні¹⁸⁷.

На окрему увагу заслуговує ставлення російської влади до уніатського духовенства. Виходячи з розрахунку на слабку соціальну базу УЦ та силу православної традиції, основний акцент влади був зосереджений на приєднанні мирян, до яких і звертався у своїй Пастирській грамоті архієпископ Віктор Садковський із закликом про повернення до віри предків. Саме тому значно менша увага приділялася в цьому питанні уніатському парафіяльному духовенству. Так, імператорським указом від 6 вересня 1795 р. його представникам навіть дозволялося виїхати за кордон. Щодо тих, які залишилися, то генерал-губернатор Т.І. Тутолмін зазначав, що у їхньому приєднанні немає ніякої потреби, оскільки православна місійна діяльність спрямована лише на злиття у нерозривному союзі простого українського населення із росіянами¹⁸⁸. У 30-ті роки ХІХ ст., врахувавши, що така політика спричинила значний опір населення, акцент приєднання змістився на духовенство, за яким, власне, і пішла більшість вірних. Отже, неврахування значного впливу та міцного коріння УЦ не дозволило здійснити її повну ліквідацію наприкінці ХVІІІ ст., хоча саме в ці роки вона понесла найбільші втрати.

Місійна акція Катерини ІІ, Св. Синоду і архієпископа Віктора почала швидко приносити результати. Загалом на всій території, що відійшла до Російської імперії внаслідок поділів Польщі, за серпень 1794 – березень 1795 р. в уніатів було забрано 2 603 церкви, приєднано 1 483 111 парафіян і 1 552 священники¹⁸⁹. Так, за півроку було повернено майже 1,5 млн. уніатів із 4 млн. уніатського населення всіх українських земель.

Принагідно зауважимо, що апогей приєднавчої діяльності припадає саме на 1794–1795 рр., позаяк стримуючий фактор – польське повстання 1794 р. – було придушене. Крім того, в середовищі уніатів ідея відновлення Речі Посполитої не знайшла підтримки¹⁹⁰. Це дало підстави російській владі активізувати свої дії з приєднання.

Таким чином, внаслідок релігійної політики Катерини ІІ УЦ опинилася на межі повного знищення. Лише смерть Катерини ІІ (6 листопада 1796 р.) та зміна релігійно-політичного курсу її наступників затримали остаточну ліквідацію Церкви на кілька десятиліть. Загалом, на сучасному етапі розвитку історичної науки усталилась думка – вважати 1796 рік роком закінчення першого етапу ліквідації унії, хоча на місцях цей процес затягнувся на більш тривалий час.

Політичний курс Павла І та особливо Олександра І був свідченням певної лібералізації політики щодо Уніатської Церкви, що сприяло реанімації її становища в Російській імперії. Лозунгом епохи Павла І та Олександра І, насамперед, виступала віротерпимість, що цілком логічно сприяло розвитку УЦ, яка змогла збільшити кількість своєї пастви, а також повернути собі частину втраченого майна. Як стверджують сучасні російські дослідники, релігійна політика Павла І мала на меті вирішити внутрішньоконфесійні

¹⁸⁷ Radwan M. *Kościół greckokatolicki w zaborze rosyjskim około 1803 roku.* – Lublin, 2003. – S. 14.

¹⁸⁸ Державний архів Житомирської області (далі ДАЖО), ф. 1, оп. 1, спр. 361, арк. 1.

¹⁸⁹ Жилюк С. *Російська церква на Волині (1793-1917).* – Житомир, 1996. – С. 79–80.

¹⁹⁰ Довбищенко М., Лось В. *Унійна Церква на Київщині 1793–1839 рр. (загальний огляд) // Дрогобицький краєзнавчий збірник. – Вип. ХІV–ХV. – Дрогобич, 2011. – С. 212.*

проблеми, які загострювалися в умовах багатонаціонального характеру Російської імперії та особливостей зовнішньополітичної ситуації¹⁹¹. І шляхи вирішення цих питань нового імператора суттєво відрізнялися від епохи Катерини II.

Так, ще 28 квітня 1798 р. за сприяння Папської курії було відновлено єпархіальну структуру Церкви, тобто заново створено дві уніатські єпархії: Брестську та Луцьку. Саме до Луцької єпархії входили всі греко-уніатські парафії Київської, Волинської та Подільської губерній. Єпископом відновленої єпархії було призначено колишнього Луцько-Острозького єпископа Стефана Левинського. Ще раніше Павло I анулював рескрипт Катерини від 22 квітня 1794 р. про ліквідацію унії, а 18 березня 1797 р. видав маніфест про віротерпимість, найбільш прогресивним моментом якого був наказ про “непринуждение жителей униатского закона к православной вере”¹⁹². Втім, як і в попередні часи, польським поміщикам та католицькому й уніатському духовенству суворо заборонялося перешкоджати “возз’єднанню” уніатів, а також перетягувати вже приєднаних назад в унію. Незважаючи на таку половинчатість маніфесту, він позитивно вплинув на становище УЦ.

Лібералізація церковного законодавства знайшла своє відображення і на місцевому рівні. Укази Павла I про заборону силових засобів приєднання, а також дозвіл судових розслідувань, до яких було причетне уніатське духовенство, тільки в присутності православних та уніатських депутатів послабили рух “возз’єднання”¹⁹³. Архівні документи містять велику кількість свідчень того, як селяни-уніати, дізнавшись про дозвіл імператора сповідувати уніатство, відразу покидали насильно нав’язане їм православ’я¹⁹⁴. Наслідком маніфесту про віротерпимість була й активізація діяльності уніатського духовенства. Зокрема, у 1797 р. уніатськими та католицькими парафіями Київщини передавався лист колишнього митрополита Т. Ростоцького з подякою Павлу I за його ставлення до УЦ¹⁹⁵. Вищим ієрархам православних єпархій у Білорусі та Україні було наказано, під загрозою втрати своїх посад, не чинити уніатському населенню ніякого насилля під час приєднання. Натомість, попри всі вище зазначені зміни, на місцях і далі тривали випадки силового приєднання уніатів та продовжувалася практика захоплення православними благочинними уніатських церков. Принагідно зауважимо, що в порівнянні до часів правління Катерини II випадки силового приєднання траплялися рідше. Характерною особливістю цього періоду були судові слідства і скарги.

Церковна уніатська еліта, користуючись послабленням у церковно-релігійній політиці Російської імперії, зверталася за підтримкою до польських магнатів, ктиторів багатьох храмів та монастирів. Так, якщо у 1794 р. василіани були змушені залишити Уманський монастир, то за протекції графа Потоцького, який підтримував василіан перед Павлом I, вони повернулися до монастиря та школи (хоча провадити місії їм було заборонено)¹⁹⁶.

Загалом церковна політика уряду відрізнялася двоїстістю та суперечливістю. Так, Павло I, зупинивши насильницьке приєднання в часи правління Катерини II, віддав

¹⁹¹ Григорьев С. Л. Религиозные взгляды и религиозная политика Павла : автореф. канд. ист.наук. – Екатеринбург. – 2004. – 20 с.

¹⁹² Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. (далі ПСЗ)– СПб., 1830. – Т. XXV. – С.512.

¹⁹³ ДАЖО, ф. 1, оп. 1, спр. 337, арк. 22.

¹⁹⁴ ДАВО, ф. 382, оп. 3, спр. 3, арк. 5.

¹⁹⁵ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 589, спр. 6, арк. 4.

¹⁹⁶ ВН РАУ–РАН, № 6607, к. 62.

УЦ у повне підпорядкування римо-католицького митрополита С. Сестренцевича, який очолював відділ духовних католицьких справ Міністерства юстиції. Лише василіани, завдяки клопотанням митрополита Т. Ростоцького, отримали самоврядування, та й то з причини близькості до католицьких чернечих орденів. Відповідь імператора на всі прохання уніатської ієрархії про самостійне управління була досить категоричною і ще раз засвідчувала офіційний курс держави щодо Церкви: "...униаты, так как они присоединены или к нам или к католикам, а не сами по себе, членов (римско-католической коллегии) не могут иметь"¹⁹⁷. Внаслідок урядової політики члени Уніатської Церкви могли вільно переходити до католицизму, причому Римо-католицька консисторія навіть йшла їм на поступки в обряді. Не можна не врахувати й того факту, що, незважаючи на заборону православному духовенству здійснювати свідомий вплив на уніатів, імператор відзначав, що його маніфест стосується лише тих, хто перебував в унії на час його видання, а будь-яке повернення до унії насильно приєднаних на даному етапі вважалося недійсним. Крім того, сам факт, що указ не призначався для опублікування, а лише для ознайомлення православних архієреїв (помилкова його публікація Білоруським губернським правлінням була визнана "возмутительным для господствующей религии"¹⁹⁸), є ще одним підтвердженням того, що віротерпимість в Російській імперії завжди мала обмежений характер й, відповідно, була явищем нетривалим.

Принагідно зауважимо, що в результаті релігійної політики уряду Павла I Уніатська Церква потрапила у цілковиту залежність від Римо-Католицької, що сприяло покатоличенню уніатського населення. Натомість варто відмітити й наявність позитивного моменту, а саме – припинення насильницької ліквідації унії та юридичне визнання самої Церкви через відновлення її організаційних структур.

Ще більш позитивні зміни у становищі Церкви відбулися з приходом до влади Олександра I, на початку правління якого, за словами сучасників, усі відчували "какой-то нравственный простор, взгляды сделались у всех благосклоннее, поступь смелее, дыхание свободней"¹⁹⁹. Позаяк релігійне вільнодумство Олександрівської епохи підтримувалося на державному рівні й мало неабияке значення для функціонування УЦ, варто приділити увагу характеристиці даної епохи.

Схильність Олександра I до містицизму, його прихильність до католиків пояснюється не лише особистими забаганками імператора та впливом на нього друга дитинства Чарторийського. Це особливості нової доби, яка прийшла на зміну Просвітництву, – доби Романтизму. Ідеї Просвітництва виявилися ілюзією, яку розвіяла французька революція та Наполеон. Сподівання створити нову Європу втілилися в ідеї Священного союзу, для якого, відповідно, вже по самому визначенню характерною є віротерпимість. Адже він тому Священний, що був не лише міждержавною організацією, а й певною теократичною утопією. Самій ідеї Священного союзу протипоказаний національно-конфесійний чинник. Без толерантності та терпимості ідея цього союзу виродилася, як це й трапилося з ним в часи правління Миколи I. У статуті Союзу рішуче заборонялося засуджувати будь-яку з християнських церков²⁰⁰. Виразником ідей віротерпимості було Біблійне товариство, яке

¹⁹⁷ Коялович М. Указ. соч. – С. 382.

¹⁹⁸ РГИА СПб., ф. 797, оп. 2, д. 5445, л. 3.

¹⁹⁹ Пытин А.Н. Религиозные движения при Александре I. – СПб., 2000. – С.101–102.

²⁰⁰ Панченко А. М. О русской истории и культуре. – СПб., 2000. – С. 288.

здійснювало значний вплив на релігійну політику імперії початку XIX ст. Товариство, утворене в 1812 р., пропагувало ідею не православної, а загальнохристиянської держави, оскільки це допомогло б вирішити ті проблеми, які виникли в Росії із перетворенням її на багатоконфесійну монархію.

Саме тому одним із перших заходів Олександра I була заборона застосовувати будь-які протиправні дії щодо УЦ²⁰¹. Протягом чверті століття правління Олександра I унії майже не переслідувалися урядовою владою, в результаті чого Церква змогла відновити та організаційно зміцнити свою структуру, внутрішньо посилитися і пристосуватися до життя в нових умовах. Саме на початку XIX ст. припадає період найбільшої активізації греко-уніатської ієрархії та її боротьби за втрачене церковне майно.

Принагідно зауважимо, що до числа членів Біблійного товариства, діяльність якого, як вже відзначалось, припадає на роки правління Олександра I, поряд з православними ієрархами входили представники багатьох християнських конфесій Російської імперії, зокрема католицького, протестантського, вірменського і уніатського віросповідання. У 1818 р. одним із віце-президентів товариства став також уніатський митрополит Йосафат Булгак. За словами російського історика О. Пипіна, комітет поєднав у собі елементи, які ще ніколи не були з'єднані в Росії, тобто стояв на позиціях релігійної толерантності, намагаючись примирити у питаннях релігії православних ієрархів з іновірним духовенством²⁰².

Не слід перебільшувати впливу цього товариства, яке проіснувало лише чотирнадцять років, на релігійну політику імперії, але сам факт його діяльності на початку XIX ст. свідчив про реальну можливість офіційного визнання Уніатської Церкви в Російській імперії. Хоча прихильність імператора до католицизму була значно більшою, ніж до уніатства, проте саме в роки його правління УЦ змогла добитися найбільших успіхів.

Так, до складу створеної указом Олександра I (від 13 грудня 1801 р.) Римо-католицької колегії, за сприяння Полоцького єпископа І. Лісовського, було введено 4 нових членів-уніатів²⁰³. А вже 16 липня 1805 р. Олександр I видав указ про поділ Римо-католицької духовної колегії на два департаменти – римо-католицький і уніатський, головою останнього було призначено І. Лісовського²⁰⁴. Окрім того, у цей час формувалися штати трьох уніатських консисторій, а архієпископ Полоцький отримав відновлений титул митрополита (1806 р.)²⁰⁵.

У цих умовах почали відкриватися, хоча й в меншій кількості, ніж римо-католицькі, уніатські монастирі, які були скасовані або перейшли до юрисдикції Православної Церкви. Так, якщо в 1798 р. на Волині залишався 21 монастир, то в 1821 р. їх налічувалося вже 26. На початок XIX ст. припадає найбільший розквіт Василіанського чину, котрий вдало використав освітню політику уряду та протекцію польської еліти. У свою чергу, Церква також намагалася використати ці тенденції та сильні впливи польської еліти для свого зміцнення, що їй частково і вдалося.

²⁰¹ Жилюк С. Указ. праця. – С. 90.

²⁰² Пытин А.Н. Указ. соч. – С.115.

²⁰³ Історія релігій в Україні. – Т.4: Католицизм... – С. 299.

²⁰⁴ ПСЗ. – Т. XXVIII. – С. 820.

²⁰⁵ Білик В. Указ праця. – С. 308.

У той же час православні органи управління спиралися на церковне законодавство, яке залишалося майже без змін і було спрямоване на встановлення єдиновірної держави. Попри всі позитивні зміни, які відбувалися в становищі Церкви, слід врахувати, що на початку XIX ст. свій поступальний розвиток продовжувала політика створення національної єдиновірної держави, яка характеризувалася зміцненням політичного нагляду над іновірними сповіданнями.

Оцінюючи урядові заходи Олександра I, ми погоджуємося з твердженням М. Радвана, який зазначає, що політичний нагляд за віросповіданнями не припинився навіть у роки лібералізації. Особливо це стосувалося другої половини терміну правління імператора, коли в урядовій політиці посилювались консервативні тенденції. Апарат політичного нагляду репрезентувала Римо-католицька духовна колегія і Департамент віросповідань МВС²⁰⁶. Статут Колегії передбачав посаду прокурора, який був зобов'язаний спостерігати за відповідністю її діяльності державній політиці. У разі невідповідності прокурор, що був державним урядовцем, мав право припинити законодавчу діяльність Колегії. Ситуація не змінилася і після поділу Колегії на католицький та уніатський департаменти. До 1828 р. посаду прокурора посідали царські чиновники О. Овчін та А. Крижанівський. З утворенням окремої Греко-уніатської колегії (1805 р.) їхню діяльність в інтересах держави, а не Церкви продовжували О. Іванов та Ф. Серно-Солов'євич, чиновники МВС²⁰⁷.

Ще одним знаряддям політичного нагляду за УЦ було створене в 1810 р. Головне управління духовних справ іноземних віросповідань – своєрідне Міністерство іноземних справ. Керівники цього управління виступали в ролі посередників царської політики щодо УЦ. Обов'язки керівників виконували О. Голіцин (1810–1824), О. Шишков (1824–1828) і Д. Блудов (1828–1839). З переходом колегії під управління обер-прокурора Священного Синоду в 1837 р. функцію Д. Блудова перейняв М. Протасов. Якщо О. Голіцин і О. Шишков були представниками толерантної епохи Олександра I, то два останні керівники були представниками доби реакції і належали вже до найвірніших виконавців намірів Миколи I. Принагідно зауважимо, що зарплатня прокурора Колегії становила 3000 руб. на рік, що було більше від зарплатні уніатського митрополита та керівника Колегії Й. Булгака – 2250 руб. Отже, греко-уніатська Колегія, яка формально виступала в ролі церковної інституції, фактично була перетворена на знаряддя МВС та виконувала його накази всупереч інтересам своєї Церкви. Так, колегія погодилася на зменшення кількості уніатських монастирів, а також ухвалила постанову про заборону приймати до Василіанського чину осіб римо-католицького віросповідання, попри всі переконавання уніатських єпископів А. Головні та Й. Булгака у необхідності наповнення ордену католицькою елітою. Це є ще одним доказом того, що справжніми керівниками Церкви були не уніатські єпископи, а царські чиновники.

Таким чином, основна лінія релігійного курсу російських урядів щодо Уніатської Церкви була незмінною попри часткову лібералізацію, яка залежала як від політичної ситуації, так і від поглядів монарха та його оточення. Так, протягом усього існування УЦ у складі Росії продовжував діяти указ від 17 вітня 1797 р., за яким уніатські церкви, вже

²⁰⁶ Radwan M. *Carat wobec kościoła greckokatolickiego w zaborze Rosyjskim (1796–1839)*. – Lublin, 2001. – S. 50.

²⁰⁷ Radwan M. *Op. cit.* – S. 51, 53.

освячені на православ'я, не можна було повертати в унію, навіть після повернення до неї всіх парафій. Церковні землі та церковне начиння також не можна було роз'єднувати з церквами, хоча часто були випадки існування православної парафії з землею, церквою та церковним начинням без парафій²⁰⁸. Крім того, в силі залишався указ про те, що виконання мирянами, навіть одноразове, духовних треб у православних церквах автоматично робило їх православними. Це було досить частим явищем, особливо після заборони в 1799 р. проводити уніатське богослужіння в містах і селах, де більшість населення була православною²⁰⁹. У цей період боротьба на регіональному рівні між двома церквами, яка була не менш запекла, ніж раніше, зосередилася в стінах повітових та гродських судів. Отже, незважаючи на зміну релігійно-політичного курсу на початку XIX ст. на місцях, і далі тривали з перемінним успіхом суперечки між духовенством обох обрядів, які інспірувалися церковною політикою уряду.

Принагідно зауважимо, що реалізацію антиунійних заходів стримувало польське оточення імператора Олександра. Так, затверджена Сенатом постанова про заборону василіанам приймати до ордену католиків ще довго залишалася на папері завдяки підтримці польських магнатів, які просили князя О. Голіцина не допустити її виконання. Підтримував Василіанський чин і наближений до імператора князь А. Чарторийський, куратор Віленської шкільної округи, який, намагаючись зберегти за орденем мастки, просив визнати його виховним. Така політична ситуація в урядових колах була використана УЦ, яка, вміло маневруючи між різними політичними угрупованнями, продовжувала зміцнювати своє становище.

Саме тому не можна погодитися з думкою дослідника В. Колбука, який вважає, що УЦ слабо використала ліберальну атмосферу правління Олександра I. Дослідник дотримується панівних поглядів російської та польської історіографії XIX ст. про наявність глибоких суперечностей між білим та чорним духовенством, які ніби-то стали на перешкоді зміцненню Церкви та були використані урядом для повної її ліквідації²¹⁰.

Ми не заперечуємо факту наявності антагонізму між багатим Василіанським чином, що користувався підтримкою пропольських урядових чиновників, і більш бідним білим духовенством, хоча, як свідчить аналіз джерел, це явище, було характернішим для білоруської, а не української Церкви.

Твердження іншого польського дослідника, М. Радвана, про те, що влада сама інспірувала конфлікти в середовищі уніатського духовенства, на нашу думку, більше відповідає дійсності²¹¹. УЦ не могла кардинально змінити свій статус, оскільки це суперечило політиці створення єдиновірної держави та всій системі церковного законодавства, спрямованого на збереження позицій, здобутих у результаті акції приєднання. Натомість єдине на що вона була спроможна, це маневрувати в обхід царського законодавства, користуючись протекцією ліберальних урядовців. Проте всі здобутки УЦ були нестійкими, бо залежали від політичного курсу Російської імперії та релігійних поглядів самодержавного володаря.

²⁰⁸ ДАЖО, ф. 1, оп. 1, спр. 483, арк. 66.

²⁰⁹ ЦДАК України, ф. 2227, оп. 1, спр. 316, арк. 2.

²¹⁰ Kolbuk W. *Op. cit.* – S. 22.

²¹¹ Radwan M. *Carat wobec kościoła greckokatolickiego..* – S. 130.

Саме тому з приходом до влади Миколи I, завзятого охоронця православ'я, почався новий етап в історії УЦ. Позаяк, попри проголошену імператором віротерпимість, в його оточенні завжди існували прибічники національно-конфесійної держави. Принагідно варто наголосити, що основна ознака «високих», тобто монотеїстичних релігій, включаючи іудаїзм і мусульманство, полягає в тому, що кожна з них вважає і проголошує себе єдино істинною. Православ'я (як і католицизм) в цьому питанні – не виняток, позаяк після смерті Олександра I знову взяла гору група, яка не бажала миритися з ідеями «всесвітньої» релігії. Відповідно в епоху Миколи I знову з новою силою запанував національно-православний консерватизм, на якому, крім того, відбилася ще й особистість імператора, чиє православ'я навіть його сучасники називали лицемірним та холодним, цілковито поставленим на службу державним інтересам. При Миколі I, за словами російського дослідника О. Панченка, від православного духовенства відверто вимагали вже не служіння, а служби²¹², а що вже казати про уніатів.

Таким чином, найскладніший період в історії УЦ під владою Російської імперії припадає на 1827–1839 рр., коли вона поступово, крок за кроком втрачала свою самостійність внаслідок запровадження плану уніатського єпископа Й. Семашка. Сучасні дослідники стверджують, що в історії було мало планів, продуманих і реалізованих так детально, як план єпископа Семашка, виконання якого допомогло Миколі I завершити політику Катерини II та остаточно ліквідувати УЦ. Оскільки ідеологічною програмою Миколи I стала тріада “самодержавие, православие, народность”, то уніатські громади на Правобережжі були фактично приречені на знищення від самого початку правління цього імператора.

Каталізатором цих подій була й політична атмосфера 30-х років XIX ст. – часу реакції. На цей період припадає значне посилення політичного нагляду за Україною, регіоном найближчим до європейських впливів. Тому життєво необхідно було привести українські землі у відповідність до великоруських губерній в усіх галузях життя²¹³. ”Обрусение инородцев” – такий був основний напрям імперської шовіністичної політики нового монарха. Саме на православ'я було покладено функцію “обрусения” України. Поширення західного вільнодумства, повстання декабристів 1825 р., а особливо польське повстання 1830–1831 рр., в якому брали участь василіанські ченці, прискорили давно започатковану урядову політику. Важливо уточнити, що, якими б обтяжливими не були релігійні, національні, міждержавні та інші проблеми, найважливішим для влади залишалось недопущення соціального вибуху. Тому характерною особливістю реалізації плану “возз'єднання” була його обережність і таємничість, що суттєво відрізняло його від процесу ліквідації УЦ кінця XVIII ст.

Принагідно варто відзначити ту особливу увагу, яку приділяв уряд таємній підготовці до скасування УЦ: це і таємні інструкції про обережність дій, і залучення до справи приєднання вищої уніатської ієрархії. Саме залучення уніатської ієрархії та парафіяльного духовенства було характерною особливістю цього процесу, на відміну від приєднання часів Катерини II, що сприяло результативності урядового плану. У 1834 р. було створено “Таємну комісію у справах уніатів”, що стала основним органом управління процесом

²¹² Панченко А. М. Указ. соч. – С. 285.

²¹³ Сарбей В. Г. Національне відродження України. – К., 1999. – С. 148.

ліквідації. А вже 19 грудня 1835 р. було затверджено постанову про перетворення церков за православним зразком зусиллями місцевих поміщиків. Сам Д. Блудов вважав, що Комітет зробив дві важливі справи: підпорядкував уніатські училища Комісії православних духовних училищ, а також усунув акт відречення від уніатської віри, що використовувався наприкінці XVIII ст. та призводив до заворушень²¹⁴. А щоб уніатське духовенство звикало до думки про усунення влади Папи Римського, у 1838 р. було ліквідовано присягу священників на вірність понтифіку.

Отже, уряд Миколи I, враховуючи помилки та недопрацювання своїх попередників, протягом 12-ти років здійснив процес ліквідації УЦ руками її ієрархії в атмосфері суворой таємничості і послідовності.

Початком реалізації цього було відкриття уніатської семінарії в м. Жировицях на зразок православної. Для духовенства колишньої Луцької єпархії Греко-уніатська колегія відкрила духовне училище при Мелецькому монастирі в Ковельському повіті, "находящемся среди самого значительного населения униатов"²¹⁵, тим самим виконуючи пропозицію архієпископа Булгариса. Взагалі практикувалося посилати вчителів та кращих вихованців уніатських семінарій в академії Санкт-Петербурга та Москви. Після навчання їх направляли на службу в російські губернії на 4 роки, і лише після цього, вже "перероджених", повертали у свої єпархії. Відповідно йшла цілеспрямована підготовка нового вихованого у православному дусі покоління уніатського духовенства, яке своїми руками мало здійснити ліквідацію УЦ.

Відбувалися зміни і в регіональних освітніх закладах уніатів. Так, уже в 1829 р. Греко-уніатська колегія запропонувала поступово вводити в духовні уніатські училища викладання російською мовою. А вже указом імператора від 12 листопада 1835 р., з метою збереження уніатського юнацтва від католицьких впливів, йому дозволялося навчатися в православних духовних училищах²¹⁶. Таким чином, між русифікацією і опрацюванням українських земель було поставлено знак рівності.

Російський уряд, який зіткнувся наприкінці XVIII ст. з найбільш запеклим опором скасуванню унії зі сторони ченців-василіан, спрямував основні зусилля на їхню нейтралізацію. У першу чергу, уряд віддав василіан у підпорядкування єпископам та остаточно заборонив приймати до ордену католиків. Згідно з указом від 1828 р. ченці-василіани римського обряду повинні були в 6-ти місячний термін повернутися до свого обряду за власним бажанням²¹⁷. Участь частини василіан у польському повстанні стала приводом для закриття та передачі Православній Церкві більшої частини уніатських монастирів. Розпорядження про зменшення їх кількості з 83-х до 23-х дала сама Греко-уніатська колегія, керуючись таємним указом світської влади. Разом з монастирями було закрито й усі василіанські школи.

Послабивши головну опору унії, уряд з суворою послідовністю приступив до зменшення прав УЦ. Урядові укази, що торкалися всіх сфер життя Церкви, видавалися один за одним. Перш за все, для полегшення управління Церквою уніатський департамент

²¹⁴ Чистович И. Пятидесятилетие воссоединения западно-русских униатов с православною церковию. Обзор событий воссоединения въ царствование императора Николая I-го. – СПб., 1889. – С. 41.

²¹⁵ РГИА СПб., ф. 821, оп. 11, д. 8, л. 175.

²¹⁶ ЦДАК України, ф. 711, оп. 2, спр. 2514, арк. 3.

²¹⁷ РГИА СПб., ф. 821, оп. 11, д. 8, л. 200.

був виокремлений з Римо-католицької духовної колегії, а вже у 1837 р. керування її справами було передано із МВС до обер-прокурора Св. Синоду. У 1828 р. було ліквідовано Луцьку єпархію, а замість неї створено Литовську і Білоруську, що значно послабило уніатів і дало можливість замінити надійними людьми важливі посади для управління двома єпархіями²¹⁸. Усувалися передусім вірні УЦ представники ієрархії. Так, у 1831 р. за участь у польському повстанні стратили єпископів А. Головню і К. Сероцинського, а протягом 1833 р. раптово померли єпископи Яворський і Мартусевич. Поряд з цим все більша влада над УЦ зосереджувалася в руках ініціатора приєднання Й. Семашка, який з 1833 р. очолював новостворену Литовську єпархію. Білоруську очолював митрополит Й. Булгак, влада якого проте обмежувалася призначенням йому в помічники протоієрея В. Лужинського, соратника Й. Семашка. Принагідно зауважимо, що українські землі перебували в складі обох єпархій. Зокрема, до Білоруської входили Житомирський та Овруцький повіти Волинської губернії і Радомишльський, Сквирський, Махнівський, Тарашанський та Уманський Київської губернії. Всі інші повіти Правобережних губерній входили до складу Литовської єпархії.

На рівні парафій також відбувалося відмежування уніатів від католиків. Свідченням цього є заборона уніатським священикам відправляти службу в римо-католицьких церквах. Цікавий і той факт, що священикам, дружини яких сповідували римо-католицизм, заборонялося здійснювати Літургію²¹⁹.

Окремого розгляду вимагає проблема зовнішнього максимального наближення Уніатської Церкви до Православної. Розуміючи, що народ є за своєю природою традиційно-консервативним і що не догматичні, а обрядові питання становлять для релігійної свідомості вирішальну роль, саме їм і було приділено найбільше уваги. За словами Й. Семашка, потрібно було здійснити зовнішнє найважливіше для народу зближення уніатів з православними²²⁰. Саме тому в справі приєднання у 30-х роках XIX ст. обрядові питання стали пріоритетними.

Так, оновлена уніатська ієрархія провела 1834 р. у Санкт-Петербурзі собор, який прийняв рішення про зовнішнє наближення Уніатської Церкви до Православної шляхом відновлення православних обрядів богослужіння, впровадження іконостасів у церквах, введення Московського службника та ін. Усі ці дії мали переконати народ у відсутності різниці між церквами, що, власне, й було зроблено, і вже сам процес приєднання у 1839 р. не мав такого драматичного зіткнення яке було наприкінці XVIII ст. Натомість залишилося лише провести офіційний акт приєднання та реалізувати його на локальному рівні.

Таким чином, наприкінці 30-х років XIX ст. УЦ перебувала на межі повного знищення, що стало результатом цілеспрямованої релігійно-церковної політики російських імператорів, яка, попри відносну віротерпимість, була уособленням відмінного типу політичної, культурної та релігійної системи.

Отже, УЦ від самого входження Правобережжя до складу Російської імперії опинилася в становищі небажаної структури, що підлягала ліквідації. Це було закономірно з точки зору Російської імперії, адже зіткнення двох різних цивілізаційно-культурних моделей не могло не призвести до епохальних наслідків.

²¹⁸ РГИА СПб., ф. 797, оп. 4, д. 14074, л. 15.

²¹⁹ ЦДІАК України, ф. 972, оп. 1, спр. 159, арк.1, 11.

²²⁰ Записки митрополита Литовського. – СПб., 1883. – Т. 2. – С. 79.

2.2.2. Процес приєднання та офіційний акт «возз'єднання».

Реалізація релігійно-церковної політики Російської держави на місцях мала свої особливості, які варто розглянути більш детально. Адже саме на локальному рівні відбувалося пряме зіткнення цивілізаційно-культурних кодів, яке, в свою чергу, не могло не викликати опору. Роль виконавця царських указів була покладена на духовенство Православної Церкви, якісна зміна становища якого від служителів Церкви до царських службовців почала відбуватися ще з петровських реформ й досягла свого апогею в часи Миколи I.

За словами генерал-губернатора Правобережних губерній Д. Бібікова, Православна Церква становила «найсильнішу й найкориснішу зброю для знешкодження згубних впливів, для утримання нижчих верств у покорі, а також для забезпечення спокою і миру»²²¹. Саме тому церковні органи управління як Православної, так і Уніатської церков протягом всього досліджуваного періоду були знаряддям у руках царської влади. На них покладалося завдання реалізації царських указів і рішень таємних комітетів на регіональному рівні, що було найскладніше. Апогей місійної діяльності православних органів управління припадає на перший етап приєднавчої акції, а під час другого етапу, в 30-х роках ХІХ ст., головний акцент був зміщений на уніатське церковне управління. Втім уряд використовував авторитет православних ієрархів і в 30-ті роки, позаяк представники вищого духовенства брали активну участь у діяльності таємних державних комітетів.

Чільне місце в урядовій політиці належало питанню підбору кадрів священників для місійної діяльності. Від священників-місіонерів вимагався певний освітній рівень, моральні якості та знання польської мови. У російській історіографії, котра намагалася пояснити приклади опору населення, побутувала думка про призначення на новоприєднані землі священників з Росії, діяльність яких без врахування місцевих особливостей й спричинила вибухи народного невдоволення²²². Це твердження суперечить архівним даним, які фіксують лише поодинокі згадки про священників-росіян. У більшості випадків це були вихідці з найближчих малоросійських повітів, а то й місцеве священство²²³. Так, Київський митрополит на зламі 1794–1795 рр. направив 40 священників, Чернігівський єпископ – 57, Смоленський – 50. Кількість прибулих священників, не враховуючи дияконів, за свідченнями М. Радвана, становила близько 200 чол.²²⁴ Сам архієпископ Віктор у 1794 р. рапортував Св. Синоду що з 23 благочинних лише п'ять можуть назватися руськими, а інші з поляків, тобто вихідців із земель Речі Посполитої²²⁵. Цілком очевидно, що призначення на Правобережну Україну священників із великоросійських губерній, які не знали ані мови, ані звичаїв цього краю, було явищем малоюмовірним, оскільки суперечило урядовій політиці швидкого приєднання з найменшим опором. У Волинській духовній консисторії нами знайдено свідчення про направлення трьох священників з Росії²²⁶. Втім, враховуючи ту обережність, з якою діяв уряд у питанні підбору осіб духовного сану для акції приєднання, можна припустити, що ці три священники були радше винятком. До

²²¹ Бовуа Д. *Шляхтич, кріпак, і ревізор*. – К., 1996. – С. 305.

²²² Коялович М. *Указ.соч.* – С. 350.

²²³ ДАЖО, ф.1, оп. 1,спр. 105, арк. 7, спр. 170, арк. 1.

²²⁴ Radwan M. *Carat wobec kościoła grekokatolickiego w zaborze rosyjskim (1796–1839)*. – Lublin, 2001. – S. 128.

²²⁵ Симашкевич М. *Римское католичество и его иерархия в Подолии*. – Камянец-Подольск, 1872. – С. 403.

²²⁶ ДАЖО, ф.1, оп. 1, спр. 105, арк. 7.

того ж лишається відкритим питання, з яких областей Росії вони прибули, можливо із прикордонних з Україною або взагалі із малоросійських повітів.

Принагідно наголосимо, що з найбільшими труднощами зіштовхнулися приєднувачі на теренах Волинської губернії, де “возз’єднання” затримувалося вже самим фактом пізнішого входження до складу Російської імперії. Вже 19 лютого 1796 р. Житомирсько-Волинський єпископ Варлаам видав резолюцію благочинним Волинської губернії стосовно підготовки священників до від’їзду у новоприєднані повіти для приєднання населення та зайняття вільних священницьких місць. Як вже відзначалося, священники, які направлялися в ці повіти, самі здебільшого походили з колишніх уніатів найближчих повітів. Так, із Луцького повіту, священників якого благочинний Г. Вігура приєднав найшвидше, у Володимирський повіт було відправлено 17 чол., у Ковельський – 5²²⁷. Власне ці священнослужителі, як відзначав уніатський єпископ С. Левинський, прагнучи вислужитися, проявляли ще більшу сумлінність у приєднанні, ніж православні священники. Уніатський єпископ просив православного єпископа Волинського Даниїла наглядати за священниками, “кои из унии к благочестию присоединены ибо те не терпя до крайности остающихся в унии наиболее причиняли им беду и угнетения...”²²⁸. Показовий момент зафіксований у Любарській монастирській книзі. У процесі насильницького приєднання монастирської церкви у 1797 р. активну участь брав екс-уніатський, а на даний момент вже православний священник Іван Мальованський та його брат Василій. Зауважимо, що Іван навчався в Любарській школі й до приєднання був місцевим уніатським парохом. За свої заслуги в активній приєднавчій діяльності брати отримали підвищення: Василій Мальованський отримав як нагороду бенефіцій у Володимирі, де поселився в приміщенні колишньої резиденції Володимирського єпископа Симона Мелецького. А Іван Мальованський в подяку отримав бенефіцій в Ковелі. І власне на теренах Західної Волині брати продовжували проводити активну приєднавчу акцію, на яку часто скаржилося місцеве населення²²⁹.

Аналізуючи діяльність православного духовенства протягом 1794–1796 рр., складається враження, що вони працювали в умовах, наближених до військового часу²³⁰. Так, для виїзду на місце проживання священники отримували спеціальний білет, а за його відсутності їх затримували і повертали назад. Слід врахувати і примусове переселення священників по кілька разів з одного місця на інше, невчасну виплату зарплатні і матеріальні труднощі, пов’язані з тим, що далеко не завжди вони отримували обіцяний прибуток від своїх залишених парафій, і тому їхні сім’ї зоставалися без засобів до існування²³¹. Важливим був і психологічний аспект – проживання в чужій місцевості без своєї родини. Все це змушувало священників, незважаючи на погрозу позбавлення сану, до самовільного повернення додому. Нерідко православному духовенству бракувало достатніх богословських знань, що також не сприяло приєднанню, позаяк миряни вимагали пояснення різниці між унією і православ’ям²³².

²²⁷ ДАЖО, ф. 1, оп. 1, спр. 512, арк. 9–10.

²²⁸ РГИА СПб, ф. 797, оп. 1, д. 2621, л. 67.

²²⁹ ІР НБУВ, ф. 1, №1104, арк. 97–98.

²³⁰ ДАЖО, ф. 1, оп. 1, спр. 105, арк. 39.

²³¹ ДАЖО, ф. 1, оп. 1, спр. 575, арк. 24; спр. 348, арк. 4.

²³² Липский И. Воссоединение униатов на Воляне в 1794–1795 гг. по документам Волинской духовной Консистории за 1795 г. // ВСВ. – 1880. – № 26. – С. 1171.

Успіхи місійної діяльності наприкінці XVIII ст. давалися нелегко не тільки парафіяльному духовенству, але й благочинним. У документах Волинської духовної консисторії містяться їхні постійні прохання про направлення нових священників для допомоги через те, що багато з них самовільно поверталися додому²³³. Не маючи можливості одночасно і приєднувати, і укласти складні відомості, благочинні скаржилися, що вони займаються приєднанням, а не канцелярією. Луцький благочинний зазначав, що не може вчасно скласти відомості “по причине что сам с места на место перебиваюсь для присоединения упорного и совсем развращенного народа, писаря не имею...”²³⁴. Загалом темпи приєднання, які задавав уряд, були настільки швидкими, що призводили до скарг православних місіонерів²³⁵.

Принагідно зауважимо, що праця православного духовенства на ниві приєднання давала можливість кар'єрного росту та матеріального достатку, якого, як завжди, бракувало²³⁶. Відтак серед благочинних непоодиноким явищем були випадки зловживання своїм становищем заради збагачення. Так, вони часто позбавляли парафій навіть тих священників, котрі погодилися на прийняття православ'я, називаючи їх неблагонадійними. Окрім того, вони самі займали по кілька парафій з метою більших прибутків²³⁷. Траплялися і випадки “лихоїмства” серед благочинних, котрі брали хабарі від уніатів за дозвіл дотримуватися своєї віри²³⁸. Власне цей факт черговий раз засвідчує традиційний характер УЦ для значної частини досліджуваних теренів.

Саме тому під час другого етапу приєднання питання матеріальної підтримки благонадійного уніатського духовенства займало важливе місце в урядових заходах. Оскільки вагомою перешкодою для приєднання було й те, що поміщики та управителі маєтків позбавляли новоприєднаних священників своєї матеріальної допомоги, а відтак залишали їх без засобів до існування, Й.Семашко просив генерал-губернатора підтримати священників матеріально, в результаті чого все новоприєдане духовенство отримало грошову допомогу в розмірі 520 срібних рублів, а сам Д. Бібіков виділив священникам 1000 рублів із власних коштів.²³⁹

Принагідно зауважимо, що найбільш значним нововведенням другого етапу приєднання була взаємодія уряду з уніатським духовенством. Діяльність лише православного духовенства, як це було наприкінці XVIII ст., була визнана недієвою, позаяк воно перебувало в тісному зв'язку з уніатами лише в деяких місцях²⁴⁰. Таким чином спостерігаємо зміщення акцентів на уніатське духовенство, від якого, в свою чергу, вимагали спочатку проведення внутрішніх змін у церквах, а згодом і повного зречення своєї віри. Наразі вже уніатські священники, а не православні, як раніше, під страхом втрати парафії викликали собі на допомогу світську владу та військових, щоб приєднати

²³³ ДАЖО, ф. 1, оп. 1, спр. 575, арк. 91.

²³⁴ Там само, спр. 105, арк. 95.

²³⁵ Там само, спр. 105, арк. 101.

²³⁶ Там само, спр. 62, арк. 1; спр. 216, арк. 1.

²³⁷ Учреждение Брацлавской и Подольской епархии и устройство ея при преосвященном Иоаникии Архиепископе Подольском и Брацлавском (1795–1819) // ПСВ – 1885. – №22. – С. 476.

²³⁸ Жилюк С. Російська церква на Волині (1793–1917). – Житомир, 1996 – С. 84.

²³⁹ ЦДАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 5, арк. 206.

²⁴⁰ РГИА СПб., ф. 797, оп. 4, д. 14074, л. 13.

непокірних парафіян. Відтак уніатське духовенство потрапляло у складне становище, позаяк втрачало як довіру пастви, так і підтримку місцевих поміщиків, що було особливо негативним моментом з огляду на його матеріальну залежність від останніх.

Зауважимо, що приєднаний процес у 30-х роках XIX ст., на відміну від кінця XVIII ст., проводився дуже повільно й ретельно та затягнувся більше ніж на десять років. Так, основним завданням таємної інструкції для православного духовенства, складеної міністром внутрішніх справ Д. Блудовим у 1836 р., було забезпечення себе підтримкою уніатського духовенства²⁴¹. Окремо відмічалось, що задля збільшення поваги уніатів до православ'я, яке раніше вважалося на Правобережжі "хлопською вірою", передбачалося об'єднати зусилля представників духовної та цивільної влади²⁴².

Різнилася між собою і сама процедура приєднання часів Катерини II і Миколи I. Наприкінці XVIII ст. вона мала досить формальний характер та відбулася за наступною схемою: благочинний з кількома священниками, представниками повітової влади та незначною кількістю військових, приїздили до того чи іншого села, де скликали до церкви народ і, зачитавши грамоту преосвященного Віктора про повернення до батьківської віри, починали збирати підписки селян на приєднання та освячувати церкву (що пояснювалося наявністю церков з титулатурою Йосафата Кунцевича). Отримавши підписку про приєднання від священника та вірних, приєднувачі їхали до іншого села. Проповіді та настанови в питаннях віри відкладалися на невизначений термін як за браком часу, так часто і за браком духовної освіти. У 30-х роках XIX ст. сценарій, за яким відбувалося приєднання уніатів, був дещо змінений. Вже не вимагалось ані підписок на приєднання, ані відречення, ані переосвячення церков, тобто всього того, що викликало найбільший опір населення²⁴³.

Спільним моментом залишилося лише використання військової сили. Сильний пропольський елемент серед представників місцевої влади наприкінці XVIII ст. також ускладнював приєднанию акцію. Архівні джерела містять значний пласт скарг православного духовенства на представників місцевої влади, які не тільки їм не допомагали, але й створювали перешкоди. Тому цей факт був врахований під час підготовки другого етапу приєднання. Найкраще це виразив архієпископ Полоцький, який відзначив, що, перш ніж приступити до приєднанию акції, необхідно здійснити заміну повітових чиновників-поляків на росіян. Актуальність цього особливо зросла після польського повстання²⁴⁴.

Зауважимо, що у приєднанні 30-х років XIX ст. провідну роль відігравали представники світської влади (земські справники, поліція, війська), а роль православного духовенства, діяльність якого була ще необхідна наприкінці XVIII ст., зводилася нанівець. Ця ситуація змінювалася поступово, разом із зміцненням позицій російської влади на Правобережжі та перетворенням Російської імперії на поліцейську державу.

Відмітимо й різницю у методах приєднання двох етапів. Бажаючи звести до мінімуму

²⁴¹ РГИА СПб., ф. 797, оп. 4, д. 14074, л. 19.

²⁴² РГИА СПб., ф. 797, оп. 4, д. 14074, л. 75.

²⁴³ Липский И. Возсоединение униатов на Волыне в 1794-95 гг. по документам Волынской Духовной Консистории // ВЕВ. – 1880. – № 26. – С. 1170–1173.

²⁴⁴ РГИА СПб., ф. 797, оп. 4, д. 14074, л. 95.

можливість опору населення та не загострювати його увагу на різниці у віросповіданнях, приєднувачі 30-х років не використовували деякі поширені наприкінці XVIII ст. методи приєднання. А саме – спільне звернення населення та священника з проханням приєднати до православ'я, а також опечатання церкви з подальшим її приєднанням без згоди парафіян. Спільними як для XVIII, так і XIX ст. залишилися методи приєднання за допомогою силових засобів та позбавлення селян можливості відвідувати свої церкви шляхом їх закриття.

Натомість у 30-ті роки XIX ст. замість церков закривалися вже уніатські каплиці, які часто будувалися без дозволу влади на місцях церков, втрачених ще під час приєднання першого етапу. Як і наприкінці XVIII ст., ця акція мала на меті спонукати населення до відвідування православних храмів. Використання військової сили було обов'язковим аспектом діяльності урядової влади під час як першого, так і другого етапу приєднання з тією лише різницею, що в 30-ті роки це здійснювалося дещо обережніше. Використання військової сили частіше зустрічалося під час приєднання першого етапу. Архівні документи рясніють скаргами на такі дії. Так, цікаве зауваження занотував автор Любарської актові монастирської книги, відзначивши, що офіцер російських військ, до якого за допомогою вдалися приєднувачі, “rownno jak podkomendni ludzie jego, rzadko trezwy”²⁴⁵. Саме військові на чолі з п'яним офіцером надали допомогу православним, атакувавши монастирську церкву

Принагідно наголосимо, що успішність приєднання другого етапу пояснюється не тільки тривалою підготовкою і таємничістю впровадження, але й врахуванням особливостей релігійної традиції УЦ, що ігнорувалося урядом Катерини II. Урядова політика 90-х років XVIII ст. була спрямована на швидке повернення уніатських парафіян до батьківської віри, а отже на якнайшвидшу нівеляцію будь-яких відмінностей між приєднаними і місіонерами. Це підтверджує серія указів 1796 р. – про заміну уніатського священницького одягу на православний, відрощування священниками борід, а також заміну латинських та польських імен на слов'янські²⁴⁶. Неврахування національно-релігійних особливостей призводило до випадків опору в середовищі як мирян, так і духовенства і було одним із чинників повернення значної частини новоприєднаних до унії в період правління Павла I і Олександра I. Уряд Миколи I, зрозумівши силу традиції УЦ, пішов на певні поступки в зовнішніх виявах релігійності, що були найважливішими для мирян. Окремим пунктом підписок на приєднання уніатських священників відзначалося їхнє право голити бороду, не змінювати католицьку сутану на православну рясу, а також підпорядковуватися лише своєму єпархіальному начальству, а не “давньоправославному”. Втім це був лише стратегічний маневр уряду. Згодом, з 30-х років XIX ст., ці відмінності почали усуватися. Так, указ Греко-уніатської духовної колегії від 22 липня 1830 р. був спрямований на продовження боротьби із латинськими звичаями. Наводиться приклад, що під час проїзду російського імператора через Умань, коли імператор прикладався до Хреста, то ігумен з хрестом в руках проголосив „vivat Rex internum”. На що було сказано, що всякі вірнопіддані почуття це добре, але «не прилично служителю олтаря, при священном обряде, употреблять другой какой либо

²⁴⁵ IP НБУВ, ф. 1, № 1104, арк. 97 зв. Переклад: «(офіцер) як і підвладні йому люди були рідко тверезі».

²⁴⁶ ДАЖО, ф. 1, оп. 1, спр. 142, арк. 1–4; спр. 265, арк. 1–3.

язык, кроме того на каком по уставам церкви долженствует отправляться Богослужение». Тому це суворо забороняється²⁴⁷.

Зауважимо, що такі зміни, як під час першого, так і другого етапу приєднання, давалися священикам, особливо старшому поколінню, нелегко. Серед них були й такі, що перед смертю просили «для спасения души оставить присвоенное им одеяние и обряд»²⁴⁸. Попри видання серії указів, на локальному рівні ще довго населення та духовенство дотримувалися старих усталених звичаїв. Так, під час проведення інвентаризації речей ліквідованого Почаївського монастиря (1831 р.) був знайдений листок із порядком Літургії, де відзначалося, що спочатку слід згадувати імя Папи Римського, а потім монарха, хоча це було заборонено ще митрополитом І. Лісовським²⁴⁹.

Таким чином, реалізація царських указів на локальному рівні становила складний процес утвердження російського православ'я на землях Правобережної України. Православне духовенство, а пізніше й греко-уніатське, виступало в ролі знаряддя в руках царської влади, яка вміло використовувала його в політичних цілях. Лише співпраця всіх гілок влади, використання різноманітних методів приєднання та врахування недоліків попередніх часів дало можливість завершити остаточну ліквідацію УЦ на досліджуваних теренах.

Акт «возз'єднання» 1839 р. На сьогодні з'являються все нові праці, присвячені описові процесу «возз'єднання»²⁵⁰, тому вважаємо за потрібне висвітлити лише основні віхи цієї акції.

Приводом до завершального етапу в процесі приєднання до православ'я послужила в 1838 р. смерть Й. Булгака, митрополита Уніатської Церкви, та висвячення на єпископські кафедри двох соратників Й. Семашка – А. Зубка та В. Лужинського. Відповідно, необхідно було використати сприятливу ситуацію, за словами Московського митрополита Філарета, «дабы возбудившееся благое расположение, при замедлении содействия, не подверглось искушению охлаждения»²⁵¹.

Початок юридичного оформлення «возз'єднання» церков поклала записка Й. Семашка від 1 грудня 1838 р. про способи його остаточного вирішення. А вже 4 січня 1839 р. на засіданні Таємного комітету затвердили пропозицію про порядок «возз'єднання», який передбачав наступні етапи: 1) греко-уніатські єпископи з духовенством складають соборний акт, у якому висловлюють бажання приєднатися, 2) акт підписується присутніми, а від іншого духовенства додаються відзиви зі згодою; 3) акт і відзиви будуть піднесені імператору; 4) після цього вийде указ про підпорядкування Греко-уніатської колегії Св. Синоду; 5) прохання і акт будуть передані на розгляд Св. Синоду, який складе відозву про прийняття УЦ; 6) відозва буде представлена імператору; 7) після височайшого дозволу Св. Синод дасть виконавчий указ єпископам. Окремо відзначалося, що цей указ і акт «возз'єднання» будуть опубліковані пізніше. Час і місце «возз'єднання» призначав сам

²⁴⁷ АГАД, *Archiwum Zamojskich*, sygn. 3154, k. 52.

²⁴⁸ Дложевский С. Униатское духовенство Подольской епархии в первой половине настоящего столетия // ПСВ. – 1889. – №22. – С. 35.

²⁴⁹ АГАД, *Archiwum Zamojskich*, sygn. 3154, k. 116–118.

²⁵⁰ Стоколос Н., Шеретюк Р. Драма церкви: до історії скасування Греко-Уніатської Церкви в Російській імперії. – Рівне, 2011.

²⁵¹ Извлечение из всеподданнейшего отчета Обер-Прокурора Святейшего Синода, графа Д. Толстого по Ведомству Православного исповедания за 1868 г. // ВЕВ. – 1870. – №11. – С. 378–379.

імператор²⁵². Дана інструкція про порядок приєднання була чітко виконана Й. Семашком і його прибічниками, тому немає потреби повторювати сплановану та ретельно продуману реалізацію цих кроків. Відзначимо лише, що 12 лютого 1839 р. у Полоцьку відбувся так званий собор греко-уніатського духовенства, який і проголосив “Акт возз'єднання”, і УЦ офіційно припинила своє існування на території Правобережної України.

Принагідно відзначимо, що за свою діяльність на ниві приєднання уніатів єпископ Й. Семашко був щедро нагороджений. Загалом, найбільші кошти Греко-уніатська колегія використала на платню цьому уніатському єпископу. Так, на посаді члена Колегії він отримував щорічно 1875 руб., як єпископ Литовський – 3000 руб., столових – 1200, разом 6075 руб., у той час як платня дев'яти нижчих членів Колегії разом становила 4860 руб.²⁵³. Крім того, Й. Семашко мав орден Св. Володимира 3-го ступеня і Св. Анни 1-го ступеня, а також наперсний діамантовий хрест, який отримав ще в 1827 р.

Не зупиняючись на офіційних урочистостях, відзначимо лише основні моменти впровадження акту «возз'єднання» в життя, що є яскравим прикладом атмосфери поліцейської держави. Насамперед, всі акції проводилися таємно, без публічних молебнів. Власне указ про приєднання було розповсюджено по всіх “присутственных местах” лише 23 червня. Але й при цьому вживалися застережні заходи – публікувати указ відкрито в офіційній пресі не дозволялося²⁵⁴. Його було оприлюднено лише 20 жовтня 1839 р., через вісім місяців після Полоцького собору.

Бажаючи захистити себе від будь-яких можливих вибухів протидії, уряд у березні 1939 р. надіслав таємну інструкцію генерал-губернатору Д. Бібікову, яка передбачала такі дієві засоби впливу на непокірних, як конфіскація маєтків та заслання вглиб Росії. Важливо уточнити, що з метою забезпечення від невдоволення вищого католицького духовенства та нарікань його керівництва у Римі, уряд повідомляв, що заходи проти унії не стосуються римо-католиків²⁵⁵. Щодо уніатського духовенства, то в інструкції зазначалися методи покарання непокірних: висилання в Любарський та Тригірський монастирі на Волині, а також монастирі Росії. У населених пунктах, визнаних губернаторами неблагонадійними, зосереджувалися війська. Такими на території України виявилися Радомишльський повіт Київської та Овруцький і Ковельський повіти Волинської губерній, де ще під час внутрішнього облаштування церков відбулися заворушення²⁵⁶. Позаяк лише каральними методами досягнути успіху неможливо, Микола I наказував Д. Бібікову давати гроші та нагороди тим, хто сприяє приєднанню²⁵⁷. Чиновники особливих доручень, яких направили для допомоги генерал-губернатору Південно-Західного краю (полковник Пешковський, колезький радник Писарев та плац-майор Гайворонський) отримували на тисячу руб. у рік більше, ніж інші чиновники особливих доручень²⁵⁸. Згодом за свою успішну діяльність на ниві возз'єднання церков чиновники були нагороджені медалями.

Насамкінець, необхідно відзначити реакцію Європи та Римського престолу на таку

²⁵² РГИА СПб, ф. 1661, оп. 1, д. 416, л. 5–10.

²⁵³ Radwan M. *Caran wobec kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim...* – S. 52.

²⁵⁴ ЦДІАК України, ф. 470, оп. 1, спр. 238, арк. 15–16; ф. 442, оп. 413, спр. 1, арк. 55.

²⁵⁵ Там само, ф. 442, оп. 413, спр. 1, арк. 3–4.

²⁵⁶ Там само, ф. 442, оп. 1, спр. 1984, 1985, 2436.

²⁵⁷ Там само, ф. 442, оп. 413, спр. 1, арк. 5.

²⁵⁸ Там само, ф. 442, оп. 413, спр. 6, арк. 1–2.

значущу подію, як ліквідація УЦ. Офіційна реакція Римського престолу обмежилася лише проголошенням 22 листопада 1839 р. “Алокації” – промови Папи Римського на консисторії кардиналів, в якій вся критика була спрямована на уніатських єпископів²⁵⁹. Подібний резонанс викликала ця подія і зі сторони Львівського греко-католицького архієпископа М. Левицького, який 18 лютого 1840 р. видав пастирського листа, в якому висловив протест проти акту насилля. Ця стримана реакція є цілком зрозумілою. Для Галицького архієпископа найважливішим було вберегти своїх вірних від російської агітації, а Папа був змушений стерпіти втрату своєї пастви через відсутність допомоги з боку європейських урядів, які не бажали ускладнювати взаємини з досить сильною на той час Російською імперією. Проте у 40-х роках ХІХ ст. зовнішньополітична ситуація змінилася – Європа готувалася до Кримської війни, й тому знову актуалізувалося «уніатське питання», що можна простежити за публікаціями в західноєвропейській пресі. Це і критика російського уряду за насильну ліквідацію уніатів у “Журналі Женеві” та часописі “Універс”, і критичні статті у французьких газетах “Journal des Debats” і “Le Siecle” за 1845 р., які зберігаються в архівних фондах Російського державного історичного архіву у Санкт-Петербурзі. Французька преса зробила правильні висновки про релігійну нетерпимість російського уряду, в чому й звинуватила Миколу І, заявляючи, що “Самодержец не хочет, чтобы в его Государстве была другая религия, кроме его собственной, всякое сопротивление считается возмущением”²⁶⁰ та ін.

Таким чином, незважаючи на всі зусилля, царський уряд не зміг нав’язати Європі свою точку зору. Втім необхідно відзначити, що на цьому власне і закінчилася реакція європейських країн.

2.2.3. Регіональні особливості приєднання: Поділля, Київщина та Волинь

Розгляд приєднаної процесу буде неповним без дослідження його особливостей на локальному рівні, позаяк він має суттєву різницю. Так, на Поділлі та більшій частині Київщини УЦ швидко втратила своїх вірних, а на Волині цей процес затягнувся аж на півстоліття. Відтак зв’язок територіально-просторового аспекту з релігійною ментальністю потребує додаткових наукових студій.

Як вже відзначалося, за короткий проміжок часу місійної діяльності в часи Катерини ІІ було приєднано понад 3 млн. уніатів та близько 3,7 тис. парафіяльних церков. Попри ймовірність того, що дана цифра є завищеною, адже приписки та розбіжності в цифрах, представлених у доповідних різних офіційних осіб, не були рідкісними на той час²⁶¹, все ж даний факт є вражаючим. Власне це дало підстави російським історикам ХІХ ст. стверджувати, що це був “нестримний потяг народу до возз’єднання з православ’ям”, а також, що унія – це штучне явище, яке не могло існувати без підтримки з боку польської держави. На сучасному етапі історичних досліджень існують полярні думки з цього приводу. Так, історик І. Власовський наголошує, що саме відхід Уніатської Церкви від

²⁵⁹ Ленцик В. Указ. праця. – С. 103.

²⁶⁰ РГИА СПб., ф. 796, оп. 205, д. 294, л. 7.

²⁶¹ РГИА СПб., ф. 796, оп. 144, д. 1077, л. 4 зв.

православного й наближення до католицького обряду, що було результатом впровадження постанов Замойського собору, й призвели до масового повернення правобережних селян-уніатів у лоно Православної Церкви²⁶². Проте сучасні дослідники, зокрема І. Скочиляс М. Яременко доводять хибність цього твердження, відмічаючи, що зміни в УЦ після Замойського собору відбувалися досить повільно²⁶³. Сучасні релігієзнавці, зокрема автори колективної праці “Православна Церква в Україні”, дотримуються думки, що ініціатива повернення в православ'я вийшла з народних мас²⁶⁴. Релігієзнавець Н. Стоколос з цим не погоджується, доводячи, що в даному випадку рух до православ'я є прямим продовженням таких сфабрикованих урядом Катерини II подій в Україні, як Коліївщина (1768 р.), знищення Запорізької Січі (1775 р.) і т.д.²⁶⁵. Враховують дослідники й фактор сильних впливів православних осередків Переяслава та Молдови²⁶⁶. Втім без врахування внутрішнього чинника годі пояснити такі різкі зміни у конфесійній карті України. Саме тому історики приділяють належну увагу й внутрішнім чинникам, серед яких важливе місце посідають індивідуальність та конформізм населення в питаннях віри²⁶⁷. Радію має й історик І. Скочиляс, котрий пояснює швидку втрату УЦ своїх позицій слабкою конфесіоналізацією досліджуваних теренів (особливо Поділля)²⁶⁸. Продовжують цю думку й сучасні польські дослідники, які вважають, що не можна пояснити великі втрати позицій Церкви лише зовнішнім тиском. Так, В. Колбук стверджує, що не менш важливою причиною цього було внутрішнє становище Церкви, яка, складаючись переважно з селян, не мала підтримки у вищих прошарках населення. Крім того, уніатському духовенству бракувало достатньої освіти для виконання душпастирської праці на належному рівні. Наслідком цього була слабка релігійна свідомість населення, яке під тиском переслідувань часто змінювало своє віросповідання²⁶⁹. Інший польський дослідник М. Радван вважає, що основною причиною є концентрація власності в руках незначної кількості магнатських родів, політична заангажованість яких щодо Російської імперії мала прямий вплив на релігійні зміни на теренах Правобережжя²⁷⁰. Сучасна американська дослідниця Б. Скінер вважає, що приєднання 1794–1796 рр. було ретельно продуманою акцією, яка стала початком єдиної імперської політики, кульмінацією котрої стала кампанія Миколи I з остаточного знищення Церкви у 1839 р.²⁷¹

Цілком очевидно, що на сучасному етапі дослідження говорити про масовий свідомий

²⁶² Власовський І. Нариси історії Української Православної Церкви. В 4-х т., 5 кн. – К., 1998. – Т.3: (XVIII–XIX ст.). – С. 351.

²⁶³ Яременко М. Міжконфесійні відносини в Україні та Білорусі у XVIII ст. (Постановка проблеми) // Соціум. Альманах соціальної історії. Вип. 3. – К., 2003. – С. 130–131.

²⁶⁴ Історія релігії в Україні: у 10 т. – К., 1999. – Т.3: Православ'я в Україні. – С. 207–209.

²⁶⁵ Стоколос Н.Г. Уніатська церква у контексті конфесійних трансформацій на Правобережній Україні під владою Російської імперії. // УІЖ. – 2002. – № 4. – С. 97.

²⁶⁶ Radwan M. Kościół greckokatolicki w zaborze rosyjskim około 1803 roku. – Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, 2003. – S. 37.

²⁶⁷ Яременко М. Указ. праця. – С. 130–135.

²⁶⁸ Скочиляс І. Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII ст.: організаційна структура та правовий статус. – Л., 2010.

²⁶⁹ Kolbuk W. Op. cit. – S. 20–21.

²⁷⁰ Radwan M. Sociografia Kościoła greckokatolickiego na Braclawszczyźnie i Kijowszczyźnie w 1782 roku. – Lublin, 2004. – S. 9–10.

²⁷¹ Skinner B. The Western Front of the Eastern Church: Uniate and Orthodox Conflict in Eighteenth-Century Poland, Ukraine, Belarus, and Russia. – DeKalb: Northern Illinois University Press, 2009. – 270 pp.

перехід населення до православ'я (що, звичайно, мало місце) немає підстав. Питання зовнішнього тиску, який безперечно спостерігався, також не відповідає критеріям вичерпності та завершеності досліджуваного аспекту.

Таким чином, багатополарність тверджень є показовим фактором актуальності й малодослідженості теми, яка, в свою чергу, не дозволяє надати перевагу тому чи іншому висновку науковців. Натомість аналіз джерел дає змогу припустити, що співіснування на одній території, взаємопроникнення релігійних звичаїв, низький рівень обізнаності вірних із догматичними відмінностями конфесій були факторами певної розмитості в питаннях релігійної самоідентифікації населення й сприяли швидкому приєднанню до православ'я, яке, в свою чергу, впроваджувалося за силової підтримки Російської імперії.

Принагідно наголосимо, що вже сам факт значних розбіжностей у стійкості УЦ на теренах різних регіонів Правобережної України ставить під сумнів вичерпність будь-якого із запропонованих тверджень. Саме тому необхідно окреслити ситуацію теренів Київщини та Поділля, де відбулися великі втрати в УЦ своїх позицій, та Волині, де стійкість Церкви простежується до остаточної ліквідації Церкви у 1839 р. Навіть історики православної традиції змушені визнати, що на Волині приєднавча акція зіткнулася зі значними проблемами в справі добровільного воз'єднання уніатів.

На сьогодні немає однозначної відповіді, яка могла б пояснити слабкість унії на одній частині Правобережної України і міцні корені на іншій. І. Сkochилас відзначає певну специфіку формування УЦ на теренах Поділля, яка призвела до незавершення конфесіоналізації «парафіяльної цивілізації», що, в свою чергу, не дало змогу утворити замкнуту конфесійну спільноту²⁷². Це було зумовлено декількома факторами, серед яких географічний займав не останню роль. Так, за твердженням сучасного дослідника А. Зінченка, внаслідок того, що передстепові та степові райони Поділля і Київщини були традиційними вогнищами соціальної нестабільності, УЦ не встигла зміцнити в цій частині Правобережної України свої позиції такою само мірою, як в інших регіонах²⁷³.

Ми погоджуємося з вищезазначеними твердженнями, оскільки при розгляді даної теми не можна не врахувати нестабільність політичної ситуації на прикордонних землях Правобережної України, де позиції Православної Церкви зміцнювалися за допомогою збройного втручання російських військ. Позаяк Поділля було більше відкрите для зовнішніх впливів, відповідно саме на цих теренах спостерігалися активні впливи православних осередків Переяслава та Молдавії²⁷⁴. Звичним явищем було прийняття священницьких свячень як від уніатської, так і від православної ієрархії. За словами представників уніатської ієрархії, у Брацлавському воєводстві на кінець XVIII ст. була незначна кількість уніатських церков²⁷⁵. Особливо це стосується пограниччя з Молдавією. Позаяк часто дідичі, щоб залюднити свої села (через постійну політичну нестабільність спостерігалася мобільність населення), запрошували до них молдаван, греків, росіян (московитів), для яких, відповідно, будувалися православні церкви. У свою чергу, це

²⁷² Сkochилас І. *Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII століть...* – С. 300.

²⁷³ Зінченко А.Л. *Церковне землеволодіння в політиці царизму на Правобережній Україні наприкінці XVIII – першій половині XIX ст.* – К., 1994. – С. 37.

²⁷⁴ Radwan M. *Op.cit.* – С. 10.

²⁷⁵ *BN, № 85399, rps. BOZ 1751/11, s. 41.*

викликало й розмитість релігійної самоідентифікації населення, адже проживання поряд уніатів і православних призводило до взаємного відвідування храмів. Уніати нерідко ходили до православних і приймали там таїнства. Натомість православне духовенство займалося місіонерською діяльністю: священники ходили по хатах, де справляли релігійні обряди і так привертали на свою сторону населення, яке часто-густо не розрізняло обох обрядів. Зі свого боку уніатська ієрархія також проводила значну місійну та пропагандистську діяльність на даних теренах. Згідно з архівними даними, уніатська еліта зобов'язувала проводити щорічні місії та катехізацію населення (відзначалося, що духовенство повинно спонукати парафіян до частішого відвідування Літургії, а також зобов'язане навчати церковним наукам²⁷⁶).

Принагідно наголосимо, що Поділля та Брацлавщина були перехрестям не лише християнських конфесій, але й ісламської цивілізації, позаяк релігійне життя регіону відзначалося поліконфесійністю й відповідно УЦ, як і інші церковні організації, не змогла утвердити свої позиції.

Таким чином, Поділля, завдяки своїй постійній нестабільності, відкритості для будь-яких впливів спричиняло значну мобільність населення, що, в свою чергу, зумовлювало слабкість уніатської ідентичності на цих теренах (І. Скочиляс). Загалом взаємопроникнення релігійних звичаїв, мобільність населення та низький рівень його духовної освіти сприяли певній конфесійній розмитості. А отже, на цих теренах УЦ мала слабе коріння, процес конфесіоналізації тут не призвів до перетворення її на національно-традиційну Церкву.

Деяко інша ситуація спостерігається на Київщині, в трьох регіонах якої (Овруччина, Радомишльщина, Сквирщина) стійкі позиції унії збереглися до остаточної ліквідації Церкви в 1839 р. Міцні позиції унії на теренах Радомишльського повіту, перш за все, можна пояснити наявністю тут митрополичого осередку, а відтак більшої конфесіоналізації населення. У селах Радомишльщини опір російській владі спостерігався протягом півстоліття.

В Овруцькому, Таращанському, Сквирському повітах Київщини унія також займала значні позиції, що дало підстави досліднику М. Довбищенку стверджувати про наявність на цих теренах кількох уніатських анклавів, які чинили тривалий час опір приєднанню²⁷⁷. Принагідно зауважимо, що в Овруцькому повіті була зосереджена велика кількість уніатської шляхти, тут існували цілі шляхетські села, які й чинили опір ще в 30-х роках XIX ст.²⁷⁸ Наголосимо, що значну роль у підтримці унійних традицій на цих теренах відігравала й місійна діяльність василіан, що були зосереджені в Овруцькому василіанському монастирі (закритий у 1831 р.).

Але, звичайно, до таких успіхів, як на Волині, тут не дійшло. Без сумніву, однією з найважливіших причин цього є міцність православних традицій, розташування на цих теренах осередків православної духовності (Києво-Печерська Лавра, Софія Київська тощо). Варто також враховувати російське збройне втручання, яке особливо посилювалося

²⁷⁶ ВН, № 85399, *гпр.* ВОЗ 1751/11, *с.* 44.

²⁷⁷ Довбищенко М. Лось В. Унійна Церква на Київщині 1793- 1839 рр. (загальний огляд). // Дрогобицький краєзнавчий збірник. – Дрогобич, 2011. – Вип. XIV–XV. – С. 225.

²⁷⁸ Лось В. Соціальна база Греко-Уніатської Церкви на Київщині: міфи російсько-радянської історіографії та історичні реалії (перша третина XIX ст.) // *Арх. Укр. Церкви. Сер. 1. Вип.1. Історія Унії на Київщині 1596–1839 рр.* – Л., 2011. – С. 276–278.

у другій половині XVIII ст. Насильницьке приєднання до православ'я на цій території почалося ще з 70-х років XVIII ст. і було, мабуть, однією з причин швидкої втрати УЦ своїх позицій. Свою роль у цьому відіграло й гайдамацьке повстання 1768 р., у ході якого проходила активна антиунійна агітація.

Варто враховувати й право патронату, яке діяло в Речі Посполитій, згідно з яким власник володінь міг вирішувати, якої християнської конфесії мали дотримуватися його піддані. Так, власники Смілянщини Любомирські ще в XVIII ст. (1777 р.), перейшовши під владу Російської імперії, почали опікуватися Православною Церквою. Відтак поступово саме терени Смілянщини стали на Київщині оплотом православ'я. Ксаверій Любомирський, власник 9 міст і 179 сіл, закривав у своїх маєтках уніатські церкви та перетворював їх на православні²⁷⁹. Таким чином, позиції православ'я зростали на цих теренах. Втім, зазвичай польські землевласники були лояльні до унії й нерідко підтримували уніатських парафіян. Ситуація змінилася із приєднанням земель до Російської імперії, де право патронату належало державі, яка, як відомо, підтримувала лише офіційну Православну Церкву. Відтак позиції польських землевласників, які підтримували унію, були зведені до мінімуму.

Іншою причиною слабкості унії на Київщині є мала репрезентативність уніатської ієрархічної структури, що визнавали самі представники уніатської ієрархії. Серед документів Йосафата Булгака, митрополита УЦ, (частина яких зберігається у Варшавській бібліотеці), є свідчення, що в Київському воєводстві XVIII ст. наявна велика кількість православних церков. Найслабші позиції унії були, як вже відмічалось, в Смілянщині, а також в старостах Черкаському та Чигиринському. Зазначається, що навіть ті, що вже прийняли унію, були змушені її покинути „*przez przymus obce, inne przez burzącego się rzeszpolstwa, inne przez pomoc tych że dziedziców lub dzierżawców*”²⁸⁰.

Сукупність всіх цих факторів і спричинило відсутність на зазначеній території у 1793–1796-х роках такого опору, як на Волині, адже тут через внутрішні та зовнішні причини виробилася специфічна форма релігійності населення, яка відзначалася конфесійною розмитістю.

Принагідно зауважимо, що наявність підтримки місійної акції населенням Поділля та південної Київщини підтверджує значна кількість зосереджених у Київській православної консисторії прохань уніатського духовенства та сільських громад про приєднання. Підписанти висловлювали гаряче бажання приєднатися до російського православ'я. На даний момент не встановлено, як саме формувалися ці заяви і хто був їх головним ініціатором. Можемо лише стверджувати, що всі вони були зроблені за стандартним зразком.

Зовсім в іншому становищі перебувала Волинь, стабільна та більш закрита від впливів, що було однією з передумов успішної професіоналізації населення. Відмітимо, що Волинь здавна була своєрідною твердинею унії, поширення якої тут розпочалося ще з XVII ст.²⁸¹ Політична стабільність, якою відрізнялося Волинське воєводство, на відміну

²⁷⁹ *Polski słownik biograficzny. T. XVIII/1. Zeszyt 76. – S. 32.*

²⁸⁰ *BN, № 85399, rps. BOZ 1751/11, s. 41 (переклад: „одні внаслідок іноземного примусового втручання, інші із-за неспокійного селянства, ще інші – в результаті допомоги дідичів”).*

²⁸¹ *Документи до історії унії на Волині та Київщині кінця XVI – пер. пол. XVII ст. // Упорядн. М. Довбищенко. – К., 2001. – Т. 3, вип. 1. – С. 44.*

від Подільського та Брацлавського, сприяла поступальному розвитку на цих теренах УЦ. У той же час зміцненню її впливів допомагала пастирська діяльність уніатської ієрархії, яка активно проводилася на цих теренах. Слід враховувати, що частина Волинських деканатів до поділу Речі Посполитої входила до складу Холмсько-Белзької єпархії. Так, в Люблінському архіві, в документах фонду «Холмська консисторія», було віднайдено фундушові документи Ратнівської церкви на Волині, датовані 1629, 1653, 1751 та 1761 рр.²⁸², що є свідченням раннього поширення унії на теренах Волині. Тобто політична стабільність, раннє поширення унії та активна пастирська діяльність уніатської ієрархії сприяли успішній конфесіоналізації та утвердженню унії серед населення, і вже на кінець XVIII – початок XIX ст. УЦ стала традиційною на цих теренах. Відбулося злиття конфесійного та етнічного чинника. Таким чином на теренах Волині активно розбудовувалася замкнена конфесійна спільнота з виразною уніатською ідентичністю. Власне тому й не дивно, що на цих теренах російська влада зіштовхнулася з найбільшим опором населення щодо російського варіанту православ'я.

Посилювала позиції УЦ на Волині і наявність на її теренах найбільшої кількості уніатських монастирів (наприкінці XVIII ст. їх було 36), що мали неабиякий вплив на мирян²⁸³.

Принагідно наголосимо, що саме в уніатський період монастирі здобули найбільший розквіт. Так, у кінці XVIII ст. відбувається розбудова та розширення Почаївського, Володимиро-Волинського, Загаєцького, Загорівського, Кременецького, Мелецького, Тригирського та інших монастирів. На прощі та місії, які проводилися з ініціативи уніатської ієрархії, до монастирів сходилася завжди велика кількість вірних. Саме василіани здійснювали і одну зі своїх основних функцій – проповідництво, яке створювало значні перешкоди приєднавчій акції уряду протягом кінця XVIII – першої половини XIX ст. Так, православний благочинний Кременецького повіту доносив, що на Різдво 1796 р. ченці Почаївського монастиря висповідали понад 10 тис. осіб як уніатів, так і православних різних єпархій. Крім того, у своїх проповідях вони виступали з похвалою уніатського сповідання, «обличая ж тех, которые к православной вере присоединились»²⁸⁴. Подібну діяльність розгорнули і василіани інших монастирів, тому найкращим способом забезпечення спокою православним зі сторони василіан було висилання ченців та відбирання їхніх монастирів у православне відомство, позаяк їхня проповідницька діяльність, на думку благочинних, «уничтожа може благочестивые веры исповедание»²⁸⁵.

Наголосимо, що уніатське духовенство Волині мало значну підтримку католицьких поміщиків, а також уніатської шляхти, значна частина якої зосереджувалася саме на волинських землях. Згідно з даними 1830 р., тут мешкало близько 12 тис. шляхтичів-уніатів, більше ніж на Київщині та Поділлі разом узятих²⁸⁶ (див. Додаток Б.3). Тобто УЦ репрезентували не лише селяни, а й шляхта, яка до того ж мала неабиякий вплив на простих парафіян. Окрім того, краще економічне становище уніатських парохів, а також тісні зв'язки з поміщиками-католиками сприяли їхньому статусу та авторитету, а

²⁸² *APL, z. 95, sygn. 1226.*

²⁸³ *Крижанівський О. П., Плохій В. П. Указ. праця. – С. 317.*

²⁸⁴ *ДАЖО, ф. 1, оп. 1, спр. 399, арк. 1.*

²⁸⁵ *ДАЖО, ф. 1, оп. 1, спр. 399, арк. 5.*

²⁸⁶ *РГИА СПб, ф. 824, оп. 1, д. 9, л. 4–5.*

відтак впливали на міцність уніатських позицій на теренах Волині, що відмічали і самі приєднувані²⁸⁷. Подільський військовий губернатор граф І. Гудович, відзначаючи велику роль уніатських священників у непокорі селян, наголошував на тому, що в “разврате поселян несут провину священники”²⁸⁸.

Зауважимо, що саме на Волині спостерігалася тісна взаємодія вірних і духовенства, ймовірно саме завдяки міцності авторитету останніх.

Водночас і самі волинські землі не були однорідні в міцності позицій УЦ. За архівними даними, найбільший опір приєднанню до російського варіанту православ'я спостерігався в Дубнівському, Луцькому, Ковельському, Володимирському та Овруцькому повітах. Принагідно зауважимо, що ці повіти відносилися до Західної Волині, приєднання якої почалося після III поділу Речі Посполитої і викликало у православних благочинних великі труднощі.

Таким чином, якщо на теренах Київщини та Поділля приєднання внаслідок низки внутрішніх та зовнішніх чинників відбулося порівняно швидко і без масового використання сили, то на Волині боротьба з унією, в тому числі й збройна, тривала аж до середини XIX ст.

Саме неврахування сили традиції УЦ на Волині та в деяких регіонах Київщини призвело до того, що ця Церква зуміла проіснувати тут ще майже п'ять десятиліть після офіційного приєднання цих земель до Російської імперії.

Отож і слабка конфесіоналізація парафіян, і сила російської зброї відіграли свою роль в ліквідації УЦ на теренах Київщини та Поділля. Говорити про пріоритетність внутрішнього чи зовнішнього чинника на сьогодні ми не можемо, оскільки існувала суттєва різниця в регіонах. Саме тому необхідним є дослідження релігійної ситуації Правобережжя на мікрорівні, що дасть можливість якомога повнішого врахування всіх чинників і відтворення мозаїки релігійно-конфесійного життя цього складного регіону. Особливо слід звернути увагу на питання народної побожності, яке, на нашу думку, не можна поставити в рамки ані великого прагнення до повернення в лоно православ'я (яке проголошувала російська історіографія), ані конформізму та прагматизму населення (спроби пояснення ситуації XVIII ст. сучасними поняттями).

Для УЦ на теренах Правобережної України XVIII ст. було періодом активного зростання та розвитку, перетворення Церкви на національно-традиційну. Цей процес, що був нерівномірним залежно від географічного фактора (Волинь, Київщина, Поділля), був перерваний II та III поділами Речі Посполитої (1793–1795 рр). Як наслідок, УЦ, що була небажаною структурою в новій Російській державі, майже зазнала знищення: понад 3 млн. вірних було приєднано до Православної Церкви, уніатське духовенство було позбавлене і своєї ієрархії, і можливості вільно відправляти службу, не кажучи вже про втрату парафій, церков, житла, земель та інші репресивні дії. Проте зміни, започатковані на рубежі XVIII–XIX ст., дали можливість УЦ відродитися, звичайно у зменшеному варіанті. Внаслідок періоду лібералізації початку XIX ст. УЦ змогла навіть заново zorganizувати свою структуру, внутрішньо зміцнити та пристосуватися до життя в нових

²⁸⁷ ДАЖО, ф. 1, оп. 1, спр. 146, арк. 103.

²⁸⁸ РГИА СПб, ф. 1374, оп. 2, д. 1610, л. 1.

умовах, проте це було тимчасовим явищем, оскільки концепція єдиновірної держави домінувала серед російської політичної еліти і за Катерини II, і за Миколи I.

Незважаючи на певні відмінності, основною метою церковної політики царизму як наприкінці XVIII, так і в першій половині XIX ст. була ліквідація Церкви, яка вже самим своїм існуванням суперечила політиці повного злиття Правобережної України з Російською державою. Загалом, вже самій своїй суті самодержав'я суперечило існуванню церковної влади, яка хоча й залежала, до певної міри, від світської, але все ж таки мала право і підстави вважати себе самостійною в своїй сфері.

Проте цей процес ліквідації пройшов кілька етапів через певні відмінності релігійно-політичних курсів імператорів, котрі по черзі посідали російський престол в кінці XVIII – у першій половині XIX ст. Епоха лібералізації часів Павла I та Олександра I змінилася на часи реакції Миколи I, уряд якого, добиваючись повної уніфікації всіх сфер життя імперії, не міг дозволити існування Церкви, яка об'єднувала православну ритуальну традицію із західноєвропейським раціоналістичним сприйняттям та, особливо, папською юрисдикцією. Крім того, слід відзначити, що, на відміну від інших національних груп, українські уніати не були достатньо відмінними від домінуючої російської етнічної і релігійної групи, а тому входили до сфери впливу російського міфу про етнічну, політичну та релігійну ідентичність східних словян.

Зіткнення двох культурно-цивілізаційних парадигм призвело до поглинання українського православ'я та ліквідації УЦ, що було одним із головних етапів у процесі уніфікації українських земель.

Утім пояснення занепаду Церкви лише зовнішніми причинами було б неповним без врахування особливостей її внутрішнього становища, що й буде предметом нашого розгляду в наступних розділах.



РОЗДІЛ ІІІ

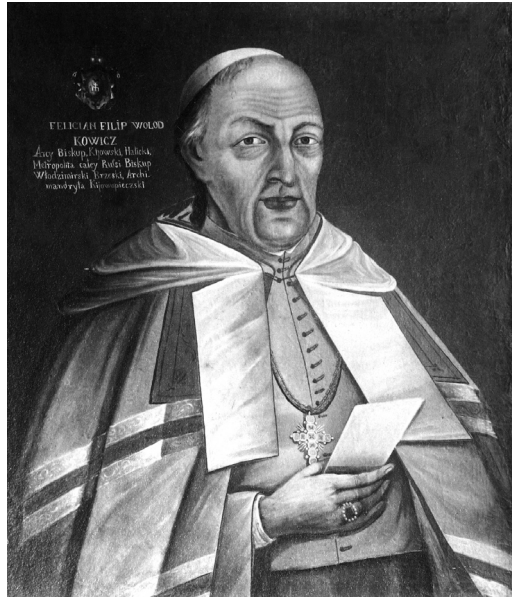
ОСНОВНІ НАПРЯМИ ПАСТИРСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ЦЕРКВИ

Християнська Церква була інституцією, яка займала помітне місце в політичній, соціальній, економічній та культурній сферах ранньомодерного суспільства. Церква пронизувала всі сфери тогочасного суспільства, вона супроводжувала людину впродовж усього її життя, а отже визначала цивілізаційне обличчя соціуму. Православна та Уніатська церкви сприяли формуванню української етнічної території, де домінувала києвохристиянська традиція. Особливо активізувалася діяльність ієрархії УЦ у XVIII ст., що дало підстави сучасному досліднику історії Церкви І. Сकोчилясу запропонувати для цього періоду поняття «Руське унійне відродження». Це час активної організаційної діяльності ієрархії, яка охоплювала різноманітні сфери церковно-релігійного життя: час кодифікації та уніфікації літургійних обрядів, дисциплінування кліру, модернізації органів церковного управління, запровадження програм християнізації унійної спільноти, реформ богословської освіти тощо. Латинське канонічне право вміло використовувалося унійною ієрархією для впровадження реформ у церкву східнохристиянської традиції. Діяльність уніатських церковних соборів першої половини XVIII ст., місіонерська та освітня діяльність Василіанського чину, запровадження та діяльність інституту канонічних візитацій принесли бажані результати вже у другій половині XVIII ст. – часі найбільшого розквіту Церкви.

Утім не варто ідеалізувати становище Церкви, яка мала низку проблем у внутрішньому житті, які згодом вплинули на катастрофічну втрату її позицій наприкінці XVIII ст. на теренах Київщини та Поділля. Ми вже аналізували дані проблеми, які стояли на заваді конфесіоналізації УЦ. Зауважимо, що ці питання турбували уніатську ієрархію, яка намагалася вибудувати на досліджуваних теренах замкнену конфесійну спільноту й відповідно пропонувала низку реформ з метою виходу із такого складного становища. Наприклад, про це йдеться в документах та кореспонденції Йосафата Булгака, останнього митрополита УЦ, (знайдених нами у Національній бібліотеці Варшави). Одним із факторів, що перешкоджав створенню чіткої організаційної структури Церкви, на

думку представників уніатської еліти, був географічно-конфесійний чинник, а саме – значна територія Київської митрополітичної єпархії для духовного управління. Йому рекомендувалося поділити її на дві частини: один осередок на Білій Русі (у воєводствах Полоцькому та Мінському), другий – на Брацлавщині. Також висловлювалося побажання перенести столицю митрополії, оскільки остання знаходилася дуже близько від російського кордону, що було небезпечно. Принагідно зазначимо, що прецеденти цього мали місце. В одному з листів уніатського митрополита П. Володкевича до римокатолицького єпископа Ю. Залуського від 1767 р. – саме в часи Коліївщини – митрополит скаржився, що перебуває під домашнім арештом полковника російських військ С. Суркова й навіть не зможе поїхати на літургію до Володимира, як він планував²⁸⁹. Також, щоб убезпечити себе від постійних втручань у релігійні справи Росії, пропонувалося створити православне єпископство, незалежне від Москви²⁹⁰.

Ідеї покращення становища світського уніатського духовенства були поширеним явищем у середовищі прогресивної еліти Речі Посполитої в останні десятиліття її існування. Втім ці проекти мали в своїй основі ідеї політичної єдності держави. Так в одному з листів Слонимського каштеляна, посла на Чотирилітній сейм графа К. Сераковського, до маршалка Чотирилітнього сейму Малаховського (належав до Табору реформ польських політиків кінця XVIII ст.) відзначалося, що, повертаючи світському уніатському духовенству привілеї, буде зроблено дві корисні речі для краю: уніатське населення побачить у привілеях прирівнення до римокатоликів і, відповідно, стане одним народом, маючи одні інтереси з нами; велика частина дизунітів (православних) буде переходити до унії, щоб отримати ці привілеї. Все це покращить політичну ситуацію в державі²⁹¹. В Архіві Замойських Головного архіву давніх актів у Варшаві серед документів до справ УЦ міститься проект Каєтана Сераковського („Wzgląd na duchowieństwo świeckie greko-unickie”), виголошений на сеймі у 1792 р. У цій промові, яка отримала похвалу Луцько-Острозького єпископа Стефана Левинського, граф



Фелиціан Пилип (Филип) Володкевич, уніатський митрополит, портрет на полотні, рік невідомий (XVIII ст.) – ІР НБУВ, ф. 278, № 957, арк. 41.

²⁸⁹ Biblioteka Narodowa w Warszawie. Dział starych druków i rękopisów (dani BN), № III. 3267, k. 90–95.

²⁹⁰ BN, № 85399, rps. BOZ № 1751/11, k. 44.

²⁹¹ Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie (dani AGAD), Archiwum Zamojskich, № 2871, Akta Małachowskich, k. 91.

виголошував проєкт про реальну єдність між світським духовенством двох обрядів – уніатського та римо-католицького: „... obrządek duchowieństwa unitów nie potrzebuje zasłony tollerancji tak jak inne wyznanie z nami różniące się, bo jest równą religią panującą, jest toż samo co i obrządek łacinski, a będąc jedną głową Kościoła uznająca, prosze o przyczynie, o przekonanie mnie, dla czego do równych prerogatyw do równego poszanowania przypuszczonymi być nie mogli”²⁹².

Відтак наприкінці XVIII ст. питання реформ УЦ були дуже актуальними і не раз порушувалися на сеймах. У середині самої Церкви її прогресивні представники також пропонували проєкти реформ, переважно освіти парафіяльного духовенства. Втім всі ці реформи мали персональний характер й не отримали міцного державного підтримання, а тому були приречені на невдачу при зіткненні з несприятливими політичними обставинами кінця XVIII ст.

3.1. Становище уніатського духовенства в світлі міжконфесійних відносин

Як відомо, міжнародна соціально-політична ситуація наприкінці XVIII ст. склалася не на користь Речі Посполитої загалом й УЦ зокрема. На зміну активним проєктам реформ Церкви кінця XVIII ст. прийшли часи боротьби за виживання в несприятливих політичних умовах Російської імперії. Позаяк на уніатському духовенстві, головної опори Церкви, насамперед лежав обов’язок збереження самої церковної організації, варто розглянути їх становище в складі Російської імперії. Принагідно наголосимо, що від позиції уніатського духовенства, яке було основною ланкою церковної організації та найбільш активною і освіченою її складовою, здебільшого залежала й позиція мирян УЦ. Враховуючи становище Церкви в Російській державі, розгляд даних питань є можливим лише в контексті впливів урядової політики.

Духовенство УЦ, як й інших Християнських церков, було представлене двома групами: вищим духовенством, єпископами та членами єпархіального управління, які склали вузьку елітарну частину Церкви, і парафіяльним кліром, соціально-майновий статус якого значно відрізнявся від попередньої групи. Якщо на представниках першої групи лежала функція управління духовенством і мирянами на терені своєї єпархії та вирішення найважливіших церковних справ, то парафіяльне духовенство займалося справами парафій та релігійним життям вірних, що власне й становить для нас найбільший інтерес.

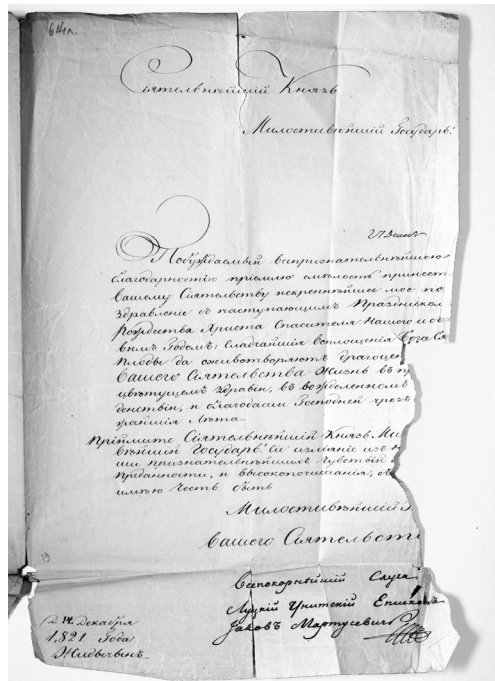
Протягом тридцяти років існування УЦ на Правобережній Україні в складі Російської імперії її очолювали Луцькі уніатські єпископи: С. Левинський (1798–1807), Ф. Корсак (1812), Г. Коханович (1807–1814), Й. Булгак (1814–1817), Я. Мартусевич (1817–1826), І. Красовський (1826–1827), К. Сероцинський (1827–1828). Ці ієрархи змогли добитися внутрішнього зміцнення своєї Церкви. У найскладніших умовах здійснював свою пастирську діяльність С. Левинський, який за походженням був першим єпископом

²⁹² AGAD, Archiwum Zamojskich, № 3153, k. 342. Переклад: «Обряд уніатського духовенства не потребує толерантності, як і інші релігії, що від нас відрізняються, тому що він рівний панівній релігії, це те ж саме, що і латинський обряд, позаяк мають одну голову Церкви, тому, щоб перекопати мене, оголосить будь ласка, причину, з якої уніатський обряд не має з католицьким однакової пошани та прерогатив».

тієї епохи, з білого, а не чорного духовенства. Про цього єпископа збереглося мало біографічних даних. Відомо лише, що народився він 19 грудня 1736 р. й був студентом Папського аліюмінату у Вільно²⁹³. 13 лютого 1787 р. був іменований митрополитом Я. Смогоржевським коад'ютором та адміністратором Луцько-Острозької єпархії²⁹⁴. Цю посаду він обіймав з перервами, будучи позбавленим урядування під час ліквідації уніатських єпархій, а у 1798 р. поновленим. З 18 листопада 1798 р. до січня 1806 р. він був єпископом Луцької єпархії. Про авторитет, яким користувався С. Левинський, свідчать знайдені нами в його листуванні дані про плани папського нунція номінувати його на митрополичий стіл. Цілком логічно, що папський нунцій був виразником волі Папської держави. З приватного листування Левинського до графа Хоткевича від 1779 р., яке зберігається в Краківському архіві (в архіві Хоткевичів), дізнаємося, що, попри приналежність єпископа до білого духовенства (а саме це стояло на заваді номінації, оскільки, згідно з традицією, в УЦ митрополитом міг бути лише представник чорного духовенства), папський нунцій пропонував йому якнайшвидше прийняти чернеций постриг та стати ігуменом Супрасльського монастиря. Однак проти цих планів виступили василіани, які вважали це порушенням правил Східної Церкви, й справа єпископа була програна в Римі²⁹⁵. Цей цікавий факт з життя С. Левинського є черговим свідченням авторитету останнього в середовищі церковної еліти.

Утім, попри походження С. Левинського його ставлення до Василіанського чину було досить лояльним. Він обстоював інтереси усієї Церкви і за допомогою судових розслідувань та клопотань зумів відновити її організаційну структуру та повернути певну частину церков та їх майна. Архівні документи переповнені різноманітними клопотаннями цього єпископа з приводу церковних питань. Загалом зауважимо, що ми згодні з твердженням польського дослідника М. Радвана, який відносить С. Левинського до видатних постатей УЦ²⁹⁶.

Варто зауважити, що економічне становище уніатської ієрархії було на



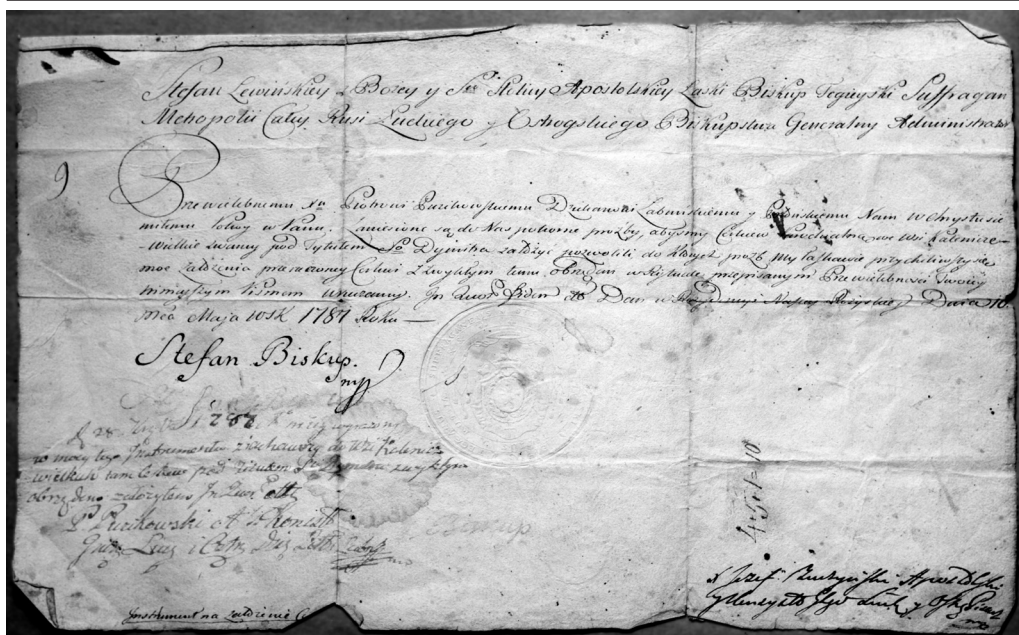
Автограф Луцького уніатського єпископа Якова Мартусевича. Лист єпископа до кн. О.М. Голіцина, 14.12. 1821 р. – ІР НБУВ, ф. 301, № 614 Л, рос. мова, арк. 37.

²⁹³ BN, BOZ № 85398, к. 270.

²⁹⁴ Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського НАН України (далі ІР НБУВ), ф. 1, спр. 1104, арк. 75.

²⁹⁵ Archiwum Państwowe w Krakowie (далі APK), AMCh (630), № 273, к. 84–85.

²⁹⁶ Radwan M. Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim (1795–1839). – Roma ; Lublin, 2001. – S. 38.



Автограф і печатка Луцько-Острозького уніатського єпископа Стефана Левинського. Грамота єпископа С. Левинського на побудову Дмитрівської церкви в с. Великі Каленічі подана на ім'я священика П. Пузиківського, 10.05. 1787 р., польс. мова. – ІР НБУВ, ф. 301, № 558 Л, арк. 1.

значному рівні. У першій половині XVIII ст. земельні володіння УЦ на території Київського Полісся зросли більше ніж удвічі, а відтак українські єпархії стають головними в уніатській митрополії. Вже в другій половині XVIII ст. відбувається піднесення Радомишля, що припадає на час митрополитства Флоріана Гребницького (1748–1762) та Фелиціана Пилипа Володкевича (1762–1778). Згідно з даними люстраційних інвентарів 1774 р. лише на Волині й Київському Поліссі уніатському митрополитові належало 1740 дворів, загалом він був власником щонайменше 15 тис. селян²⁹⁷.

Великими землевласниками, як і в попередні роки, були василіанські монастирі (див. Додаток А.3). Наведені нижче приклади конкретизують їх матеріальне становище. Монастирям трьох уніатських єпархій належало 11 435 селян чоловічої статі і 800 тис. капіталу²⁹⁸. Тригірський монастир, що на Житомирщині, володів 17-ма селами, а також винокурнею, пивоварнею та медоварнею, млином, пасікою, кузнею, руднею та хлібопекарнею. Річний прибуток монастиря на 1798 р. складав 6 630 злотих, або 994 крб.²⁹⁹ А найбагатший уніатський монастир – Почаївський, за статистичними даними 1805 р., мав найвищий річний прибуток (33 162 тис.) серед монастирів Луцької єпархії³⁰⁰. Крім того монастирі як активні суб'єкти економічних відносин, займалися й комерційною діяльністю та давали грошові

²⁹⁷ Тимошенко Л. З історії Уніатської церкви на Київщині (XVI–XIX ст.). – К., 1997. – С. 32.

²⁹⁸ Жилюк С. Російська православна церква на Волині (1793–1917). – Житомир, 1996. – С. 93.

²⁹⁹ Жилюк С., Костиця М. Монастирі Волині. – Житомир, 1996. – С. 34–42.

³⁰⁰ Radwan M. Carat wobec kościoła greckokatolickiego w zaborze Rosyjskim ... – S. 87.

позики під забезпечення маєтків³⁰¹. Свідченням того, що основним підґрунтям конфліктів уніатських монастирів з православними відомствами були не релігійні, а майнові суперечки, є й те, що на початку XIX ст. монастирі судилися за фондуші зі своїми покровителями – польськими поміщиками. У монастирській книзі Дубенських василіанок тяжбі за фондуші з князем Любомирським присвячено не менше уваги, ніж аналогічним тяжбам з православним духовенством³⁰². Зауважимо, що черниці скаржилися навіть на свого єдиновірця, настоятеля Дубенського чоловічого монастиря, який не дозволяв їм користуватися церквою при своєму монастирі³⁰³ (монастирська церква василіанок була приєднана до православ'я). Отже, матеріальний бік справи відіграв значну роль не тільки в міжконфесійних відносинах, але й між представниками УЦ. Тобто більшість міжконфесійних конфліктів ставалися не стільки через релігійні, скільки через економічні протиріччя.

Зазначимо, що порівняно з кінцем XVIII ст. зросла й економічна спроможність монастирів. Найкраще це ілюструє виявлена нами монастирська книга Дубенського монастиря. Так, якщо на 1797 р. василіанки мали 230 кіп хліба та лише 3 голови великої рогатої худоби, то вже на 1810 р. – 1000 кіп та 35 голів худоби³⁰⁴. Збільшилася і лихварська діяльність черниць. Згодом, після ліквідації василіанських монастирів, Жидичинська уніатська комісія тривалий час займалася стягуванням з поміщиків процентів від наданих їм у позику фондушевих сум УЦ. До комісії надійшли гроші ліквідованих монастирів, яких налічувалося 119 987 руб. 66 коп. сріблом, і відсотків – 72 809 руб. 95 коп. сріблом³⁰⁵.

На противагу вищому кліру та василіанським монастирям, які володіли значними земельними фондами, парафіяльне духовенство переважно мало невеликий наділ землі та здебільшого залежало від ласки місцевого поміщика. Про тісну співпрацю духовенства з поміщиками свідчить і факт презентаційних та фундаційних грамот, які останні надавали парохам. Адже лише отримавши письмовий дозвіл ктитора на вакантну парафію (презента) та запис майна на церкву, священник отримував матеріальне забезпечення для проживання в парафії. Фондуш, який надавав пароху поміщик, давав йому право користуватися орною землею, городом та сіножаттю. Розміри фондушів, що обов'язково зазначалися в актах візитацій, були різними. Деякі з них ледь забезпечували проживання священника з родиною.

Відтак задля покращення свого матеріального становища парохі, за свідченнями джерел, нерідко займалися комерційною діяльністю, яка була однією із статей прибутків парафіяльного кліру. Отримувало духовенство й певну плату за виконання духовних потреб, проте основу матеріального благополуччя становив фондуш.

Таким чином, матеріальна незалежність священників від парафіян посилювала їхній авторитет серед останніх, проте сприяла залежності від місцевих поміщиків.

Матеріальне становище уніатського духовенства різко змінилося не в кращу сторону із переходом досліджуваних земель до складу Російської імперії. Саме на

³⁰¹ Центральний державний історичний архів України, м. Київ, (далі ЦДІАК), ф. 972, оп. 1, спр. 98, арк. 3–4.

³⁰² АРК, Archiwum xx. Sanguszków, rps. 1090, k. 60–120.

³⁰³ АРК, Archiwum xx. Sanguszków, rps. 1090, k. 138–139.

³⁰⁴ АРК, Archiwum xx. Sanguszków, rps. 1090, k. 145.

³⁰⁵ ЦДІАК України, ф. 442, оп. 71, спр. 270, ч. 1, арк. 1–24.

кінець XVIII – початок XIX ст. припадає найбільша кількість майнових суперечок уніатського та православного духовенства. Принагідно наголосимо, що конфлікти за майно та прибутки були звичним явищем серед духовенства також і в попередній період. Проте в досліджуваний період поглиблення конфліктів спричинювалося втручанням позацерковних структур, зокрема урядових. Урядова політика Російської імперії була визначальним фактором міжконфесійних конфліктів на Правобережній Україні в першій третині XIX ст. Саме розгляд цих майнових конфліктів через призму урядової політики дозволяє нам якнайкраще відтворити процес змін правового та майнового становища уніатського парафіяльного духовенства протягом досліджуваного періоду.

Як вже відзначалося, наприкінці XVIII ст. уніатське духовенство опинилося в скрутному становищі. Священики втратили свою ієрархію, а отже підтримку та захист. Під час першого етапу ліквідації унії уніатським священикам навіть забороняли відправляти службу та надавати треби вірним³⁰⁶. Отож у результаті “місійної” діяльності уряду значна частина уніатського духовенства залишилася без парафій, а втрачаючи церкви вони автоматично втрачали і все церковне майно, землі та будинки на них розташовані. На всі скарги духовенства православні консисторії відповідали, що речі в церквах та землі належать уже Православній Церкві, а отже їх не можна з нею роз’єднувати³⁰⁷. Частина уніатського духовенства, розуміючи безвихідь свого становища, а також прагнучи уникнути репресій та матеріальних труднощів, переходила до Православної Церкви. Свідченням цього є аналіз прохань священиків, які містяться в фондах ЦДІАК України та Держархіві Житомирської області. Без сумніву, можна стверджувати, що переважна більшість цих прохань була зумовлена економічним фактором, позаяк священики погоджувалися на зміну обряду у випадку їхнього подальшого перебування на тій самій парафії, де вони були за унії, а отже володіли певним майном. Так, частина прохань парохів прямо містить скарги на матеріальне становище³⁰⁸. Звичайно, не слід пояснювати прагнення змінити обряд лише економічними причинами, проте вони, без сумніву, мали пріоритетні позиції.

Зміна релігійного курсу Російської імперії в роки правління Павла I та Олександра I відразу вплинула на взаємини православного та уніатського духовенства на місцях, а також дала уніатам надію на позитивні зміни. Архівні документи зафіксували наявність у середовищі уніатського духовенства в 1797–1798 рр. чуток про відновлення унії, внаслідок чого навіть новоприєднані священики висловлювали бажання повернутися до своєї Церкви³⁰⁹. Цікавий той факт, що новоприєднаний православний священик Уманського повіту Д. Стародубський розповідав парафіянам, що імператор наказав двом митрополитам поголити бороди, а тому він готовий з радістю це здійснити. Втім за таку діяльність священик був суворо покараний³¹⁰.

Попри те, що приєднання уніатів на місцях й далі тривали, відновлення Луцької єпархії в 1798 р. та маніфест Павла I дали законні підстави для відновлення правового

³⁰⁶ Державний архів Волинської області (далі ДАВО), ф. 382, оп. 2, спр. 6, арк. 6, 8 зв.

³⁰⁷ Державний архів Житомирської області (далі ДАЖО), ф. 1, оп. 1, спр. 483, арк. 66.

³⁰⁸ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 462, спр. 57, арк. 1.

³⁰⁹ Там само, оп. 590, спр. 13, арк. 1.

³¹⁰ Там само, оп. 590, спр. 13, арк. 29 зв.

та майнового становища УЦ. Основну роль у цьому відіграло духовенство, кількість якого постійно зростала. У 1799 р. римо-католицький митрополит С. Сестренцевич, у підпорядкуванні якого перебувало уніатське духовенство, взагалі просив заборонити висвячувати уніатів, поки всі безмісні священики не будуть розміщені³¹¹. З такими самими вимогами зверталася до уряду і православна ієрархія. Проте луцький єпископ С. Левинський на це не зважав і надалі продовжував посвяти священиків.

Відчутні зміни в становищі духовенства найкраще ілюструє система розгляду скарг. Якщо наприкінці XVIII ст. скарги уніатського духовенства розбиралися спеціальними комісіями в складі лише кількох царських чиновників і представника від православного духовенства, то вже від 1799 р. передбачалося призначення як представників-депутатів від православної, так і від уніатської сторони. Залежно від величини території повіту єпархіальний архієрей призначав від одного до чотирьох депутатів із найавторитетнішого духовенства. У повітах, де було мало католицьких та уніатських церков, дозволялося мати для обох обрядів одного депутата-католика чи уніата. Призначали духовних депутатів в основному з білого духовенства, переважно із благочинних. Депутатів зобов'язували бути присутніми при розслідуванні будь-яких справ, що стосувалися церковної сфери. Час виконання їхніх обов'язків не був регламентований і залежав від бажання єпархіального начальства, яке мало право на призначення і звільнення³¹².

Таким чином, факт наявності уніатських депутатів надав духовенству можливість на офіційному рівні захищати свої права. Судові розслідування, які проводилися раніше за відсутності уніатських депутатів, тепер визнавалися недійсними. У таких випадках губернське правління наказувало проводити повторне слідство в присутності духовних депутатів від обох церков.

У свою чергу, це не могло не викликати протидії православної ієрархії. Найбільш гостро це проявилось у відносинах С. Левинського з Подільським православним архієпископом Іоаникієм, які ілюструють типову атмосферу міжконфесійних взаємин у роки лібералізації. Зокрема, невдоволення православної ієрархії викликала вимога уніатського єпископа не призначати до числа православних депутатів тих, котрі брали активну участь у "возз'єднанні" уніатів³¹³.

Принагідно відзначимо, що, незважаючи на певні успіхи, далеко не завжди уніатські депутати могли досягти позитивного вирішення судового розслідування. Адже не слід забувати, що панівною в Російській імперії, попри поступки іновірцям, й надалі залишалася Православна Церква, а церковно-релігійна сфера, як і раніше, знаходилася в повній залежності від політичних пріоритетів влади. Низка прикладів це ілюструє.

Під час слідства про повернення до УЦ селян с. Боремці Дубнівського повіту Волинської губернії, які під тиском чиновників і православного депутата вже були готові прийняти православ'я, уніатський депутат Мержвінський оголосив, що він не буде підписувати жодних паперів. Позаяк ця заява була оголошена в присутності селян, то останні стали

³¹¹ *Российский государственный исторический архив в Санкт-Петербурге (далі РГИА СПб.), ф. 1374, оп. 7, д. 123, л. 1–4.*

³¹² *ДАВО, ф. 363, оп. 1, спр. 101, арк. 24.*

³¹³ *ДАВО, ф. 382, оп. 3, спр. 3, арк. 94–95.*

ще впевненіше висловлювати протест проти зміни обряду. Заява уніатського священика отримала значний резонанс, свідченням чого є повідомлення чиновників, що його вчинок призвів до повернення в унію 37-ми сіл Дубнівського повіту³¹⁴. За такі дії депутат був суворо покараний: протягом десяти днів перебував зі злочинцями у в'язниці, а потім у монастирі³¹⁵. Втім такий рішучий протест неправомірним діям комісії виявляли далеко не всі уніатські депутати. Більшість з них наважувалася лише на подання скарг³¹⁶.

Попри те, що уніатські депутати рідко досягали успіху, що є свідченням обмеженого характеру віротерпимості у Російській імперії, натомість вже самий факт їх існування та діяльності був значним зрушенням порівняно з минулими часами. Власне наявність судового розслідування, як один з найпозитивніших моментів правління Олександра I, відзначали і дубенські василіанки, вдало використовуючи це в боротьбі за свої фондуші³¹⁷.

Аналіз архівних документів дозволяє виділити такі групи судових справ, які входили до компетенції духовних депутатів: 1) повернення населення до УЦ та участь в цьому процесі уніатських священиків; 2) конфлікти духовенства через церкви та каплиці; 3) майнові суперечки духовенства за церковне начиння, будинки та землі; 4) боротьба за монастирське майно.

Принагідно зазначимо, що, попри видання маніфесту про віротерпимість, уніати, які були вже приєднані до Православної Церкви і виконували в ній церковні треби, не мали права повернутися до УЦ. Св. Синод від 26 серпня 1799 р. надавав повну свободу вибору віросповідання лише тим, хто, хоч і був приєднаний до благочестя, але ні з якими християнськими требами до православних священиків не звертався³¹⁸. Такі випадки в той час були не поодинокими. Часто селяни, не бажаючи приймати насильно нав'язане православ'я та не маючи свого священика, самі здійснювали обряди хрещення та поховання³¹⁹.

Уніатські священики, прагнучи зберегти свою паству, підтримували в цьому населення, проповідуючи, що можна і по кілька років не виконувати духовні треби і не чинити при цьому гріха, аби тільки не переходили до православ'я. Деякі селяни не сповідалися у своїх вже приєднаних церквах, а ходили для цього до уніатських церков, як би далеко ті не знаходилися. На нашу думку, це також ставить під сумнів тезу про індиферентність населення по відношенню до місця виконання церковних обрядів. Тобто УЦ сприймалася населенням як традиційна, а відтак процес конфесіоналізації мав місце й серед простих вірних досліджуваних теренів.

Загалом, якщо парафіяни могли довести, що не приймали треб у православного священика, то їх відносили до категорії осіб, яких було заборонено примушувати до прийняття православ'я³²⁰. Але частіше джерела фіксують випадки, коли миряни, не маючи можливості здійснювати духовні треби в уніатських церквах, відвідували православні, хоча потім знову поверталися до своїх. Саме в таких ситуаціях призначалися

³¹⁴ ДАВО, ф. 382, оп. 3, спр. 3, арк. 112–123.

³¹⁵ Там само, оп. 3., спр. 3, арк. 154.

³¹⁶ Там само, оп. 2, спр. 35, арк. 35–36.

³¹⁷ АРК, Archiwum xx. Sanguszków, rps. 1090, k. 63.

³¹⁸ РГИА СПб., ф. 796, оп. 83, д. 929, л. 19 об.

³¹⁹ ДАВО, ф. 382, оп. 3, спр. 3, арк. 37.

³²⁰ ДАВО, ф. 382, оп. 3, спр. 3, арк. 87.

духовні депутати для проведення слідств. Зауважимо, що найбільша кількість судових справ про залишення православ'я зафіксована на Волині, що є цілком очевидним. Нам вдалося виявити лише за 1799 р. випадки повернення до УЦ у 29 населених пунктах шести повітів, зокрема Дубнівського, Луцького, Кременецького, Ковельського, Овруцького і Володимирського³²¹. Достовірно відомо, що лише парафіяни с. Новосілки Володимирського повіту і с. Лучиці Дубнівського повіту в результаті розслідування були визнані православними; щодо інших, то оскільки справи через бюрократичну тяганину тривали роками, встановити результат розслідування поки що не вдалося.

Справи переходу до УЦ були тісно пов'язані з розслідуваннями про священників-уніатів, які агітували парафіян покидати православ'я. Їх діяльність дійсно приносила значні результати. Так, наприклад, наслідком діяльності родини волинських священників Червинських було повернення до унії 25 парафій. Волинський православний єпископ Стефан зазначав, що з цих 25-ти, навіть після усіляких переконувань, тільки дуже мала кількість повернулася до православ'я, а 11 парафій станом і на 1818 р. залишилися в УЦ³²².

Ще більше проблем виникало через майнові суперечки між православним та уніатським духовенством. У першу чергу, це стосувалося колишніх уніатських церков, які перейшли до православного відомства. Згідно з указом від 22 квітня 1794 р., православними вважалися ті парафіяльні церкви, всі або більшість парафіян яких переходила до православ'я. Втім у реальному житті процес приєднання уніатських храмів не завжди відповідав цьому указу. Так, частими були випадки освячення церков за відсутності парафіян, котрі не бажали змінювати віросповідання. Зокрема, луцький благочинний Г. Вігура приєднав понад тридцять церков Луцького повіту без підписок, аргументуючи це тим, що селяни бояться давати підписки на благочестя через страх перед своїми панами³²³. Звичайно, тиск поміщиків на селян мав місце, але, аналізуючи впертий та багаторічний опір селян приєднанню, без сумніву приєднувані часто використовували такі пояснення для зняття з себе відповідальності у неправомірному приєднанні церков.

Не поодинокими були випадки освячення церков проти волі парафіян, які забирали ключі від них. Документи зафіксували факти, коли приєднувачі намагалися потрапити в церкву, інколи навіть через вікна та дах³²⁴. Після такого освячення церкви, не маючи парафіян, роками стояли закритими і руйнувалися. Інколи, не маючи можливості освятити церкву, православні священники її опечатували, через що, з одного боку, залишали уніатського священника з паствою без церкви, а з іншого – порушували інструкцію, яка забороняла такі дії. І хоча за численними скаргами селянських громад управляючий Правобережними губерніями граф Т.Тутолмін ще наприкінці 1796 р. заборонив приєднувати храми без парафіян, закриті церкви в уніатських парафіях стояли і на початку XIX ст.³²⁵

Логічно, що боротьба за повернення церков стала можливою лише після відновлення уніатського єпархіального управління в 1798 р. На 1804 р. понад 30 з 176 уніатських

³²¹ ДАВО, ф. 382, оп. 3, спр. 3, арк. 150–154.

³²² РГИА СПб., ф. 796, оп. 100, д. 678, л. 9.

³²³ ДАЖО, ф. 1, оп. 1, спр. 519, арк. 14–19.

³²⁴ Там само, оп. 1, спр. 508, арк. 9–10.

³²⁵ Там само, оп. 1, спр. 273, арк. 8.

парафій населення не мало ані церков, ані каплиць³²⁶. Православні духовні правління не віддавали уніатам церкви, якщо в парафії хоча б кілька людей прийняло православ'я. Єпископ С. Левинський у 1804 р. подав міністру внутрішніх справ графу В. Кочубею список 42 церков Волинської губернії, котрі проти волі парафіян, які залишилися в унії, були перетворені на православні³²⁷. Оскільки Волинський православний єпископ Варлаам стверджував, що більшість населення цих сіл перейшла до православ'я, то Св. Синод протягом тривалого часу не міг прийняти остаточного рішення попри всі запевнення Стефана Левинського³²⁸. Загалом тривалий розгляд судових справ був на користь російським властям, позаяк часто селяни, не витримавши багаторічних поневірянь, переходили до православ'я. Нами виявлено таємні накази консисторій з вимогою дізнатися, чи ніхто з жителів за той час, поки триває слідство, не перейшов до православ'я³²⁹. Адже автоматично разом із парафіянами до православного відомства переходили і їхні церкви, що було подвійною втратою для УЦ.

Цікавий той факт, що під час масового приєднання уніатів у 1795–1796 рр. було освячено і значну частину монастирських церков, хоча царські укази стосувалися лише парафіяльних. Так, на 1798 р. з 24 монастирів Волині у 15 були відібрані церкви³³⁰. Невирішеність проблеми монастирських церков часто призводила до того, що на території уніатського монастиря проводилися православні богослужіння, які, в свою чергу, загострювали і без того складні відносини уніатського і православного духовенства³³¹. Найкраще це ілюструє курйозна ситуація, зафіксована в Білостоцькому монастирі Луцького повіту. У 1794 р. під час масового приєднання церков на благочестя була освячена і монастирська трапезна. Підставою для цього послужив той факт, що старі уніатські священики інколи взимку відправляли в ній церковну службу. Судове розслідування з цього приводу тривало впродовж 1800–1809 рр. Утім у 1808 р., попри всі клопотання єпископа С. Левинського, Сенат прийняв рішення віддати будівлю православному відомству. Мотивом для цього послужив указ від 17 квітня 1797 р., згідно з яким заборонялося повертати до УЦ всі уніатські церкви, освячені на православ'я. Проте, на нашу думку, більше значення мав сам факт повернення споруди уніатам, що послужило б спокусою для населення, яке у такому випадку може православ'я і унію, як сказано у документі, “почитать заодно, и от первого обратится к второй по-прежнему”³³². Чи проводилися православні богослужіння під одним дахом з уніатською кухнею, документи, на жаль, не повідомляють.

Принагідно зауважимо, що, зіткнувшись з таким труднощами в поверненні церков, С. Левинський звернув свою увагу на будівництво каплиць. Уже 15 серпня 1800 р. він отримав на це дозвіл, правда, з обов'язковою умовою стосовно згоди губернського правління та обмеження єпархії точним числом церков³³³. Будівництво каплиць дозволялося лише тоді, коли в парафії на одного священика припадало не менше 100–150 дворів.

³²⁶ РГИА СПб., ф. 797, оп. 1, д. 2621, л. 63.

³²⁷ Там же, ф. 797, оп. 1, д. 2621, л. 81 об.

³²⁸ Там же, ф. 796, оп. 85, д. 507, л. 11.

³²⁹ ДАЖО, ф. 1, оп. 1, спр. 226, арк. 87–88.

³³⁰ РГИА СПб., ф. 821, оп. 144, д. 16, л. 3.

³³¹ РГИА СПб., ф. 796, оп. 85, д. 507, л. 8–11.

³³² ДАВО, ф. 382, оп. 2, спр. 94, арк. 31–46.

³³³ РГИА СПб., ф. 796, оп. 85, д. 507, л. 121.

Інакше незначна кількість уніатів не мала права на будівництво каплиці і приписувалася до найближчих церков³³⁴. Характерними для того часу були ситуації, коли уніатські церкви залишали закритими через малу кількість парафіян “покуда они обветшают”³³⁵.

Натомість навіть це половинчате рішення викликало незадоволення православної єпархіальної влади, яка слушно вважала, що це може послужити приводом до повернення мирян в унію³³⁶.

У канцелярії Св. Синоду нами було знайдено список 17 волинських сіл, в основному Дубнівського повіту, де уніати після багаторічних слідств отримали дозвіл на будівництво каплиць³³⁷. Зауважимо, що інколи, не маючи коштів на будівництво, як каплиці використовувалися колишні млини, стайні тощо. Поширеним явищем було влаштування при панських будинках каплиць без дозволу влади. У результаті таких дій каплиці з’являлися і в тих місцях, де більшість населення було вже приєднано до благочестя, відтак це провокувало повернення до УЦ частини парафіян. Саме тому в 1799 р. було заборонено проводити уніатське богослужіння в місцях, населених православними³³⁸.

Таким чином, наказ імператора Олександра I проводити розслідування без будь-якого примусу з обох сторін сприяв збільшенню кількості уніатських каплиць³³⁹. Станом на 1819 р. лише на території Волинської губернії налічувалося 107 новозбудованих уніатських каплиць, що свідчить про успіхи уніатської ієрархії в боротьбі за правовий та майновий статус³⁴⁰. Через брак коштів нерідко ці каплиці не мали належного вигляду, проте це не перешкоджало населенню їх відвідувати. Волинський православний єпископ Стефан (1813–1828) вважав будівництво каплиць однією з причин того, що впродовж 1813–1819 рр. у його єпархії до УЦ повернулося 4630 чол. і 4691 жін. Для порівняння зазначимо, що в католицизм за цей самий період у єпархії перейшло 601 чол. і 657 жін.³⁴¹. Принагідно наголосимо, що, за свідченням документів, на території Правобережної України, на відміну від Білорусі, не спостерігалося масового переходу уніатів у католицизм.

Ще більше конфліктів викликав поділ церковного майна. Якщо в справі повернення церков православне і уніатське духовенство змогло знайти певний компроміс, а саме – будівництво каплиць, то питання церковних маєтків виявилось значно складнішим. У 1799 р. православним благочинним було наказано збирати документи на церковні та монастирські землі, які засвідчили б, що фондуші були їхньою власністю ще до переходу в унію³⁴². Проте благочинні зіткнулися з опором уніатського духовенства, яке відмовлялося надавати документи. Зрозуміло, що в багатьох випадках уніатське духовенство переховувало ці документи³⁴³. За свідченням джерел, уніатські священики подавали до суду фіктивні

³³⁴ ЦДІАК України, ф. 2227, оп. 1, спр. 316, арк. 133.

³³⁵ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1037, спр. 6, арк. 49.

³³⁶ РГИА СПб., ф. 796, оп. 85, д. 507, л. 106.

³³⁷ РГИА СПб., оп. 85, д. 507, л. 59.

³³⁸ ЦДІАК України, ф. 2227, оп. 1, спр. 316, арк. 2.

³³⁹ РГИА СПб., ф. 823, оп. 3, д. 1406, л. 11 зв.

³⁴⁰ Там же, ф. 796, оп. 100, д. 678, л. 91.

³⁴¹ Там же, ф. 796, оп. 100, д. 678, л. 91 об.

³⁴² ЦДІАК України, ф. 2227, оп. 1, спр. 335, арк. 1–10.

³⁴³ РГИА СПб., ф. 796, оп. 93, д. 496, л. 59.

документи на будинки та землі й таким чином вигравали справи. З певністю можна стверджувати, що це відбувалося не без підтримки місцевого чиновництва³⁴⁴.

Поміщики, які в більшості випадків були фундаторами церков, часто втручалися в земельні тяжби священників. Так, православне духовенство Заславського повіту безрезультатно судилося протягом кількох років за церковні землі із магнатом І. Сангушком³⁴⁵. Складність судових справ, що торкалися інтересів польських магнатів, найкраще ілюструє той факт, що про дії поміщика м. Торговиця Дубнівського повіту, який після приєднання парафіян до православ'я забрав церковні землі, духовне правління безрезультатно повідомляло Дубенський духовний суд 33 рази³⁴⁶. Ці факти свідчать, що на початку XIX ст. польські поміщики на Правобережжі продовжували зберігати панівні позиції, й ця ситуація почне змінюватися лише після польського повстання 1831 р.

Сприяла вирішенню майнових суперечок і активна діяльність луцьких єпископів, які, використовуючи свої зв'язки, зверталися за допомогою до вищих урядовців імперії³⁴⁷. Свідченням результативності цього методу є той факт, що подекуди постанови про передачу земель до православного відомства так і залишалися на папері. Так, одна із таких постанов, що була проголошена у 1808 р., і на 1815 р. не була реалізована³⁴⁸. Втім необхідно наголосити, що це можна розцінювати лише як вмиле маневрування уніатської ієрархії, оскільки судове законодавство в цих питаннях залишалося без змін.

Із величезної кількості судових справ між уніатським і православним духовенством можна виділити й особисті майнові суперечки парафіяльного духовенства. Насамперед, це стосується їхніх будинків, церковних земель та церковного начиння.

Принагідно наголосимо, що на рубежі XVIII–XIX ст. досить часто спостерігалися випадки, коли в новопрієднаних парафіях в одному будинку одночасно проживало два священники – уніатський і православний. Така парадоксальна ситуація без сумніву сприяла виникненню конфліктів. Відтак православні священники, яких направили у новопрієднані парафії, по кілька років не могли потрапити до належних їм будинків, а також не мали можливості користуватися церковними землями. Не витримавши, священники просили керівництво про дозвіл повернутися до своїх старих місць, а інколи й без дозволу покидали ці парафії. Не в кращій ситуації перебувало й уніатське духовенство, яке змушували покидати своє житло й землі, що здебільшого були спадковими. Тому губернські правління були завалені скаргами як православних, так і уніатських священників. Щоб уладнати таку делікатну справу, православним священникам було наказано сплатити уніатам за будинки чверть їх вартості, яку встановлювала спеціальна комісія духовних депутатів³⁴⁹. Натомість, уніатські священники отримали двохмісячний термін для звільнення священницького місця³⁵⁰. Втім результативність цих постанов є сумнівною, свідченням чого є тривале листування Другого департаменту з православними відомствами за фактом проживання уніатських священників на старих, вже православних парафіях³⁵¹.

³⁴⁴ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 391, спр. 32, арк. 1–4; оп. 393, спр. 3, арк. 1–13в.

³⁴⁵ АРК, Archiwum xx. Sanguszków, LIV, rps 5, k. 2.

³⁴⁶ РГИА СПб., ф. 797, оп. 6, д. 22383, л. 1 об.

³⁴⁷ Там же, ф. 796, оп. 85, д. 507, л. 150.

³⁴⁸ Там же, ф. 797, оп. 6, д. 22383, л. 1 об.

³⁴⁹ Там же, ф. 796, оп. 83, д. 929, л. 23.

³⁵⁰ ДАВО, ф. 382, оп. 2, спр. 27, арк. 76–77.

³⁵¹ РГИА СПб., ф. 796, оп. 83, д. 929, л. 4.

Кілька слів варто приділити й конфліктам православних та уніатських архієреїв за монастирі та їхні земельні угіддя. На початку XIX ст. у Луцькій єпархії, котра раніше налічувала, за різними даними, від 42 до 55 василіанських монастирів, внаслідок репресивної політики Катерини II залишився 31 уніатський монастир; них 26 – на Волині, 2 – на Поділлі і 3 – на Київщині³⁵². На Правобережній Україні наприкінці XVIII ст. було скасовано 10 монастирів, а у 15 відібрано церкви. Перш за все, було ліквідовано Острозький та Шаргородський монастирі як найбільш заможні. Як бачимо, приєднувачі керувалися не стільки імператорським указом, який передбачав закриття лише тих монастирів, які не займалися освітянською або добродійною діяльністю, скільки власним розрахунком. Потрібно також врахувати і велику різницю в кількості уніатських та православних монастирів. Тільки на Волині в різні роки першої третини XIX ст. налічувалося від 21 до 26 уніатських монастирів та лише 4 православних, ще раніше відібраних в уніатів: Острозький, Загаєцький, Корецький, Ясногородський³⁵³.

Принагідно зауважимо, що найбільша кількість суперечок за монастирське майно відбувалася на Волині, де була зосереджена більшість монастирів Луцької єпархії. Найбільш затяжний конфлікт стосувався майна Дубенського Хрестовоздвиженського монастиря, який ще в 1795 р. був переданий у відомство православним, але протягом 1800–1830 рр., поки тривала справа, ним володіли уніати³⁵⁴.

Враховуючи той факт, що більшість монастирів отримували фондуші як від православних, так і від уніатів та католиків, встановити, яке, власне, духовенство мало більше прав на монастирі та їх маєтки, було досить складно. Тому основне завдання духовенства обох обрядів полягало в привертанні на свою сторону світської влади, що вони й робили. Архівні фонди переповнені скаргами до вищих сановників імперії і православних, і уніатських священників.

Правобережжя, яке здавна відрізнялося поліконфесійністю, було осередком майнових конфліктів та суперечок не лише між уніатським та православним, а й між уніатським та римо-католицьким духовенством. Атанасій Великий називав “відброду Східного обряду” однією з головних проблем української Уніатської Церкви другої половини XVIII ст.³⁵⁵

Уніатські митрополити, які стояли на обороні своєї Церкви, визнавали брак прав, що мали уніати в Речі Посполитій, та боролися за їх збільшення. Проте це не заважало їм підтримувати дружні стосунки з представниками католицької ієрархії. Це підтверджує приватне листування митрополита П. Володкевича та Я. Смогоржевського з римо-католицьким київським єпископом Ю. Залуським, в якому ієрархи ділилися враженнями від прочитаних книг, вітали один одного з іменинами тощо. Більше того, митрополит звертався до католицького єпископа з проханням підтримувати світське уніатське духовенство³⁵⁶. А з листування уніатського офіціала М. Примовича та єпископа Ю. Залуського дізнаємося, що останній нерідко складав протекцію уніатському світському духовенству, даючи їм місця вікарних священників при католицьких храмах, за що й

³⁵² Крижанівський О.П., Плохій С.М. Указ. праця. – С. 314–317; Radwan M. *Op. cit.* – S. 89–92.

³⁵³ Толстой Д. А. *Римський католицизм в России* – СПб., 1876. – Т. 2. – С. 350–352.

³⁵⁴ РГИА СПб., ф. 796, оп. 93, д. 496, л. 28.

³⁵⁵ Великий А.Г. *З літопису християнської України*. – Рим, 1975. – Кн. VII: XVIII–XIX. – С. 201–203.

³⁵⁶ BN, rps III.3262, t. V, k. 65–66.

отримав вдячність від М. Примовича³⁵⁷. Таким чином, конфлікти між римо-католицьким та уніатським духовенством поєднувалися з елементами співпраці, що ще раз свідчить, що найважливішим аспектом конфліктів був економічний, а не релігійний фактор.

Зі зміною політичної ситуації пріоритет у міжконфесійних конфліктах перейшов до Православної та Уніатської церков, проте це не означало відсутність конфліктів і між католицькими церквами. Загалом, вони також знаходилися в прямій залежності від політичної кон'юнктури.

Близькість догматів католицьких церков та прокатолицька політика Росії на рубежі століть сприяли католицькому духовенству в місійній діяльності. Одним з аспектів зростання місійної активності католицької ієрархії був страх перед тими величезними втратами, які понесла УЦ у результаті церковної політики Росії часів Катерини II. Натомість чималу роль відіграло і прагнення збільшити свою паству за рахунок уніатів. Практика зміни уніатського обряду на католицький посилилася саме наприкінці XVIII ст. У свою чергу, уніатська ієрархія, намагаючись врятувати хоча б частину своєї пастви та духовенства і враховуючи догматичну близькість церков, на першому етапі не перешкоджала зміні обряду. На той час спостерігалось певне зближення католицьких церков в умовах політичного наступу на уніатське віросповідання. Так, уніатський архієпископ І. Лісовський в листі до католицького архієпископа К. Цецішевського висловлював згоду на перехід безмісних священників під юрисдикцію останнього. Як уже зазначалося, найбільша кількість безмісних священників проживала саме в Луцькій єпархії.

Подекуди можна навіть вести мову про співпрацю між католицькими церквами на рівні виконання духовних треб. Траплялися випадки, коли католицькі священники виконували уніатським селянам духовні треби слов'янською мовою. Зокрема, на прохання парафіян с. Малі Коровичі Чуднівського повіту Волинської губернії католицький священник М. Левинський за допомогою уніатського дячка під час свята Богоявлення не тільки відправляв службу, але й святив воду за уніатським обрядом³⁵⁸. Аналіз документів дозволяє стверджувати, що Римо-Католицька Церква йшла на поступки в питаннях релігійного обряду. Від уніатського духовенства, яке здійснювало конверсію, вимагалось лише відправлення католицької літургії, а духовні треби дозволялося й надалі виконувати за грецьким обрядом. Необхідно зауважити, що такі вчинки призвели до переходу частини уніатських парафіян та священників в католицизм³⁵⁹.

Із зміною політичного курсу російського уряду, що призвів до зміцнення позицій УЦ, конверсії своєї пастви почали більше турбувати уніатську ієрархію, тим більше, цьому сприяло і значне поширення даного явища, особливо на білоруських землях. Утім відносини між католицькими церквами ускладнювалися і боротьбою за владу, адже УЦ знаходилася в повному підпорядкуванні католицького митрополита. В 1802 р. архієпископ І. Лісовський скаржився на утиски уніатів у Римо-католицькій колегії, на латинізацію та перетягування уніатського населення в католицизм. За словами благочинного Дубнівського повіту, католики, які прагнули збільшити кількість конверсій серед уніатського населення,

³⁵⁷ *ВН, рps III.3262, t. 3, k. 111–116.*

³⁵⁸ *ДАЖО, ф. 1, оп. 1, спр. 161, арк. 3–4.*

³⁵⁹ *РГИА СПб., ф. 797, оп. 6, д. 22303, л. 14–16.*

зіштовхнулися зі стійким опором уніатського духовенства, яке намагалося захистити своїх парафіян як від католицької, так і від православної “місійної” діяльності³⁶⁰. З поділом Римо-католицького департаменту та зміцненням становища УЦ суперечки між духовенством католицьких церков послабилися. Проте з кінця 20-х років XIX ст. джерела фіксують нову хвилю міжконфесійних конфліктів католицьких церков, щоправда більшість з них була прямо інспірована російським урядом.

Особливо яскраво це простежується на прикладі суперечок стосовно юрисдикційної приналежності каплиць. Позаяк значна частина уніатських церков перейшла до православного відомства, багато священників-уніатів залишилися з паствою, але без храмів. Як уже зазначалося, вони влаштувалися при католицьких костелах, каплицях та при домових поміщицьких каплицях і відправляли своїй пастві духовні треби за унійним обрядом. У свою чергу, це було вигідно і римо-католикам, оскільки в католицьких єпархіях, зокрема в Могилівській, існувала значна диспропорція між числом католицького духовенства та храмових споруд. Саме тому католицьке єпархіальне керівництво дозволяло уніатським священникам відправляти службу при каплицях³⁶¹. Тим більше, що це було звичним явищем на цих теренах ще з XVIII ст. Цілком зрозуміло, що на це рішення, перш за все, вплинув факт підпорядкування церков одному голові. Проте ситуація змінилася після заборони 18 травня 1829 р. уніатським священникам відправляти службу при католицьких костелах та каплицях. Унаслідок цього указу уніатське духовенство та вірні остаточно були позбавлені можливості відправляти та отримувати духовні треби в католицьких церквах. Як наслідок, постійні чвари та судові розслідування про приналежність тієї чи іншої каплиці до уніатського чи католицького відомства стали звичним явищем міжконфесійних взаємин того часу.

Відмітимо, що факт юрисдикційної приналежності каплиць не був предметом окремого обговорення аж до кінця 20 – початку 30-х років XIX ст., коли він став наріжним каменем в уніатсько-католицьких стосунках. У більшості випадків справи вигравали уніати, що цілком зрозуміло з огляду на те, що у вищих колах влади вже було прийнято рішення про процес поступового приєднання Уніатської Церкви до Православної. Отож уряд був зацікавлений як у збільшенні кількості уніатських церков, так і у віддаленні уніатів від католиків.

Показовою була ситуація, яка виникла в с. Мар’янівка Васильківського повіту, що на Київщині, де каплиця була побудована спільно уніатами та католиками наприкінці XVIII ст. Після завершення її будівництва обидві сторони запросили своїх священників для освячення, однак з огляду на те, що за своїм внутрішнім оздобленням каплиця відповідала грецькому обряду, посвячення її, за згодою католицького духовенства, здійснив уніатський священник Євстимович. Незважаючи на те, що на той час уніати були позбавлені своєї ієрархії і Євстимович не міг отримати благословення, він все ж таки освятив церкву. Цікавий той факт, що після посвяти та богослужіння за грецьким обрядом літургію в каплиці відправило і римо-католицьке духовенство³⁶². Натомість після смерті уніатського священника католицькі власті зробили каплицю приписною

³⁶⁰ РГИА СПб., ф. 796, оп. 83, д. 929, л. 2.

³⁶¹ ЦДАК України, ф. 972, оп. 1, спр. 105, арк. 16 зв.

³⁶² ЦДАК України, ф. 972, оп. 1, спр. 105, арк. 12.

до своєї церкви. Загалом ця ситуація мало турбувала як уніатів, так і католиків аж до вищезазначеного указу, який став каталізатором тривалого конфлікту між духовенством обох обрядів. Цілком логічно, що конфлікт був розв'язаний на користь уніатів, яких підтримували в цій справі православні урядовці³⁶³.

Принагідно зауважимо, що подібним чином Могилівська католицька консисторія була змушена погодитися на перетворення значної кількості уніатських каплиць Київської губернії на уніатські. Передусім, це стосувалося тих каплиць, де чисельність уніатських парафіян сягала за 100 душ.

Окрім приналежності самих каплиць, між католицькими та уніатськими священиками були суперечки через їхнє духовне підпорядкування. Католицька духовна влада надавала уніатським священикам право бути при її каплицях лише за умови підпорядкування католицькому відомству³⁶⁴. Тобто каплиці як філії католицьких церков та їх парахи були непідвладні греко-уніатській духовній владі, що, відповідно, викликало її незадоволення. Джерела зафіксували випадки суперечок між духовенством з цього приводу³⁶⁵.

Наголосимо, що втрата уніатськими парафіянами можливості виконувати треби в своїх священиків стурбувало уряд, позаяк це нерідко призводило до конверсій в католицизм. Уже в 1829 р. Греко-уніатська консисторія приписала деканам зібрати відомості про всі спірні уніатські каплиці та кількість їхніх парафіян. За цими даними на теренах Київської губернії знаходилося 2191 особа уніатських парафіян, які виконували треби при католицьких церквах чи каплицях і не були приписані до уніатського відомства³⁶⁶. Загроза їхнього “совращения” стала причиною ще одного урядового указу (19 травня 1829 р.), яким пропонувалося польським поміщикам перетворити власні каплиці на уніатські церкви³⁶⁷. Викладена інформація дає підстави зробити припущення, що ці уніати залишилися поза увагою статистичних даних, тобто не було враховано кілька тисяч уніатських парафіян Київщини.

Частина поміщиків Київщини висловила свою згоду на передачу каплиць в уніатське відомство. В Махнівському повіті, де знаходилася найбільша кількість уніатів без каплиць (737 душ), поміщики Лосцький, Іванівський, граф Ротаріут та поміщиця Абрамовичева передали уніатам свої домові каплиці, що були в латинському відомстві. За їхніми словами це було зроблене “по одному лиш побужденію доставить им (селянам.– В.Л.) призрение в духовных их нуждах”³⁶⁸. Натомість далеко не всі поміщики висловили таке добровільне бажання, позаяк, крім передачі самої каплиці, вони були зобов'язані надати також фундуш на утримання священика. Проте, за допомогою судових розслідувань, багато каплиць, що підлягали владі католицького духовенства, перейшли до уніатських парафіян³⁶⁹.

³⁶³ ЦДІАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 3, арк. 120–122.

³⁶⁴ ЦДІАК України, ф. 972, оп. 1, спр. 105, арк. 16.

³⁶⁵ Там само, оп. 2, спр. 6, арк. 5 зв.

³⁶⁶ Там само, оп. 1, спр. 105, арк. 20–33.

³⁶⁷ Там само, оп. 1, спр. 105, арк. 1.

³⁶⁸ Там само, оп. 1, спр. 105, арк. 6, 21.

³⁶⁹ Там само, оп. 1, спр. 105, арк. 38, 56.

Насамкінець зауважимо, що навіть перехід багатьох католицьких каплиць до уніатського відомства не вирішив проблеми безмісного духовенства, що призвело до повторної заборони священницьких посвят³⁷⁰.

Принагідно наголосимо, що окремого розгляду через свою специфіку потребує майновий та правовий статус підгрупи священників, які з тих чи інших причин втратили парафії. Оскільки соціальне та матеріальне становище цього прошарку духовництва, яке було суб'єктом міжконфесійних конфліктів, залишилося переважно поза увагою дослідників, розгляд даного питання видається необхідним при висвітленні досліджуваної теми. Безмісні священники, не бажаючи примиритися зі своїм статусом та створюючи перешкоди для реалізації царської політики щодо УЦ, були найактивнішою і найдієвішою частиною уніатського духовенства.

Уже імператорським указом від 6 вересня 1795 р. священникам, які втратили парафії, дозволялося виїхати за кордон, а тим, хто не бажав покидати рідний край, призначалася пенсія в розмірі від 50 до 100 руб. на рік. Визначення цих окладів було покладено на губернську владу. При виплаті пенсій відбувалося певне рангування. Так, самотнім священникам передбачалося виплачувати по 50 руб., священникам, котрі мали сім'ю і власність, – по 75 руб., а тим, які мали сім'ю, але не мали власності, – по 100 руб. Утім відзначалося, що при набутті власності священнику знімали частину грошей, а по досягненню повноліття дітьми чи після смерті дружин розмір пенсії священників зменшувався до 30 руб. Пенсія не призначалася тим священникам, які й за унії не мали парафій, а також в разі прийняття католицького обряду або чернечого сану³⁷¹.

Виконання даного указу вимагало складання відомостей про кількість священників-уніатів, які мали отримувати пенсії. Нами знайдено відомості про кількість безмісних уніатських священників Київської губернії Богуславського округу на листопад 1795 р. Так, основна маса священників (33 особи) відмовилася прийняти православ'я, три священники виїхали за межі імперії, і лише четверо перейшли до православ'я³⁷². Припускаємо, що ця ситуація була типовою на той час. Загалом на 1798 р. кількість безмісних священників Київської губернії становила 192 священники та 845 членів їхніх сімей³⁷³.

Встановити кількість безмісних священників у Волинській та Подільській губерніях за останні роки XVIII ст. не видається можливим. Натомість нами вивчено дані по кількох повітах. Так, за 1796–1797 рр. по Ковельському і Володимирському повітах перебували 26 священників без парафій³⁷⁴; на 1798 р. у Кременецькому повіті також 26 священників; а в Новоград-Волинському повіті на 1799 р. налічувалося 20 безмісних священників, 10 з яких прийняли латинський обряд³⁷⁵. Показово, що, крім цих 26 осіб, у Кременецькому повіті зафіксовано ще 8 безмісних священників-уніатів, які не отримували пенсії, оскільки записалися на виїзд за кордон, але через ті чи інші обставини залишилися, а також один

³⁷⁰ ЦДІАК України, ф. 972, оп. 1, спр. 163, арк. 7.

³⁷¹ РГИА СПб., ф. 823, оп. 3, д 1408, л. 1–2.

³⁷² ЦДІАК України, ф. 193, оп. 1, т. 4, спр. 2049, арк. 1–23.

³⁷³ ЦДІАК України, ф. 533, оп. 1а, спр. 26, арк. 2.

³⁷⁴ ДАВО, ф. 382, оп. 2, спр. 129, арк. 7–10.

³⁷⁵ ЦДІАК України, ф. 2227, оп. 1, спр. 302, арк. 2.

³⁷⁶ ДАВО, ф. 382, оп. 2, спр. 7, арк. 10–12.

характерна також для інших повітів, тобто кількість священників, які не мали парафій, могла бути значно більшою, ніж показували офіційні підрахунки.

Загалом у Луцькій єпархії, до складу якої входило уніатське населення Правобережної України, на 1798 р. проживало 780 безмісних уніатських священників³⁷⁷. Деяко повніші дані нами виявлені за перші десятиліття XIX ст.: вони ще раз підтверджують, що велика частина уніатських священників, незважаючи на позбавлення засобів до існування, залишилася в унії. Позаяк лише незначний відсоток священників перейшов до католицизму і ще менший залишив країну. (див. Додаток А.6). З часом кількість безмісних священників зменшувалася або через їхню смерть, або через зайняття відкритих вакансій. Враховуючи, що на 1802 р. Луцька єпархія налічувала 195 парафіяльних священників, а безмісних – 594, то, відповідно, на кожного священника, що мав парафію, припадало троє безмісних. У Полоцькій та Брестській єпархіях ситуація була зворотна: на 10 працюючих священників припадало по одному безмісному. Загалом кількість безмісного духовенства Білоруських єпархій складала 139 чол., тобто 21% від кількості в Луцькій єпархії³⁷⁸.

За своїм майновим статусом представники цієї підгрупи духовенства наближалися до селянства. Серед них були й такі, що орендували в поміщиків землі і займалися хліборобством, а деякі навіть випрошували милостиню і таким чином здобували гроші на прожиття. Проте на допомогу безмісним священникам приходили місцеві поміщики та католицьке духовенство. Так, частина священників служила в каплицях у поміщицьких маєтках, а інші допомагали в богослужіннях при римо-католицьких костелах. Траплялися випадки, коли католицькі священники зверталися до уніатських деканів з проханням відрядити до католицького костелу саме уніатського священника. Так, бердичівський настоятель Бялоблещкий зазначав, що при костелі відправляв службу уніатський священник, нині покійний, який настільки добре себе зарекомендував, що настоятель просить знову призначити на це місце уніата, кандидатуру якого він сам і пропонував³⁷⁹. Уніатська духовна влада не протестувала проти цього.

Матеріальне становище безмісних священників ускладнювалось й тим, що призначені пенсії не завжди надходили, а деколи і безпідставно зменшувалися³⁸⁰. Найгірша ситуація склалася на Київщині. Указ про виплату пенсій був виданий наприкінці 1795 р., проте станом на 1798 р. ці священники пенсій не отримували, що змусило Київського уніатського офіціала І. Гачевського звернутися до Київського губернатора О. Беклешова з груповим проханням³⁸¹. Такі скарги надходили і від інших священників Київської губернії, які відзначали у своїх проханнях, що безмісні священнослужителі Волинської та Подільської губерній не отримували пенсії. Позаяк гроші на пенсії йшли з місцевих губернських коштів, то можна припустити наявність грошових зловживань в Київській губернії, в результаті яких близько 200 уніатських безмісних священників були фактично позбавлені засобів до існування. Лише втручання Луцького уніатського єпископа зрушило справу з місця.

³⁷⁷ Білик В. Указ.праця. – С. 309.

³⁷⁸ Radwan M. *Carat wobec kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim.....*S. 71.

³⁷⁹ ЦДІАК України, ф. 972, оп. 1, спр. 49, арк. 40–41.

³⁸⁰ Там само, ф. 533, оп. 1а, спр. 26, арк. 9.

³⁸¹ Там само, ф. 533, оп. 1а, спр. 26, арк. 5.

Указ 20-х років XIX ст. про заборону уніатському духовенству відправляти службу в католицьких костелах та каплицях ще більше погіршив становище безмісних священників³⁸². У 1830 р. Київський декан Лашевський рапортував Луцькому єпископу, що в багатьох місцях Київської губернії частина безмісного духовенства позбавлена навіть денного харчування³⁸³.

Наявність значної кількості безмісних священників, які слугували спокусою для новоприєднаних, змушувала уряд переміщати їх в інші уніатські парафії за межами Правобережної України³⁸⁴. Натомість слід відзначити, що це не завжди вдавалося, оскільки священники, особливо похилого віку, не бажали полишати свої місця. Найкраще це ілюструє приклад з уніатським священником М. Гречиною, який і після призначення в Гродненську губернію ходив по повітах Подільської та Київської губерній, поки в 1836 р. не був затриманий поліцією і позбавлений священницького сану. Але й це не допомогло, і його, на прохання єпископа Й. Семашка, відправили на епітимію до Битенського монастиря, а після цього понизили до причетницької посади³⁸⁵.

Принагідно наголосимо, що значна частина безмісних священників, незважаючи на всі матеріальні труднощі, позбавлення парафій, земель, власного житла, а то й пенсій, не виявила бажання приєднатися ані до православ'я, ані до католицизму. Ще менша кількість священників виїхала за межі своєї єпархії, тим більше за кордон. Загалом, вони були найстійкішими членами УЦ, саме тому уряд і приділяв їм велику увагу.

Враховуючи вищевикладене зазначимо, що соціально-майнове становище уніатського духовенства характеризувалося неоднорідністю та перебувало в прямій залежності від позицій урядових кіл, які, в свою чергу, сприяючи розвитку монастирських маєтків, у той же час залишали осторонь матеріальні проблеми парафіяльного духовенства. Така політика сприяла появі суперечок між представниками всіх трьох конфесій за церкви та церковне майно. Натомість міжконфесійні конфлікти, які часто гіперболізуються, мали переважно економічний, а не власне релігійний характер і були характерною рисою повсякденного життя і самих уніатів. Але якщо православні в цих конфліктах опиралися на підтримку державного законодавства, то уніати були змушені маневрувати, шукаючи допомоги в середовищі місцевих поміщиків, а також вищих урядовців. Утім слід наголосити, що між духовенством трьох конфесій, попри їхні постійні чвари, були й випадки мирного співжиття, що пояснюється численними родинними зв'язками, тривалим співжиттям на спільній території, а також приналежністю до єдиної віри Христової.

Відтак, незважаючи на всю складність свого становища, духовенство УЦ на початку XIX ст. змогло внутрішньо зміцніти, зокрема, збільшити кількість своїх парафій, отримати дозвіл на будівництво каплиць, також частково повернути собі втрачене церковне майно й землі, а подекуди, що стосується монастирів, і покращити своє матеріальне становище. Усе це було здобуто в результаті тривалої боротьби уніатського духовенства за відновлення свого соціально-майнового становища. Натомість, незважаючи на всі здобутки, Уніатська Церква та її пастирі так і не досягли статусу, який мала в Російській імперії Римо-Католицька, не кажучи вже про панівну Православну Церкву.

³⁸² РГИА СПб, ф. 823, оп. 3, д. 1645, л. 1–2.

³⁸³ ЦДАК України, ф. 972, оп. 1, спр. 49, арк. 19.

³⁸⁴ Там само, ф. 442, оп. 1, спр. 1494, арк. 2 зв.

³⁸⁵ Там само, оп. 413, спр. 30, арк. 1–23.

3.2. Духовенство: соціальне походження та освітні шляхи

Тривалий час поза увагою дослідників залишилася така важлива сфера формування та життєдіяльності уніатського духовенства, як освіта, соціальне походження та інтелектуально-духовна діяльність. Натомість уніатське духовенство довгий час було не лише носієм культурних зразків, а й мало безсумнівний вплив на формування уніатських традицій й відтак мало значний авторитет та вплив на мирян Правобережної України навіть після офіційної ліквідації Церкви. З огляду на ту важливу роль, яку виконувало духовенство у відновленні організаційної структури Церкви та зміцненні її позицій в досліджуваній період, інтерес привертає його походження та освіта.

Насамперед, наголосимо, що освітній рівень духовенства прямо залежав від його майнового та соціального статусу.

Майнове становище духовенства було предметом дослідження попереднього параграфу, відтак зупинимося на його соціальному походженні. Загалом, за своїм соціальним походженням уніатське духовенство, як доводять дослідження польських вчених Холмської єпархії, належало до священницьких родин, що було спільною рисою церков східнохристиянської традиції³⁸⁶.

Наявні джерела в територіальних межах дослідження підтверджують факт спадковості в священницьких сім'ях. Так, аналіз формулярних списків духовенства Литовської єпархії, до якої входили переважно всі деканати досліджуваних теренів (відсутні дані по Радомишльському деканату Київської губернії, що належав до Білоруської єпархії), на 1835–1839 рр. дає нам підстави стверджувати, що із 236 священників майже всі – 231 осіб – були представниками духовного стану. Й лише по одному було репрезентовано представників інших соціальних прошарків: дворян – 2, міщан – 1, вільних – 1, селян – 1³⁸⁷. Вхідження до священницького стану для цих осіб давало певну матеріальну стабільність і вищий статус. Показово, що духовенство шляхетського походження найчастіше репрезентоване Овруцьким та Радомишльським повітами, де існували цілі шляхетські села. Так, Григорій Іванович Сокоревич, священник с. Бовсуни, володів трьома селянськими душами. Священик Овруцького деканату Олександр Іванович Бояковський, з дворян, мав маєток у с. Пашини на 10 волок. А Степан Степанович Шавлович взагалі мав маєток на 14 моргів та 18 осіб чоловічої та 17 жіночої статі кріпосних селян³⁸⁸.

Статистичні джерела та метрики дозволяють стверджувати, що на Волині були зосереджені цілі родинні клани Теодоровичів, Левицьких, Львовичів, Ненадкевичів, Червинських та ін.³⁸⁹ Тобто священницька професія поступово ставала спадковою, що, з одного боку, зміцнювало духовний стан, проте з іншого сприяло поширенню негативних моральних якостей, позаяк далеко не всі сини священників мали нахил та бажання до духовного служіння. З іншої сторони, походження зі священницьких родин мало й своє раціональне зерно. На думку сучасного польського дослідника В. Бобрика, це сприяло кращому приготуванню майбутніх парохів до виконання церковних функцій, що при

³⁸⁶ Kolbuk W. *Duchowieństwo unickie w królestwie Polskim 1835–1875*. – Lublin, 1992. – S. 34.

³⁸⁷ ДАЖО, ф. 420, оп. 1, спр. 48, 497 арк.

³⁸⁸ ДАЖО, ф. 420, оп. 1, спр. 48, арк. 450 зв., 454 зв.

³⁸⁹ РГИА СПб., ф. 824, оп. 1, д. 33, л. 1–97; ЦДІАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 3, арк. 2–10.

низькому стані освіти духовенства відіграло істотну роль³⁹⁰. Крім того, на користь духовного походження свідчать й слова єпископа М. Риля, який відзначав, що священники світського походження мають багато світських звичаїв, які негативно впливають на виконання духовних обов'язків³⁹¹. Утім духовний стан не був закритим, радше це була сила традиції Східної Церкви. Саме тому, попри поступове творення священницьких кланів, часом сини парохів вибирали собі й світські професії. Так, троє синів священника Ф. Абрамовича, настоятеля церкви Ситовицької Ковельського повіту, перебували на цивільній службі. Один із синів Домбровицького благочинного І. Ненадкевича закінчив медичний факультет Московського університету. А Микола Косал(н)овський, священник церкви в Раймісці, до прийняття сану певний час служив економом у різних поміщиків тощо. Інший майбутній парох, Йосип Торчинський, перед тим, як вирішив вступити до семінарії, у 1829–1833 рр. був управителем маєтку графа Красицького³⁹². Це є додатковим свідченням на користь освіченості та певного соціального статусу, який мало унієне духовенство на досліджуваних теренах.

Щодо територіального походження духовенства то без сумніву більшість становили місцеві жителі – з різних повітів Волині, Поділля та Київщини. Це було звичним явищем для того часу, коли населення рідко покидало свої домівки. Втім інколи зустрічалися й представники інших губерній, сусідніх з вищеназаними. Так, на теренах Волині можна було зустріти парохів із Віленської, Мінської, Гродненської губерній, Варшавського князівства, Галичини (Австрійська імперія). Проте відсоток їх був незначний. З існуючих формулярних списків, де представлено 236 осіб духовенства, 209 були представниками Волині, 3 – Поділля, і 24 священники, тобто 10% від усього духовенства, походили з вищеназаних губерній³⁹³. Показово, що у формулярних списках було окремо відмічено декілька осіб з Волинської губернії із зазначенням їхньої приналежності до «російської нації» (7 осіб). Що саме мається на увазі – не зовсім зрозуміло. Можемо припустити, враховуючи неросійські прізвища, що ці особи були нащадками тих представників православного духовенства, які були направлені на Західну Волинь із українських теренів підросійських територій. Втім це питання потребує детальнішого дослідження³⁹⁴.

Соціальне та географічне походження ченців василіан Правобережної України. Не маючи на меті детального дослідження даного питання, яке є предметом ще однієї монографії, зауважимо лише, що тут ситуація була відмінною від парафіяльного духовенства. Адже на відміну від білого духовенства, прив'язаного до своїх сіл, ченці василіани часто змінювали місце проживання та служіння, що було пов'язано з політикою ієрархії, яка часто-густо направляла ченців з одного монастиря до іншого. Цьому сприяла й василіанська система освіти, тобто знаходження різних шкіл при різних монастирях тощо. Відтак у василіанських монастирях Правобережжя часто проживали вихідці з литовських та білоруських земель.

³⁹⁰ Bobryk W. *Duchowieństwo unickiej diecezji chełmskiej w XVIII wieku.* – Lublin, 2005 – S. 44.

³⁹¹ Bobryk W. *Op. cit.* – S. 44.

³⁹² ДАЖО, ф. 420, оп. 1, спр. 48, арк. 40, 70, 74.

³⁹³ Там само, оп. 1, спр. 48, 497 арк.

³⁹⁴ Там само, оп. 1, спр. 48, арк. 9–15. Назвемо цих осіб: Олександр Шашкевич; Тарановські, батько Йосиф і син Іоаким; Арсеній Сакович; Михалевичи, батько Василій і син Григорій; Іоан Львович.

Щодо соціального походження василіанських ченців, то в історіографії побутує думка, яка базується на працях авторів XIX ст., що це було дворянство, переважно польське. Не ставлячи за мету з'ясувати питання соціального походження ченців, що потребує окремого дослідження, зазначимо, що дане твердження не завжди відповідає реаліям. Нам вдалося виявити, що серед ченців Почаївського монастиря, найбільшого за кількістю братії в Луцькій єпархії, переважали представники не лише шляхетського (45%), а й духовного стану (40%). Натомість, кількість ченців, що до вступу в монастир дотримувалася римо-католицького обряду, була далека від абсолютної більшості³⁹⁵. (див. Додаток Б.1). На жаль, ми не володіємо реєстром ченців-василіан по інших монастирях, проте можемо припустити, що подібна картина була характерна і для них.

Як вже відзначалося, освітні шляхи уніатського парафіяльного духовенства залежали від їхнього соціального та матеріального статусу.

У російській та радянській історіографії усталилася думка про бідне й неосвічене уніатське духовенство. Звичайно, безперечним є факт низького матеріального та освітнього рівня уніатського парафіяльного духовенства в порівнянні з василіанським чернецтвом, не говорячи вже про римо-католицьке духовенство. Втім порівняння освітнього рівня римо-католицького та унійного духовенства є не зовсім коректним, позаяк треба мати на увазі, що, по-перше, освітні реформування в Римо-Католицькій Церкві були проведені значно раніше, ніж в Уніатській. Крім того, УЦ досить довгий час не мала відповідних умов для впровадження освітніх реформ. Натомість, слід враховувати й матеріальне становище цих двох церков, яке значно різнилося не на користь уніатів, а також їх відмінний правовий статус у Речі Посполитій.

Попри панування сталих кліше про неосвіченість уніатських парохів, відмітимо, що серед них зустрічалися й випускники університетів, й особи з домашньою освітою. Проте основний відсоток складали особи, які пройшли шкільну підготовку в середній ланці шкільної освіти Речі Посполитої та згодом Російської імперії – повітових училищах та гімназіях.

Принагідно наголосимо, що освіта духовенства турбувала уніатську духовну еліту протягом всього XVIII ст., адже здійснення душпастирської діяльності вимагало достатнього морального та культурно-освітнього рівня претендента на священницький сан, свідченням чого є розгляд даного питання на місцевих соборах. Зокрема, ще до Замойського синоду, на одному із помісних соборів, зокрема Володимирському, в 1715 р. для встановлення пастирського контролю за життям парафіяльного кліру та мирян було обрано екзаменаторів для намісництва, які повинні були приймати іспити у священників та готувати кандидатів до ієрейських свячень³⁹⁶. Зауважимо, що давня підготовка кандидатів на священство здебільшого обмежувалася кількатижневою практикою при кафедрі.³⁹⁷ Проте з часом все більше вимог ставилося до кандидата на священство. Так, після досягнення 24-річного віку, що, згідно з церковними правилами, було обов'язковою умовою посвячення, та виявлення аспірантом бажання стати священником, митрополит або

³⁹⁵ ЦДІАК України, ф. 1342, оп. 1, спр. 68, арк. 19–20.

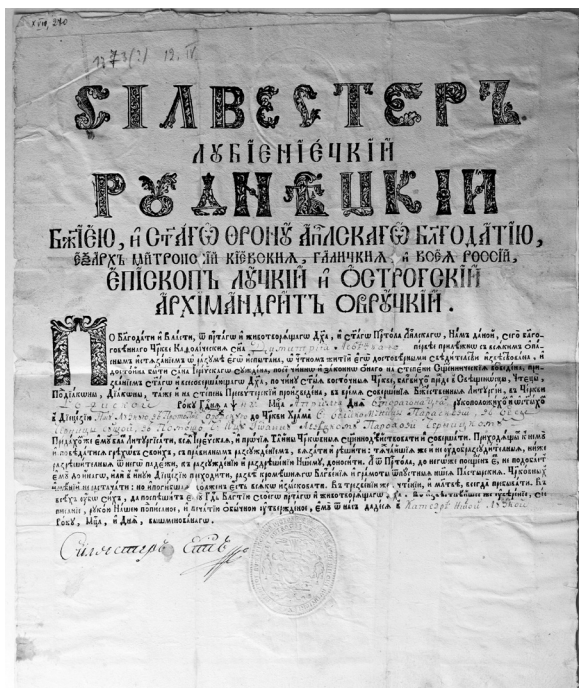
³⁹⁶ Скочиляс І. Релігія та культура Західної Волині на початку XVIII ст. За матеріалами Володимирського собору 1715 р. – Львів, 2008. – С. 24.

³⁹⁷ Скочиляс І. Указ. Праця. – С. 34.

єпископ приступав до з'ясування рівня його підготовки до священницького сану³⁹⁸. Опитування претендентів містило питання про біографічні відомості та сімейний стан, знання наук, навчальний заклад, який закінчив aspirant, наявність чи відсутність негативних рис характеру, стан здоров'я, причини вибору священницького сану, а також наявність майнового забезпечення парафії. Для отримання ширшої та достовірної інформації використовувалося опитування чотирьох свідків про життєдіяльність, освіту та особисті якості претендента. Так, нами було знайдено ставлені грамоти митрополита Лева Шептицького, Луцького єпископа та екзарха Київсько-Галицької митрополії Сильвестра Любенецького-Рудницького³⁹⁹ тощо. В грамоті Лева Шептицького, який номінував на священницький стан священника з шляхетського стану С. Горбачевського до Воскресенської церкви села Підгайці, спеціально наголошувалося, що свідки не повинні бути родичами нововисвяченому пароху⁴⁰⁰.

Крім того, вимагалася розписка від священника-сповідника про виконання aspirantom таїнства сповіді. Вся інформація, представлена aspirantom і свідками, документально засвідчувалася. Так, подавалися метрики про народження, лист з освітнього закладу, шлюбна метрика, свідоцтво про місце проживання та соціальний стан, а також фондушеву грамоту. Лише після виконання цієї довготривалої процедури, запозиченої з практики Римо-Католицької Церкви, претендента висвячували на священника⁴⁰¹.

Без сумніву, далеко не завжди aspirant мав достатній рівень освіти, але сам факт такого опитування свідчить про зацікавленість Церкви в достойних пастирях. Наголосимо, що такі опитування були характерні як для другої половини XVIII, так і для початку XIX ст. і є ще одним прикладом дієвого функціонування церковних структур навіть в умовах перебування в складі Російської держави.



Автограф і печатка Луцького уніатського єпископа та екзарха Київсько-Галицької митрополії Сильвестра Любенецького-Рудницького. Ставлена грамота неопресвітеру Д. Левицькому, с. Черниці Бродської протопопії. Церк.слов. м., 1778 р. – IP НБУВ, ф. XVIII, № 270, арк. 1.

³⁹⁸ Kolbuk W. *Duchowieństwo unickie w królestwie Polskim...* – S. 67.

³⁹⁹ IP НБУВ, ф. XVIII, № 270, арк. 1.

⁴⁰⁰ BN, rps. IV 6941, k. 12.

⁴⁰¹ ДАВО, ф. 382, оп. 1, стр. 58, арк. 1–28; ЦДІАК України, ф. 972, оп. 1, стр. 29, арк. 1–8.

Щоб охарактеризувати стан духовної освіти парафіяльних священників, варто зробити короткий екскурс у XVIII ст. Саме в цей час посилюється увага до становища парафіяльного духовенства в середовищі уніатської ієрархії, зумовлена турботою щодо значної диспропорції між становищем чорного та білого духовенства. Уніатська ієрархія розуміла ту велику роль, яку відігравало світське духовенство в конфесіоналізації вірних. Важливу роль відігравав і персоніфікований підхід місцевої духовної еліти відносно обстоювання прав парафіяльного духовенства. Так, серед рукописів кореспонденції київського римо-католицького єпископа Юзефа Залуського було знайдено три листи Радомишльського уніатського офіціала Михайла Примовича⁴⁰², високосвіченої людини того часу, (за його фінансування згодом, наприкінці XVIII ст., у Житомирі було зафоновано семінарію). Вважаємо, що варто коротко подати біографію цієї непересічної особи, період активної діяльності якої становить цілу епоху в розвитку УЦ⁴⁰³. Михайло Примович (1718–1783) був генеральним офіціалом чотирьох митрополитів – Ф. Гребницького, П. Володкевича, Л. Шептицького та Я. Смогоржевського. Походив він зі священницької родини зі Львівщини. Освіту отримав у руській школі Успенського братства, згодом в єзуїтів. А вже 1740 р. був рукоположений Атанасієм Шептицьким. У 1750 р. Примович візитував деканати Київщини, ймовірно, що з тих пір доля пов'язала його саме з цією територією. За стійкість у вірі в лихоліття Коліївщини Примович, який не залишив край незважаючи на небезпеку, за сприяння нунція був удостоєний честі носити митру, восьмиконечний хрест і пастораль. Ці відзнаки присвоювали лише єпископам і архимандритам. Варто відзначити, що до кола обов'язків Примовича як генерального офіціала в Радомишлі входило активне листування з Апостольською столицею, папським нунцієм, єпархіями й державними урядовцями⁴⁰⁴. Дослідники стверджують, що «надвірна канцелярія» в Радомишлі постала саме завдяки дбанням М. Примовича⁴⁰⁵.

Досліджувані листи датуються 1762 р. і розкривають нам не лише взаємозв'язки римо-католицької та уніатської ієрархії Київщини, а й турботу останніх за освіту своїх парафіяльних пастирів. М. Примович відзначає, що, попри гарантування Папою Бенедиктом XIV рівних прав для католицького та уніатського духовенства, переважна більшість латинян і надалі з погордою ставляться до останніх. Натомість, усі листи Папи, до нунція чийого звертався Примович, про підтримку уніатського світського духовенства наштовхувалися на протидію польського римо-католицького кліру й василіан, що й не дивно, враховуючи активний процес полонізації та сарматизації католицизму, який був характерний для Речі Посполитої того часу. За словами М. Примовича, оскільки перші позиції у Церкві посідали отці василіани, які головували в консисторіях і проводили візити, то відповідно це негативно впливало на стан світського духовенства, позаяк василіани принижували останніх⁴⁰⁶. Василіани закидали світському кліру низький рівень їхньої освіченості та відсутність celibату, що робило їх, згідно з прийнятими поглядами, нижчими від католицького духовенства. В добу Просвітництва, коли

⁴⁰² BN, rps. III.3262, t.3, k. 111–116.

⁴⁰³ Тимошенко Л. Резиденція Київських митрополитів в Радомишлі на Київщині // *Архів Української Церкви. Серія 1. Дослідження*. – К., 2011. – Вип. 1 : *Історія унії на Київщині 1596 – 1839 років*. – С. 239.

⁴⁰⁴ Тимошенко Л. *Указ. праця*. – С. 239–240.

⁴⁰⁵ Likowski E. *Dzieje kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVII i XIX wieku*. – Poznań, 1880. – S. 142.

⁴⁰⁶ BN, rps. III.3262, t. 3, k. 115–116.

статус освіти був надзвичайно високим, василіани, які були вихованцями Львівського та Віленського алюмінатів, безперечно з погордою ставилися до менш освіченого світського духовенства. Показово, що таке ставлення траплялося й в оточенні самого уніатського митрополита – на той час Фелиціана Пилипа Володкевича (1762-1778), чий секретар висміює світський клір перед ктиторами-католиками.

Така ситуація викликала обурення прогресивних представників духовної еліти Церкви, до яких власне й належав М. Примович. Маючи на меті підняти освітній рівень світського духовенства, а відтак і його соціальний статус, радомишльський офіціал звертається з проханням протекції до уніатського митрополита П. Володкевича, римо-католицького єпископа Ю. Залуського, папського нунція, Краківського архієпископа та ін.

Проте найбільше відомий офіціал завдяки своїй освітній та меценатській діяльності.

Загалом суперечності між василіанами та світським духовенством були досить серйозними й викликали дискусії й в середовищі духовної та світської еліти Речі Посполитої. Не ставлячи собі за мету розгляд цих конфліктів, відмітимо лише їх освітній аспект. Так, у листі вже згадуваного нами каштеляна Слонимського Каєтана Сераковського до маршалка Малаховського від 12 лютого 1789 р. прямо відзначалося про василіан, „którzy w klasztornych murach nauki zamykają, radzi by byli dla duchownych świeckich prostoty, zawsze Metropolie i Biskupstwa posiadali”⁴⁰⁷.

Питання освіти уніатського світського духовенства порушувалося на Чотирилітньому сеймі. Зокрема граф К. Сераковський у своїй промові відзначав, що не лише моральні принципи, а й політичні інтереси держави вимагають дати можливість уніатському духовенству отримати освіту (щоб не збільшували кількість дизунітів). З цією метою граф пропонував створювати семінарії для світського духовенства, фінансування яких здійснювалося б за державний рахунок та під наглядом Едукаційної комісії. Крім того, він наголошував, щоб навчання для них не обмежувалося б лише у василіанських школах⁴⁰⁸. Намагаючись підняти освітній рівень світського уніатського духовенства та збільшити його авторитет, граф просив зафондувати зарплатню шести прелатам при кожній уніатській катедрі. Загалом наприкінці XVIII ст. проекти покращення освітньої ситуації уніатського духовенства були не рідкістю в середовищі еліти Речі Посполитої. Проект Йосифа Потоцького, складений між 1780–1788 рр., був написаний у формі звернення до шляхти Правобережної України із закликом підтримати уніатське духовенство, яке входило, на думку останнього, до державних інтересів. Автор слушно вважав, що УЦ потребує семінарії для парафіяльного духовенства, яке користується великим авторитетом у місцевого населення й може служити для просвітлення своєї пастви⁴⁰⁹. Висував проекти покращення пастирської праці й митрополит Ясон Смогоржевський, проте II та III поділи Польщі поставили крапку на всіх цих проектах.

⁴⁰⁷ AGAD, Archiwum Zamojskich, № 2871 Akta Malachowskich, k. 90. Переклад: «Які в монастирських стінах закривали науки, й раді були б, щоб біле духовенство було неосвічене, й завжди займали посади митрополитів та єпископів».

⁴⁰⁸ AGAD, Archiwum Zamojskich, № 3153, k. 343.

⁴⁰⁹ Довбищенко М. Унія в Київському та Брацлавському воєводствах Речі Посполитої XVIII ст. // Архів Української Церкви. Серія I. Дослідження. – К., 2011. – Вип. 1 : Історія унії на Київщині 1596 – 1839 років. – С. 191.

Принагідно відмітимо, що нерідко польські магнати, ктитори уніатських церков, які знаходилися на їхніх землях, також сприяли освіті уніатського духовенства. Ймовірно, це можна пояснити впливом доби Просвітництва, з її акцентом на ролі освіти, а також розумінням прогресивними колами Речі Посполитої необхідності реформувань. Так, деякі передові польські магнати, які були ктиторами багатьох уніатських церков, вважали це за свій обов'язок. Варто згадати графа Ф. Потоцького, який, засновуючи монастир в Умані, особливо наголошував на створенні школи для парафіяльного духовенства⁴¹⁰. А граф Хоткевич у листі до уніатського Володимирського єпископа С. Млоцького від 1795 р. прямо заявляв, що він зацікавлений у навчанні у Володимирській семінарії сина параха Войницької церкви Григорія Войницького, позаяк церква стоїть на його землях⁴¹¹.

Уніатські семінарії XVIII–XIX ст. Духовну освіту уніатське духовенство Київської митрополії на початку XVIII ст. могло отримати лише у Папському алюмініаті в Львові. Піднесенню рівня освіти духовенства служили школи при василіанських монастирях. Так, у 1639 р. була відкрита така школа в Холмі, Володимирі тощо. Документи містять інформацію, що певна частина парафіяльного духовенства отримувала середню освіту в монастирських школах. А вже у згадуваному нами листуванні Примовича та Залуського радомишльський офіціал, прохаючи католицького єпископа про надання місця при костелі у Фастові уніатському пароху, відзначав, що останній здобув освіту, навчаючись у класі риторики впродовж трьох років⁴¹². Проте публічні василіанські школи призначалися не для навчання духовенства, тут навчалися переважно діти місцевої шляхти.

Один із пунктів Замоїського синоду свідчить, що здібних до священства синів парохів треба вчити в публічних школах та семінаріях⁴¹³. А найздібніших студентів синод рекомендував скеровувати до Папського алюмініату до Львова. В свою чергу, єпископів зобов'язували надавати фінансову підтримку певній кількості учнів.

Відтак, вже на другу половину XVIII ст. спостерігається піднесення освітнього рівня духовенства, викликане появою все більшої кількості шкіл та підвищенням вимог єпископів до претендентів на сан. Це був час появи приватних шкіл, які фіндувалися коштом магнатів. Так, як вже згадувалося, василіанська школа в Умані була закладена Ф. Потоцьким з метою навчання саме кандидатів до духовного стану.

Важливою для освіти уніатського духовенства була реформа Папського алюмініату у Вільно, яку провів у 1753 р. Папа Римський Бенедикт XIV. За цією реформою навчатися в алюмініаті могли лише уніатські клірики⁴¹⁴. Навчальний курс тривав 6 років й охоплював заняття з філософії, теології, канонічного права, історії Церкви, математики, гомілетики та співу⁴¹⁵. У Папському алюмініаті, що утримував 16 кліриків з усіх єпархій, освіту здобували переважно представники вищого духовенства. Алюмініат функціонував до 1798 р., даючи можливість певній частині уніатського духовенства Київської митрополії отримати освіту. За даними дослідника Довбищенка, який висвітлював

⁴¹⁰ Bobryk W. *Duchowieństwo unickiej diecezji chełmskiej w XVIII wieku*. – Lublin, 2005. – S. 65.

⁴¹¹ APK, AMCh, № 525, k. 371–374.

⁴¹² BN, rps. III.3262, t. 3, k. 114.

⁴¹³ Федорів Ю. *Замоїський Синод 1720 р.* – Рим, 1972. – С. 22–23.

⁴¹⁴ Bobryk W. *Duchowieństwo unickiej diecezji chełmskiej w XVIII wieku...* – S. 65.

⁴¹⁵ *Ibid.* – S. 66.

плідну діяльність М. Примовича на освітянській ниві, останній профінансував із власних джерел утримання та навчання чотирьох уніатських студентів у Львівській папській колегії⁴¹⁶. Натомість за даними 1835 р. нам вдалося знайти лише одного випускника Віленського алюмінату серед Волинського духовенства – Федора Варсабу, 69 років, із духовного стану. Після навчання в Овруцькому училищі в 1793–1798 рр. він був студентом Папського алюмінату у Вільно⁴¹⁷, проте духовний сан отримав лише у 1811 р. й тривалий час перебував на посадах при архієрейському домі та при Луцькій семінарії. Втім, гарна освіта та вдала кар'єра не врятували його від статусу безмісного священника, до розряду яких він перейшов у 1830-х роках.

Значний вплив на піднесення освітнього рівня духовенства мала поява кількох семінарій. Так, найважливішим рішенням вже згаданого нами Володимирського собору 1715 р. було заснування єпархіальної семінарії. Зауважимо, що освітні ініціативи існували ще в XVII ст., проте лише у XVIII ст. вони стали реальними. Утворена семінарія перебувала в управлінні василіан, що було загальноприйнятною практикою в тогочасній Київській митрополії й відповідало загальним освітнім тенденціям у розвитку Католицької Церкви⁴¹⁸. Зазначимо, що викладачами семінарії були непересічні особистості: так, віцекректором у 1728 р. був василіанин Феліціан Пилип (Филип) Володкевич, майбутній митрополит Київський (з 1762 р.) Такі люди, за словами І. Сkochияса, були здатні формувати нові категорії руської культури й водночас привносити в життя семінарійної спільноти західні цінності, універсальні християнські стереотипи, позаяк вони володіли глибокими знаннями потриденського богослов'я та праць античних авторів, а також були ознайомлені зі суто латинськими освітніми практиками соціальної заангажованості⁴¹⁹.

Володимирська семінарія мала свій устав, яким регламентувалося все життя семінарста. До семінарії приймали хлопців з 16 років, щоб після її закінчення вони не мали перешкод до отримання священницьких свячень. Від потенційних семінаристів, за замойськими правилами, вимагалось знання молитв: «Господньої молитви», «Ангельського привітання», а також Апостольського символу віри, Господніх і церковних правил та основ катехізису⁴²⁰. В умовах, коли василіани контролювали найважливіші церковні інституції, Володимирська семінарія була противагою василіанському домінуванню в унійному шкільництві. За словами І. Сkochияса, правила Володимирської семінарії наслідували єзуїтську систему освіти, що було характерно для тогочасної католицької освіти⁴²¹. Варто відмітити, що програма й православного Могиляньського колегіуму в багатьох галузях наслідувала єзуїтські едукативні взірці. Це була норма часу з його інтелектуальними концептами. Матеріальні підстави функціонування семінарії лежали на її фундаторові – митрополиті Левові Кишці. Загалом Володимирська семінарія проіснувала з 1715 до 1728 р., надавши можливість отримати духовну освіту 6 клірикам із Володимирської єпархії й 2 кандидатам із Холмської. Попри свій високий статус

⁴¹⁶ Довбищенко М. *Унія в Київському та Брацлавському воєводствах речі Посполитої у XVIII ст...* – С. 190.

⁴¹⁷ ДАЖО, ф. 420, оп. 1, спр. 48, арк. 69.

⁴¹⁸ Сkochияс І. *Релігія та культура...* – С. 36.

⁴¹⁹ Сkochияс І. *Указ. праця.* – С. 37.

⁴²⁰ Сkochияс І. *Указ. праця.* – С. 39.

⁴²¹ Сkochияс І. *Указ. праця.* – С. 39.

семінарія припинила існування після смерті митрополита Лева Кишки, що черговий раз підтверджує персоніфікований підхід до більшості освітніх ініціатив та їх залежність від харизми місцевих пастирів.

Дещо довше, майже півстоліття, проіснувала Холмська семінарія, заснована в 1759 р. єпископом Холмським М. Рилом, яку, за даними 1835 р., закінчило 9 парохів колишньої Луцької єпархії⁴²². Холмська семінарія могла одночасно навчати близько 30 майбутніх парохів⁴²³. У 1804 р. семінарія була закрита австрійською владою, а її фондуш перенесений до Львівської Головної семінарії, в якій також навчалася частина священиків Волині (за нашими даними, – один священик). Принагідно наголосимо, що декілька кліриків Луцької єпархії отримали духовну освіту в білоруських семінаріях Лавришева (3 особи) та Бреста (2 особи). Крім вищезазначених, УЦ мала ще одну семінарію в білоруських єпархіях – у Свіжені, діяльність якої, як і Холмської, була паралізована з переходом земель до Російської імперії.

Утім безперечно, основна маса уніатських парохів Луцької єпархії навчалася за місцем проживання, у духовних закладах Волині, Київщини та Поділля.

Серед документів Варшавського архіву головних актів щодо справ УЦ (Архів Замойських) зберігається проект про семінарії, що подавався на розгляд до сейму (на жаль, точна дата невідома, документ – копія початку XIX ст.). Згідно з цим проектом у кожній єпархії мала бути семінарія принаймні на 20 осіб. Особливо це стосувалося Київської митрополії, яка охоплювала як руські, так і литовські землі. На кожного семінариста пропонувалося призначати по 500 польських злотих. Планувалося, що кошти на семінарії будуть надходити, перш за все, від ктиторів й частково від самих парохів, позаяк це справа корисна як для релігії, так і для Батьківщини⁴²⁴. Втім ці проекти не вдалося реалізувати, й вони так і залишилися на папері. Проте вони безперечно сприяли активізації освітньої та катехизаційної діяльності на Правобережній Україні.

За твердженням сучасного польського історика о. М. Радвана, наприкінці XVIII ст. на досліджуваних теренах існувало кілька семінарій: вже згадувана нами у Володимирі-Волинському, в Радомишлі та в Луцьку. Так, освіту у Володимирській семінарії протягом 1769–1791 рр., за даними 1835 р., здобули дев'ятеро парохів досліджуваної території. Втім вже на початку XIX ст. згадок про цю семінарію немає. Як вже наголошувалося, всі семінарії були малочисельні й недовговічні, оскільки залежали від волі фундатора та його нащадків, а також фондушевого утримання, якого як завжди бракувало⁴²⁵. З наявної інформації, на кінець XVIII ст. Володимирська семінарія володіла фондушевим забезпеченням у 500 зл., Луцька – 30 зл., Київська (ймовірно Радомишльська, позаяк даних про існування семінарії в Києві немає) – 314 зл. Були ще Кам'янецька і Пінська семінарії, які взагалі не мали фондушевих коштів⁴²⁶, тобто існували завдячуючи персональній підтримці магнатів чи ієрархів. Так, Кам'янецька духовна семінарія, яка була відкрита в 1789–1790 рр. за ініціативи та фінансової підтримки єпископа Петра Білянського та

⁴²² ДАЖО, ф. 420, оп. 1, спр. 48.

⁴²³ Bobryk W. *Op cit.* – S. 66.

⁴²⁴ AGAD, Archiwum Zamojskich, № 3153, k. 168–171.

⁴²⁵ Radwan M. *Carat wobec kosciola greckokatolickiego w zaborze* – S. 145–146.

⁴²⁶ AGAD, Archiwum Zamojskich, № 3153, k. 168–171.

надавала освіту 70 семінаристам, була закрита вже близько 1794–1795 рр. А плани про її перенесення після закриття Кам'янецького монастиря до Бару так і не реалізувалися⁴²⁷.

Принагідно зауважимо, що це було звичним явищем в досліджувану епоху. Так, наприкінці XVIII ст. у Радомишлі на підставі заповіту митрополита Я. Смогоржевського розпочалося будівництво семінарії, на яку митрополит дав 40 тис. польських флоринів. У семінарії передбачалося навчання 100 осіб⁴²⁸. За іншими даними, на нашу думку, більш реальними, в семінарії мало навчатися 10 кліриків⁴²⁹. Утім тривале функціонування семінарії є досить сумнівним з огляду на зміни в політичному статусі земель. Є дані, що в 1780–1790 та 1790–1792 рр. там навчалася лише два парохі з теренів Київської митрополії.

Згідно з даними сучасних унієзнавців, з 1776 р. у Житомирі існувала семінарія, фондуш на яку призначив в сумі 200 000 злотих генеральний офіціал Київської митрополії М. Примович. Освіту тут мало здобувати п'ятеро кліриків, які разом з викладацьким складом утримувалися на відсотки з фондової суми. Проте вже в 1783 р. М. Примович помер, а в 1795 р. семінарія та її фондуш перейшли до рук православної ієрархії, що започаткувало тривалі майнові конфлікти. Відтак, ще на початку XIX ст. колишній ректор семінарії Гачевський намагався її відновити та повернути грошові суми, які заповів на її утримання М. Примович⁴³⁰. Проте фондовані їм суми були вже роздані різним поміщикам під заставу їхніх маєтків, і сплата відсотків затримувалася. Невдало закінчилися і всі спроби уніатського єпископа С. Левинського повернути семінарії 252 460 злотих⁴³¹.

Найдовговічнішою була Луцька семінарія, в якій навчалася найбільше кліриків. Ще до I поділу Польщі в Луцьку було відкрито уніатську семінарію, яку, за даними 1835 р., закінчило 110 кліриків Луцької єпархії. Спочатку вона була передбачена для утримання 4 кліриків, а вже з 1790 р. – на одного клірика та одного професора. Припускаємо, що згодом кількість кліриків зросла.

Ймовірно, що через фондушове забезпечення ця семінарія періодично змінювала своє місце розташування. Так, на кінець XVIII ст. зустрічаються відомості про Луцьку семінарію в м. Рожищах, на той час осідку Луцького єпископа (на сьогодні це районний центр Волинської області). Ймовірно, що проіснувала дана семінарія до початку XIX ст. Випускниками її було дев'ять парохів. Це підтверджують дані М. Радвана, який відзначає, що на 1802 р. УЦ мала 90 кліриків, з яких у Луцькій єпархії було всього 9⁴³². У наступних відомостях вже йдеться про Луцьку семінарію в Почаєві (осідок Луцького єпископа С. Левинського в перше десятиліття XIX ст.), куди після 1823 р. перевели семінарію з Луцька. Духовну освіту в ній здобуло вісім парохів Луцької єпархії.

Певний час існувала семінарія у Мильцях Волинської губернії, яку протягом 1814 р. закінчив один клірик.

⁴²⁷ Сковчиляс І. Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII століть: організаційна структура та правовий статус. – Л., 2010. – С. 676.

⁴²⁸ Тимошенко Л. Резиденція Київських митрополитів в Радомишлі на Київщині... – С. 229.

⁴²⁹ Litak S. *Od Reformacji do Oświecenia. Kościół Katolicki w Polsce nowożytnej.* – Lublin, 1994. – S.182.

⁴³⁰ Тимошенко Л. З історії уніатської церкви на Київщині (XVI–XIX ст.). – К., 1997. – С. 43.

⁴³¹ Тимошенко Л. Указ. праця. – С. 43.

⁴³² Тимошенко Л. Указ. праця. – С. 146.

Покращення становища УЦ на початку XIX ст. відбилося й на стані освіти цього духовенства. Так, Луцьку семінарію в Жидичині в цей період закінчило 54 клірики й 38 – Луцьку семінарію без зазначення населеного пункту⁴³³. Варто відмітити, що римо-католицька ієрархія, в підпорядкуванні якої була УЦ, робила спроби покращити стан уніатських семінарій. Так, на початку 1800 р. римо-католицький митрополит С. Богуш-Сестренцевич звернувся до Павла I з проханням про необхідність покращення стану греко-уніатських семінарій. Для цього він рекомендував передати в їх користування майно 20 закритих василіанських монастирів, але не домогся свого⁴³⁴.

Навчальний курс у Луцькій семінарії тривав 1–2 роки на відміну від римо-католицьких семінарій, де клірики навчалися 3 роки. На думку В. Бобрика, коротший термін навчання пояснювався як фінансовими можливостями єпархій, так і специфікою середовища, з якого рекрутували парохів. Адже переважна більшість учнів, які були духовного стану, ще до вступу у семінарію виконували допоміжні функції в церкві⁴³⁵.

Безперечно, у фінансуванні Луцька семінарія поступалася семінаріям білоруських єпархій. Слід відзначити, що її фондуш на 1818 р. становив 121 328 злотих, що було значно менше, ніж у кожній з трьох семінарій білоруських єпархій. Отже, слабке фондушеве забезпечення семінарії стояло на заваді її розвитку, не сприяв цьому й персоналізований підхід до більшості освітніх ініціатив та їх залежність від харизми місцевих пастирів. Й, відповідно, це свідчить про відсутність належної координації зусиль між тогочасною духовною елітою УЦ.

Загалом, ці семінарії проіснували, ймовірно, до 1828 р., коли на їх місці було утворено Жировицьку семінарію, яка разом із заснованою в 1806 р. Полоцькою діяла до 1839 р. 22 квітня 1828 р. вийшов указ про відкриття при Жировицькому василіанському монастирі греко-уніатської духовної семінарії, в якій би навчалася лише уніатська молодь⁴³⁶.

Кожна з них утримувала у 30-х роках XIX ст. по 120 кліриків і 20 учнів в середніх школах. Литовську семінарію в Жировицях у 1830-х роках закінчило 45 кліриків з досліджуваних теренів⁴³⁷.

Рівень викладання в цих семінаріях був невисоким, оскільки самі вчительські кадри семінарії не мали достатньої наукової кваліфікації. За твердженням М. Радвана, серед її вихованців важко було обрати кандидатів для Головної семінарії у Вільно⁴³⁸. Серед парохів Луцької єпархії нами знайдено лише двох випускників Віленської головної семінарії – Василя Корифановича Оленича, настоятеля Жидичинської церкви, який у 1823–1827 рр. закінчив зі ступенем магістра богослов'я Головну Віленську семінарію⁴³⁹ та декана Луцького деканату Андрія Черв'яковського, який був студентом Головної Віленської семінарії та Віленського університету.

З кінця 20-х років XIX ст. ситуація в сфері духовної уніатської освіти погіршилася,

⁴³³ ДАЖО, ф. 420, оп. 1, спр. 48.

⁴³⁴ Толстой Д.А. Римский католицизм в России. – СПб, 1876. – С. 370.

⁴³⁵ Bobryk W. Duchowieństwo unickiej diecezji chełmskiej w XVIII wieku... – S. 68

⁴³⁶ Beawais D. Szkolnictwo poskie na ziemiach Litewsko-Ruskich. 1803–1832. Tom II. Szkoły podstawowe i srednie. – Rzym–Lublin, 1991. – S. 186.

⁴³⁷ ДАЖО, ф. 420, оп. 1, спр. 48.

⁴³⁸ Radwan M. Carat wobec kosciola greckokatolickiego w zaborze... – S. 147.

⁴³⁹ ДАЖО, ф. 420, оп. 1, спр. 48, арк. 68.

що було пов'язано з русифікацією духовних закладів. Так, на російські предмети (історія російської літератури, історія Росії) було виділено 10 год. щотижня, а для догматики та теології – 2 год. Канонічного права, гомілетики, які були обов'язковим елементом підготовки священства, взагалі не викладали. Таким чином, у першій третині XIX ст. духовні навчальні заклади УЦ почали виконувати вже не стільки функцію підготовки уніатських священницьких кадрів, скільки служити русифікаторським та уніфікаторським інтересам держави.

Ситуація значно ускладнилася після 1815 р., коли дітям уніатів дозволили вступати до православних духовних училищ. Височайшим указом від 19 грудня 1835 р., який міститься в документах консисторії, всі уніатські училища підпорядковувалися комісії духовних училищ, до складу якої призначили й уніатського митрополита Й. Булгака та єпископа Й. Семашка. Крім позитивного моменту отримання освіти, ці постанови ще більше зменшили вплив власне уніатських навчальних закладів. Священників, котрі не виявляли бажання віддавати своїх дітей до православних училищ, зобов'язали до цього. Так, у 1837 р. 7 уніатських священників Радомишльського повіту, через віддаленість уніатських духовних училищ, звернулися з проханням дозволити їхнім дітям навчатися в Радомишльському повітовому дворянському училищі. Їм відмовили і наказали віддати дітей до Київського духовного греко-російського училища⁴⁴⁰. Згодом, після приєднання Уніатської Церкви до Православної, учні колишнього уніатського сповідання були зобов'язані навчатися Закону Божого в православного священника. У 1839 р. за 41 учнем уніатського сповідання, які перебували в навчальних закладах, було наказано мати “бдительный надзор”⁴⁴¹. Вочевидь у таких умовах УЦ, яка й раніше мала небагато навчальних закладів, не могла дати необхідної освіти своєму духовенству, що позначилося як на його моральному, так і на інтелектуальному рівні.

Принагідно наголосимо, що на той час і освіта православного духовенства, навіть враховуючи підтримку держави, перебувала не на належному рівні. У Києві, який був головним осередком освіти православного духовенства для цілої Росії, у 1805 р. навчалось 1146 семінаристів, освітній рівень яких був невисоким⁴⁴². Найкращі позиції в розвитку духовної освіти Правобережжя займала Римо-Католицька Церква, яка на досліджуваних теренах мала три семінарії – в Луцьку, Житомирі та Олиці⁴⁴³.

Духовенство: середня та вища ланка шкільництва. Крім духовних семінарій, яких не вистачало для зростаючої кількості духовенства, освіту майбутні парохі могли отримати в середніх школах, які знаходилися на утриманні держави та монастирів.

Принагідно наголосимо, що початкову освіту сини священників досліджуваних теренів здобували вдома або в повітових школах. Середня ланка шкільництва репрезентує низку повітових училищ та гімназій, серед учнів яких були й уніати. Важко вказати точні дані про кількість учнів – уніатських священників цих закладів з тієї причини, що

⁴⁴⁰ ЦДІАК України, ф. 972, оп. 1, спр. 70, арк. 24.

⁴⁴¹ ЦДІАК України, ф. 707, оп. 270, спр. 13, арк. 39.

⁴⁴² Beauvois D. *Op. cit.* – S. 190.

⁴⁴³ Шостак І. *Освітня діяльність римо-католицького духовенства Луцько-Житомирської дієцезії у першій половині XIX століття // Наукові записки Національного університету “Острозька Академія”. – Історичні науки. Вип. 4. – Острог. – 2004. – С. 257.*

часто останні переходили з одного навчального закладу до іншого, нерідко їх освіта переривалася на нижчих класах (через брак коштів). Нами було знайдено список учителів шкіл за рапортами Едукаційної комісії за 1790–1792 рр. За цими даними, на досліджуваних теренах було 15 шкіл, з яких 4 на утриманні Василіанського чину, інші на державному. Це були школи в містах Кременець, Кам'янець, Луцьк, Олика, Вінниця, Житомир, Острог, Шаргород, Овруч, Канів, а також василіанські в Барі, Любарі, Умані, Володимирі-Волинському⁴⁴⁴. Загалом освітянські шляхи частини парафіяльного духовенства пролягали через житомирські, овруцькі, олицькі, домбровицькі (Домбровиця, нині Дубровиця – районний центр Рівненської області) та інші середні школи державного й монастирського підпорядкування⁴⁴⁵. Відмітимо, що серед монастирських шкіл популярністю користувалися школи піарів та василіан.

Наявна інформація дає нам можливість відтворити картину світських освітніх шляхів майбутніх парохів. Найбільшою популярністю серед духовенства Луцької єпархії користувалося Любешівське піарське училище (Любешів – нині райцентр Волинської області), в якому здобули освіту 60 осіб, Луцьке повітове – 21 особа, Володимирське повітове училище – 17 осіб (це для XVIII ст.) та Овруцьке народне училище – 15 осіб.

Наявні дані по Овруцькому повітовому училищі, знайдені нами в бібліотеці Чарторийських, ілюструють ситуацію шкільної освіти кінця XVIII – початку XIX ст. Школа користувалася значним авторитетом серед місцевої еліти, яка надавала кошти на її утримання, на закупівлю книг. Так, на 1804 р. Овруцький кагал дав школі 180 руб., на які було куплено книги⁴⁴⁶.

Принагідно наголосимо, що по Віленській окрузі, до якої входили і правобережні губернії, 50 із 75 шкіл перебували на утриманні монастирів. Важливо уточнити, що першість у монастирській освіті належала василіанам, школи яких складали 26% від усіх монастирських шкіл католицьких церков⁴⁴⁷. Принагідно наголосимо, що цьому сприяла і урядова політика, адже ще за указом Катерини II від 1795 р. функціонувати могли тільки ті василіанські монастирі, що займалися освітою юнацтва.

Загалом василіанські монастирі утримували 13 училищ для світського юнацтва і 12 монастирських новіціатів. На початку XIX ст. у Луцькій єпархії 7 монастирів мали світські училища: в Барі Подільської губернії, в Умані, Каневі і Лисянці Київської губернії, в Любарі, Володимирі та Овручі Волинської губернії. Крім того, Кременецький, Почаївський і Загорівський монастирі мали школи-новіціати, не кажучи вже про парафіяльні церковні училища, які були майже при всіх монастирях⁴⁴⁸. У цілому в цих школах, за даними початку XIX ст., навчалася в середньому по 200 учнів. Найбільша кількість учнів зосереджувалася в Барі – 897 чол.⁴⁴⁹ Всього, за даними 1822 р., у всіх василіанських школах Російської імперії навчалася 4384 учнів, з них на Правобережній

⁴⁴⁴ *Biblioteka Polskiej Akademii Umiejętności I Polskiej Akademii Nauk w Krakowie (dani B PAU–PAN), № 6357, k. 18–23.*

⁴⁴⁵ *Biblioteka Czartoryskich w Krakowie (dani BCzK), № 1839, k. 1–45.*

⁴⁴⁶ *BCzK, № 1943 IV, k. 69.*

⁴⁴⁷ *BCzK, № 1899, k. 11.*

⁴⁴⁸ *Тостой Д. Указ. соч. – С.58.*

⁴⁴⁹ *BCzK, № 1899, k. 7–9.*

Україні – приблизно 2134 особи (див. Додаток Г).

Хоча у василіанських школах переважно навчалися представники польської шляхти римо-католицького віросповідання, джерела відмічають і присутність у них майбутніх уніатських парохів. Кілька осіб здобували освіту у василіанських училищах в монастирях Гощі, Тригір'я, Канева, Почаєва, Любара, Бара, а також в училищах Верхівського, Білостоцького та Мелецького монастирів. На початку XIX ст. декілька майбутніх уніатських священників навчалися й у престижному на той час Кременецькому ліцеї⁴⁵⁰.

Подеколи освітянські шляхи уніатських парохів проходили й у школах при римо-католицьких монастирях. Окрім згаданого нами Любешівського піарського училища, на початку XIX ст. парохі Луцької єпархії вчилися в піарських школах Домбровиці (Дубровиці) – 3, Межиріччя (францисканський монастир на Рівненщині) – 8 осіб. А наприкінці XVIII ст. майбутні парохі здобували освіту в єзуїтських (2) та тринітарських (1) школах Луцька й Вітебська.

Загалом із 236 парохів Луцької єпархії, списки яких нам відомі, освітою було охоплено 198 осіб. Інтерес привертає факт, що лише 38 священників мали тільки домашню освіту! Це протирічить усталеному погляду на уніатське духовенство як на неосвічене, що репрезентувало «хлопську віру». Тобто якщо на початку та в середині XVIII ст. освіта уніатського духовенства переважно обмежувалася домашнім навчанням, то дані другої половини XVIII – початку XIX ст. свідчать про позитивні зміни в цій сфері. Разом з тим відмітимо, що оскільки уніатські священники здебільшого були духовного походження, то відповідно мали можливість з молодих років приготуватися до виконання церковного служіння від свого батька. У тогочасному становищі в системі освіти це мало певне значення. Принагідно відмітимо, що більшість учнів-уніатів були випускниками лише початкових класів й рідко кому вистачало коштів для отримання повної освіти. Тому часто в формулярних списках час навчання учнів у повітових школах коливався від 2 до 7 років. Й рідко зустрічається запис із констатацією, що той чи інший священник закінчив повний курс наук⁴⁵¹. Утім, якщо дозволяв матеріальний статус, то значна частина парафіяльного духовенства Волинської губернії відправляла своїх дітей на навчання, свідченням чого є той факт, що, за даними 1839 р., із 72 священників Ковельського повіту в 27 діти навчалися в духовних закладах⁴⁵².

Безперечно, що для певної частини парафіяльного духовенства освіта обмежувалася навчанням пастирських практик та літургії в домашніх умовах від батька чи тестя. Відмітимо, що ситуація з освітою безмісного духовенства була ще складнішою. Так, в листі Київського декана Д. Лашевського єпископу Я. Мартусевичу від 1830 р. міститься прохання надати безкоштовну освіту дітям безмісних священників, оскільки “во многих местах Киевской губернии находится священства, не имеющих даже дневного пропитания”⁴⁵³, а тому вони не можуть дати освіту своїм дітям. Я. Мартусевич наказав залишити місця для кількох дітей священників в Полоцькій семінарії, створеній в 1806 р. на базі Полоцького Софійського василіанського монастиря, “для производства на

⁴⁵⁰ ДАЖО, ф. 420, оп. 1, спр. 48, арк. 73, 79.

⁴⁵¹ ДАЖО, ф. 420, оп. 1, спр. 48, арк. 17–18.

⁴⁵² ЦДІАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 3, арк. 244–250.

⁴⁵³ ЦДІАК України, ф. 972, оп. 1, спр. 49, арк. 19.

фундушевом содержанию наук⁴⁵⁴. Незважаючи на таке сприяння з боку вищого духовенства, цю пропозицію прийняв лише декан Д. Лашевський, інші священники відмовилися з причини віддаленості школи. Зазначимо, що навіть тут існували перешкоди для бідних священників, оскільки на фундушеве утримання брали лише тих дітей, які пройшли початкову науку в світських чи інших училищах і могли відразу вступати до семінарії.

Майже не представлена серед уніатського духовенства вища ланка освіти, – навчання в університетах та академіях було рідкісним явищем. Серед 236 осіб духовенства за даними 1835–1836 рр. лише шестеро (2,5%) могли похвалитися вищою освітою Це, зокрема, згадуваний нами випускник Папського Віленського алюмініату Федір Варсаба⁴⁵⁵; декан Ратненського деканату Максиміліан Дмоховський навчався в Львівському університеті; декан Луцького деканату Андрій Черв'яковський був студентом Головної Віленської семінарії та Віленського університету. Іоаким Малицький, священник с. Лопавше, навчався протягом 1800–1807 рр. у Львівській академії. Випускником Віленської Головної семінарії зі ступенем магістра богослов'я був Василь Оленич, настоятель Жидичинської церкви. Логічно, що наявність вищої освіти в священника створювала можливості для кар'єрного росту. Так, привертають увагу освітні шляхи та кар'єрне зростання сина священника Й. Шанковського, студента Львівської академії, де він протягом 1807–1811 р. вивчав богослов'я, герменевтику, філософію, Св. Писання. З 1815 по 1819 рр. був вікарним священником Боремельської церкви, а також вчителем парафіяльної школи в м. Несвіж. У 1819 р. обіймав посаду настоятеля Олицької церкви, з 1816 р. виконував функції захисника церковних прав консисторії у справах розлучень, з 1831 р. – член адміністративної Жидичинської комісії⁴⁵⁶. На жаль, вища освіта була рідкістю для світського уніатського духовенства.

Кілька слів варто сказати про василіанську освіту, яка, як відомо, саме в кінці XVIII – на початку XIX ст. досягла найбільшого розвитку. Як вже відмічалось, на початку XIX ст. василіанська освіта на Правобережній Україні охопила приблизно 2134 осіб і займала найвищі позиції в освіті Російської імперії.

За викладацьким складом василіанські школи також мали пріоритети – на 1804 р. із загальної кількості викладачів Віленського округу, що становила 254 особи, кількість викладачів-василіан складала 74 особи – більше ніж у всіх інших монастирських орденах⁴⁵⁷. На жаль, подати загальну кількість учнів василіанських шкіл досить складно, оскільки вона часто змінювалася.

Не маючи на меті досліджувати василіанську освіту, яка неабияк популярна серед дослідників і не є предметом нашого дослідження, відзначимо лише, що василіанські школи на початку XIX ст. були центром освіти для дворянських родів Правобережжя. Втім василіанська освіта далеко не завжди була доступною дітям парафіяльного духовенства. Перш за все, це обумовлювалося тим, що на початку XIX ст. василіанські школи готували переважно не церковні, а світські кадри. Саме в цей період були створені найсприятливіші умови для розвитку освіти в польському політичному дусі,

⁴⁵⁴ ЦДІАК України, ф. 972, оп. 1, спр. 49, арк. 20.

⁴⁵⁵ ДАЖО, ф. 420, оп. 1, спр. 48, арк. 69.

⁴⁵⁶ ДАЖО, ф. 420, оп. 1, спр. 48, арк. 4, 50, 76, 93.

⁴⁵⁷ Beauvois D. *Op. cit.* – S. 214.

чим і скористалися василіани, які отримували значні пожертви від польської шляхти. У стінах василіанських шкіл навчалися переважно діти шляхти і магнатів, які виховувалися в душі суспільних ідеалів Речі Посполитої, про що свідчить повстання 1830–1831 рр., учасниками якого були їх вихованці⁴⁵⁸. З Уманської школи, цього бастиону католицизму, вийшли видатні представники польської науки та літератури: поети Б. Залеський, М. Грабовський, історик В. Креховецький, етнограф Г. Духінський та ін.⁴⁵⁹ На думку більшості науковців, василіанські школи сприяли колонізації населення⁴⁶⁰. Власне завдяки педагогічній діяльності василіанський чин зумів не тільки зберегти свої позиції, а й значно посилитися на початку XIX ст. Польська еліта сприймала підтримку, яку постійно надавала Василіанському чину, як захист польськості. Натомість, слід зауважити, що, попри сильні пропольські впливи, саме за мурами таких василіанських навчальних закладів, на думку дослідника І. Кривошеї, формувалася і міцніла уніатська духовна ідея єдності всіх християн⁴⁶¹.

Без сумніву, світський клір, не маючи такої фінансової підтримки, як василіани, не спромігся на утримання шкіл такого гатунку. Основна причина цього полягала в різниці матеріального становища білого та чорного духовенства. Для прикладу зазначимо, що в руках білого кліру Полоцької єпархії зосереджувалося 8 743 руб, а у василіан цієї єпархії – 119 053. Така пропорція була характерна і для інших уніатських єпархій⁴⁶².

Логічно, що рівень освіти духовенства перебував у залежності й від поточної ситуації в системі освіти в державі, яка на початку XIX ст. була не в найкращому стані. Оскільки розгляд даного питання не входить до завдань нашого дослідження, відзначимо лише загальну картину рівня освіти в Російській імперії, яку подає нам сучасна наукова література. На 1824 р. у шести навчальних округах імперії навчалось 68 672 тис. учнів. Для порівняння зазначимо, що в Королівстві Польському станом на 1822 р. налічувалося 37 623 тис. учнів⁴⁶³. У Правобережній Україні, за даними 1822 р., на 6 млн. населення кількість учнів була мінімальною і становила 13 022 тис.⁴⁶⁴

Таким чином, протягом досліджуваного періоду духовна освіта парохів була предметом зацікавлення уніатської ієрархії, позаяк зумовлювалася передусім потребою підготовки кадрів для місіонерської та проповідницької діяльності Церкви.

Проте освіта уніатського парафіяльного духовенства переважно мала персоналіфікований характер та залежала від доброї волі прогресивних представників, перш за все, уніатської ієрархії, яка проявляла турботу про своїх пастирів особливо наприкінці XVIII ст., а також польських магнатів, які сприймали це як свій ктиторський обов'язок. Якщо в першій половині XVIII ст. освіта парохів переважно обмежувалася домашнім навчанням, що було традиційно для представників Східної Церкви, то вже період другої половини XVIII

⁴⁵⁸ Кривошея І.І., Кривошея В.В., Близнюк І.І. Указ. праця. – С. 25.

⁴⁵⁹ Кривошея І.І., Кривошея В.В., Близнюк І.І. Указ. праця. – С. 20.

⁴⁶⁰ Beauvois D. Op. cit. – S. 194, *Nabywaniec S. Archidiecezja Kijowska w okresie rządów arcybiskupa metropolity Felicjana Filipa Wołodkowicza 1762–1778.* – Rzeszów, 1998. – S. 496.

⁴⁶¹ Кривошея І.І., Кривошея В.В., Близнюк І.І. Указ. праця. – С. 25.

⁴⁶² Beauvois D. Op. cit. – S. 178.

⁴⁶³ Beauvois D. *Szkołnictwo na ziemiach Litewsko-Ruskich. 1803–1832.* – T.2. – *Szkoły podstawowe i średnie.* – Lublin, 1991. – S. 253.

⁴⁶⁴ Beauvois D. Op. cit. – S. 259.

– початку XIX ст. під впливом ідей Просвітництва та спроб реформ УЦ репрезентує якісні зміни в даній сфері. Більшість парафіяльного духовенства напередодні ліквідації Церкви була охоплена освітою в середній ланці шкільництва, а відтак це суперечить усталеному погляду на уніатських парохів як на неосвічених представників «хлопської віри». Принагідно відмітимо, що за своїм соціальним станом уніатське парафіяльне духовенство здебільшого репрезентувало духовний стан, локалізований на теренах Волині, Київщини та Поділля. Втім духовний стан не був замкнений, й відповідно до нього потрапляли й представники інших соціальних груп: міщан, шляхти й інколи селян.

Наголосимо, що підтримка, яку мала освітня сфера від деяких представників унійної еліти та польських магнатів, не могла кардинально змінити ситуацію, тим більше виходячи з посилення зовнішньої загрози. Відтак, освіта уніатського духовенства стала державною справою лише у 30-х роках XIX ст., проте це було підпорядковано політичним цілям – русифікації освіти задля проведення швидкого процесу приєднання Церкви до православ'я.

3.3. Інтелектуальне життя Церкви: аналіз монастирських книгозбірень

Розглядаючи інтелектуальне життя УЦ XVIII – початку XIX ст., не можна оминати увагою таку сферу функціонування Церкви, як монастирські бібліотеки, що були головним джерелом для формування її інтелектуальної культури. Адже, як відзначає Отле, «книги створюють в сукупності матеріалізовану пам'ять людства»⁴⁶⁵.

Уже на середину XVII ст. друкована книжка стала істотним чинником розвитку української культури. Її тематика відображала стан церковного життя, освіти, науки, мистецтва, суспільно-політичної думки, і в усіх цих ланках вплив друкованих видань дедалі зростав.

Зазвичай, світське духовенство не було ознайомлене з колом книг, обов'язкових для освіти чорного духовенства. До незмінного кола читання книг парафіяльного духовенства передовсім входили церковно-богослужбові книги та катехізиси для навчання вірних. Натомість, можемо зробити припущення, що позаяк освітні шляхи значної частини парафіяльного духовенства проходили через духовні семінарії (які перебували в підпорядкуванні василіан) та василіанські училища, то, відповідно, майбутні парохі мали можливість ознайомитися і з їх бібліотеками. На жаль, на сьогодні ми не володіємо інформацією про склад бібліотек духовних семінарій. Відтак джерела зберігають багато інформації про книгозбірні при василіанських монастирях. Попри те, що аналіз діяльності Василіанського чину не входить до предмету нашого дослідження, вважаємо за потрібне приділити увагу висвітленню цього питання, позаяк навчальні заклади світського духовенства перебували в тій чи іншій залежності від василіан, а вчительський склад репрезентували члени ЧСВВ. Відтак, дослідження аналізу книгозбірень є важливою складовою духовно-інтелектуального життя Церкви загалом та її пастирів зокрема.

⁴⁶⁵ Отле П. Библиотека, библиография, документация: Избранные труды пионера информатики. – М., 2004. – С. 35.

Як відомо, василіанські монастирі, які об'єднували в собі східну й західну християнські традиції, найбільшого свого розвитку досягли саме у XVIII ст., а відтак значного розвою досягла й книжкова культура Церкви. Власне кількісний та якісний склад їх бібліотек, як правило, є свідченням духовного та інтелектуального рівня ченців. Крім того, книга і бібліотека в цілому є відображенням інтелектуально-духовного рівня суспільства, оскільки через проповідь та місіонерство ченців духовні та інтелектуальні цінності, які формувалися в межах монастиря, неодмінно поширювалися й закріплювалися в середовищі довколишнього соціуму. Тому питання кількісного та якісного змісту василіанських книгозбірень Правобережної України (терени Волині, Поділля, Київщини) є надзвичайно актуальними на сучасному етапі дослідження «життя» книги та її впливу на духовну формацію суспільства. Без розгляду даного питання висвітлення історії УЦ не буде повним.

Роль бібліотек як визначального чинника та головного джерела формування інтелектуальної культури Церкви особливо посилюється в добу Просвітництва. Адже книга і бібліотека були основою розумової праці, яка так возвеличувалася в цю епоху.

Для всіх католицьких орденів духовна освіта, яка, передусім, передбачала читання книг, була на першому місці. Відмітимо, що читання книг у східній традиції прирівнювалося до богоугодних справ, наприклад до роздавання милостині. Це стосувалося й Василіанського чину, який поєднував східну духовність та західну структуру. Місійна й викладацька діяльність, якою активно займався ЧСВВ у XVIII ст., вимагала належного інтелектуального інструментарію. Тому й не дивно, що у всіх візитаціях окремим пунктом завжди виступала власне наявність, а відповідно й кількісний та якісний склад книгозбірень. Серед наказів Василіанського чину щодо ведення монастирем книг наголошувалося й на веденні книги описів бібліотеки⁴⁶⁶.

Таким чином, нашим дослідницьким завданням є з'ясування книжкового репертуару книгозбірень та його специфіки, що стає можливим за допомогою реконструкції збережених рукописних каталогів книг.

З проаналізованих нами 33 інвентарів 20 василіанських монастирів на теренах Правобережної України у другій половині XVIII – на початку XIX ст. у всіх відмічена наявність бібліотек. Питання в тому, які це були бібліотеки, їх якісні та кількісні показники. Зрозуміло, що спостерігалася значна відмінність між монастирями – осередками викладацької та видавничої діяльності – й звичайними провінційними обителями.

Розміщення книгозбірень напряму залежало від матеріального становища обителі. Приділимо увагу бібліотекам монастирів, які займалися педагогічною діяльністю. Так, бібліотека одного з найбільших монастирів на Правобережжі – Почаївського, за даними візитатора, на 1799 р. через ремонтні роботи не мала окремого приміщення. Тому бібліотека та архів розміщувалися у двох келіях⁴⁶⁷. За даними М. Підлипчак-Масрович, бібліотечний зал Почаївського монастиря знаходився в церкві на хорах, а найцінніші книги зберігалися в головній бібліотеці монастиря. Крім того, монастир як видавничий центр мав ще будівлі книжкового складу та інтролігаторної⁴⁶⁸. Більш детальну інформацію про приміщення бібліотеки знайдено нами у візитному описі Овруцького монастиря

⁴⁶⁶ Центральний державний історичний архів України, м. Львів (далі ЦДАЛ), ф. 684, оп. 1, спр. 3268, арк. 1–2.

⁴⁶⁷ ІР НБУВ, ф. 231, № 152, арк. 308.

⁴⁶⁸ *Pidlypczak-Majerowicz M. Bazylianie w Koronie i na Litwie: szkoły i książki w działalności zakonu. – Warszawa, 1986. – S. 151.*

за 1822 р. Так, Овруцька бібліотека була в окремому приміщенні на другому поверсі монастиря. Кімната мала два вікна, дерев'яну підлогу та муроване склепіння. У цій кімнаті при стінах стояли великі дерев'яні шафи, де зберігалися книги та інструменти. Свідченням того, що бібліотека ретельно охоронялася, є відмічені в описанні двері на залізних гаках та з французьким замком⁴⁶⁹.

Таким чином, у більшості досліджуваних монастирів бібліотеки містилися в окремій келії, у шафі під замком⁴⁷⁰. Інколи, якщо бібліотека була невеликою, а приміщень бракувало, – у шафі в настоятеля монастиря, як це було у Пугинському монастирі на 1823 р.⁴⁷¹ Ще менші книгозбірні містилися в скрині за хором, там, де, зазвичай, зберігалися й церковнослужбові книги.

Безпосередню опіку над бібліотеками здійснювали бібліотекарі, проте джерела зберігають мало відомостей про цих осіб. Слушність має М. Підлипчак-Маєрович, яка припускає, що через незначну кількість чернечої братії у василіанських монастирях посада бібліотекаря поєднувалася з іншими функціями ченця⁴⁷². Нами знайдено лише дані про архівіста. Візитатор Овруцького монастиря відмічає, що архів монастиря перебуває в гарному стані, забезпечений від вогню, а для його утримання найнятий світський працівник⁴⁷³. Загалом бібліотекар був зобов'язаний слідкувати за станом збереженості книг. У Почаївському монастирі передбачалися видатки на утримання інтролігатора поза монастирем. Відмічено, що на опрацювання книг давали гроші недільному проповіднику, який, можливо, й виконував за сумісництвом обов'язки бібліотекаря в Почаївському монастирі на 1774 р.⁴⁷⁴

Проте не кожен монастир мав на це достатньо грошей, тому й не дивно, що часто в інвентарях візитатори відмічали книги неоправлені, розбиті, без титульних аркушів.

На відміну від римо-католицьких монастирів, в яких практика функціонування бібліотек мала значні традиції, василіанські бібліотеки, особливо тих монастирів, що не були серед перших у навчальному процесі, зберігали традиції православних монастирів, які, як відомо, значно менше уваги приділяли викладацькій діяльності. Відповідно це відбивалося й на кількісних показниках їх книгозбірень. Хоча наголосимо, що читання книг мало глибокі традиції як в західному, так і в східному чернецтві. Правила Св. Пахомія і Св. Василя Великого наголошують, що заняття науками, читання і повторювання книг Св. Письма є основою чернечої медитації⁴⁷⁵.

Проте в будь-якому випадку Василіанський чин опікувався бібліотеками, й видатки на купівлю книг були обов'язковими. На жаль, нам не вдалося знайти монастирські книги, де зазначалася кількість і ціна придбаних книг. Поодинокі відомості є в книзі «Реєстр поточних видатків Почаївського монастиря» за 1772–1789 рр. Так, станом на січень 1775 р. міститься запис про 900 злотих, які заплачено секретарю провінції за

⁴⁶⁹ ДАЖО, ф. 90, оп. 2, спр. 9, арк. 21.

⁴⁷⁰ ІР НБУВ, ф. 231, № 152, арк. 568 зв.

⁴⁷¹ ІР НБУВ, ф. 231, № 152, арк. 522 а.

⁴⁷² *Pidlypczak-Majerowicz M. Bazylianie w Koronie I na Litwie...* – S. 147.

⁴⁷³ ДАЖО, ф. 90, оп. 2, спр. 9, арк. 43 зв.

⁴⁷⁴ ЦДАЛ, ф. 684, оп. 1 спр. 3271.

⁴⁷⁵ *Pidlypczak-Majerowicz M. Biblioteki i bibliotekoznawstwo zakonne na wschodnich ziemiach Rzeczypospolitej w XVII–XVIII wieku.* – Wrocław, 1996. – S. 25.

наказом суперіора за римо-католицькі книги до бібліотеки⁴⁷⁶. Це є свідченням не лише зацікавленості вищого духовенства в придбанні книг, а й готовності заплатити за них досить значні суми.

Загалом основою василіанських бібліотек безперечно слугували давні книгозбірні монастиря з його православного минулого. Адже переважна більшість василіанських монастирів фундувалася як православні обителі. Тому особливістю кожної бібліотеки, відміченою в інвентарях, є, крім латино-польських книг, обов'язковий блок – «бібліотека руських книг»⁴⁷⁷. З часом цей блок книг, який спочатку був основним, поступово зменшувався на противагу блоку латино-польських книг, що навпаки зростав (див. Таблиця 1). Тому в книгозбірнях василіанських монастирів рідко можна знайти давні латино-польські видання (переважали друки XVIII ст.), проте кириличні стародруки та рукописи можуть і здивувати дослідника.

Як поповнювалися бібліотеки? Як і в інших чернечих згромадженнях у василіан існувало кілька шляхів поповнення: придбання, подарунки, заповіти, обміни.

Існувало запрограмоване монастирською владою придбання книг. Василіанський чин мав зазвичай визначену квоту на купівлю книг, тому ці книги не були дорогі й мали вони переважно утилітарний характер. Цілком зрозуміло, що монастирі, в яких були новіціат та світські школи, значно більше видавали грошей на придбання книг. Так, станом на 1786 р. за Сеймову конституцію, три книги «Голос релігії», які були куплені в Дубно, Почаївський монастир заплатив 98 злотих 15 грошей⁴⁷⁸. У зазначеній вище книзі видатків Почаївського монастиря під 1785 р. відмічено закупівлю 5-ти книг: однієї – з теології, другої – з життя Папи Климента XIV, три інші мають прикладний характер (лікарський порадник, кухарська книга)⁴⁷⁹. Купувалися монастирями й газети (зокрема з Варшави). Загалом протягом 1772–1789 рр. Почаївським монастирем було придбано книг на суму 1464 злотих.

Позаяк Почаївська друкарня була основним постачальником книг у другій половині XVIII ст., – друки з її видавництва, безперечно, розповсюджувалися централізовано по всіх монастирях Руської провінції. Відповідно сама Почаївська бібліотека поповнювалася обов'язковим примірником з видавництва. Проте це не було основним засобом поповнення монастирських книгозбірень.

Частіше книги купували приватні особи та згодом дарували монастирю, або ченці купували книги для своїх потреб. Так, у 1788 р. у книзі витрат Почаївського монастиря міститься згадка, що було заплачено 21 злотий за транспортування книг з Відня.

Частина книг потрапляла до книгозбірень від ченців, які здобували освіту за кордоном. Саме ці студенти найчастіше привозили куповані ними латинські книги за кордоном для власного користування, а потім або дарували монастирю, або після їхньої смерті книги переходили до монастирських бібліотек. (Згідно з чернечими правилами всі речі ченця, а відповідно й його книги переходили після смерті до монастиря). Так, в інвентарній книзі Любарського монастиря ми знаходимо багато інформації про такі подарунки. У 1777 р.

⁴⁷⁶ ЦДАЛ, ф. 684, оп. 1 спр. 3271, арк. 27 зв.

⁴⁷⁷ ІР НБУВ, ф. 1, № 5442, арк. 32.

⁴⁷⁸ ЦДАЛ, ф. 684, оп. 1, спр. 3271, арк. 176 зв.

⁴⁷⁹ ЦДАЛ, ф. 684, оп. 1, спр. 3271, арк. 170 зв.

до монастиря прибули книги після смерті кс. Юстина Любича – всього 25 найменувань, примірників – 35 (теологія, мови, панегірики, філософія тощо)⁴⁸⁰. У 1793 р. книжкова спадщина ченця Страклівського монастиря Антонія Перефіновича на 11 книг збільшила монастирську книгозбірню. Принагідно відмітимо, що, окрім необхідних кожному ченцю богослужбових книг, Антоній Перефінович мав у своїй домашній бібліотеці праці Томи Аквінського⁴⁸¹.

Дарували книги Любарському монастирю кс. Климент Веселовський (підручники з геометрії та ботаніки), кс. Шашкевич (4 книги з теології та проповіді, книги з історії Церкви французькою мовою тощо). Показово, що Шашкевич дарував книги монастирю за умови їх вільного позичання. Загалом він подарував монастирю 12 книг та 52 томи. Відмітимо, що монастирю дарували не лише друковані, а й рукописні книги з різноманітної тематики.

Загалом подарунки монастирю відрізнялися широким літературним розмаїттям, тут представлені книги теологічні, філософські трактати тощо. Якщо теологічна література, проповіді були необхідним атрибутом духовної освіти ченця та майбутнього пароха, то книга з малярства, подарована абатом (ігуменом) Овруцького монастиря Охоцьким, є свідченням його власних інтересів. Таким чином, подарунки ченців є головною характеристикою духовно-інтелектуального рівня василіанського чернецтва.

Книги проповідей потрапляли до книгозбірень і від самих авторів – так звана «*bazyliana*»⁴⁸². Василіанські бібліотеки налічували багато примірників проповідей представників свого Ордену. У всіх інвентарях містяться праці Іпатія Потія, Порфирія Скарбика Важинського. У візиті Пугинського монастиря за 1823 р. нотуються праці Гродненського абата Ігнатія Кульчинського та отців-василіан Сашуровського, Ставінського та ін.⁴⁸³

Аналіз власницьких записів монастирських книг дає нам змогу стверджувати, що книги часто переходили від одного монастиря до іншого. Так, рукописні книги Любарського монастиря, частина яких зберігається нині в Інституті рукопису НБУВ, крім запису про приналежність Любарському монастирю, мають власницькі записи про приналежність Володимирському та Львівському монастирям⁴⁸⁴. Ймовірно, книги, а це переважно підручники з теології, мандрували по різних монастирях разом зі своїми власниками – василіанами, які, за рішенням властей Ордену нерідко їздили на викладацькі студії до інших монастирів.

В інвентарях відмічалася наявність дублетів книг, які найчастіше вимінювалися в інших монастирях на необхідні книги. Це була загальноновживана практика того часу, відмічена в правилах і зорієнтована на читача. Це є ще одним свідченням того, що книги не лише зберігалися в бібліотеках, а й перебували в активному користуванні читачів.

Нерідко книги позичалися ченцями з інших монастирів і відтак не завжди поверталися назад. Інвентарі містять проти тієї чи іншої книги запис про те, хто її позичив.

⁴⁸⁰ IP НБУВ, ф. I, № 5442, арк. 35.

⁴⁸¹ IP НБУВ, ф. 231, № 152, арк. 395 зв.

⁴⁸² Pidyrczak-Majerowycz M. *Bazylianie w Koronie i na Litwie...* – S. 155.

⁴⁸³ IP НБУВ, ф. 231, № 152, арк. 522 а–523.

⁴⁸⁴ IP НБУВ, ф. I, № 4440, 4547, 4554.

Вказувалася особа (переважно чернець) і обитель, якщо він був представником іншої обителі. Таким чином, часто книга мандрувала з одного монастиря до іншого, хоча це й заборонялося правилами.

У досліджуваний період ведення монастирських шкіл було однією із основних видів діяльності монастирів (і запорукою виживання в Російській імперії). Це не тільки відбивалося на кількісному зростанні монастирських бібліотек, але й сприяло обміну книг між монастирями, які мали школи. Крім того, монастирські книги позичалися й Кременецьким ліцеєм. Принагідно наголосимо, що, за даними візитації 1823 р., частина книг з Дубенського монастиря св. Спаса була взята до Кременця для навчання світської молоді⁴⁸⁵ (як відомо, саме книги з Кременецького ліцею потрапили згодом до Університету св. Володимира, а відтак стали основою колекцій Національної бібліотеки України).

Ще одним джерелом поповнення бібліотек були пожертви світських осіб. Це було звичною справою, фундатори часто записували та дарували монастиреві книги. Дари стали причиною того, що монастирські каталоги, які відрізнялися релігійним характером, набували також і світських рис. Саме тут траплялися цінні примірники книг. Переважно це були книги світського змісту, часто праці самих жертводавців.

Аналіз джерел не дає нам можливості відслідкувати процентне збільшення книг по роках. Лише в книзі інвентарів Мелецького монастиря було знайдено цікаві дані щодо поповнення книгозбірні. Так, в монастирі на 1766 р. занотовано 187 книг, а на 1775 р. – вже 231 книга. Отже, менше ніж за 10 років бібліотека монастиря поповнилася 45 книгами⁴⁸⁶.

Хронологічні межі досліджуваних інвентарів охоплюють другу половину XVIII – початок XIX ст., що дає можливість простежити зміни, які відбувалися не лише в складі книгозбірень, а й в їх зовнішньому описуванні. Інвентарі, які датуються другою половиною XVIII ст., подають спрощене описання книг. Книги поділені за групами: книги руські, книги латино-польські, де, переважно без урахування року та місця видання, подаються книги в довільному порядку. Крім мовного поділу, бібліотекарі застосовували поділ на формати. Тобто систематизація книг здійснювалася за формальною ознакою їх формату, що було типовим для третини описів католицьких монастирських бібліотек початку XVII ст.⁴⁸⁷ і викликано відповідним розміщенням книг у бібліотеці.

Книги стояли в шафах, поділені за форматом: in folio, in 4°, in 8° тощо. Показово, що такий запис книг був характерний і для бібліотек православних монастирів XVIII ст.⁴⁸⁸ Змістове навантаження книг не враховувалося. Єдине, що відмічав бібліотекар, та й то не завжди, це наявність книг друкованих і рукописних. Інколи бібліотекар вказував видавництво – це стосувалося книг руською мовою (переважали видавництва: острозькі, почаївські та унівські).

Таким чином, усі каталоги оминають такі дані, як місце і час друку, не завжди подають

⁴⁸⁵ IP НБУВ, ф. 231, № 152, арк. 559.

⁴⁸⁶ IP НБУВ, ф. 303, № 107, арк. 23–25.

⁴⁸⁷ Zawadzka K. *Biblioteki klasztorne Dominikanów na Śląsku (1239–1810)*. – Wrocław, 1999. – S. 95.

⁴⁸⁸ Прокоп'юк О. *Бібліотека монастиря Св. Софії як вияв духовно-інтелектуальних потреб і можливостей монастирської братії // Просемінарії. Медієвістика. Історія Церкви, науки і культури*. – К., 2003. – Вип. 5. – С. 151.

одночасно автора і назву та не нумерують позицій, через що виникають труднощі під час їх ідентифікації. Натомість, каталогізатори досить детально зупиняються на таких ознаках, як фізичний стан книг, їх формат чи ступінь збереженості, розрізняють рукописи та друки.

Дещо пізніше в інвентарях з'являються поділи на групи. Так, у інвентарі Любарського монастиря за 1774 р. існує подібний поділ книг на руські та на „Бібліотеку книг різних”, де містяться польські, латинські та інші іноземні видання (німецькі, італійські, французькі). А вже станом на 1782 р. опис цієї ж бібліотеки укладений з урахуванням груп наук, проте, як і раніше, без зазначення року та місця видання⁴⁸⁹. Згадувані особливості дають нам можливість відтворити історію каталогізації монастирської бібліотеки, що поступово ускладнювалася. Безперечно, до цих змін мали відношення, перш за все, приписи властей Василіанського чину. Так, у 1777 р. відбулася Рада провінціалів Ордену, яка зосередила особливу увагу на бібліотеках та архівах і рекомендувала вести детальний каталог бібліотечних книг⁴⁹⁰.

Варто зауважити, що в інвентарях, поділених за відділами наук, руські книги вже не виділяються окремо, а є складовою латино-польських інвентарів.

Проте й ці поділи на групи були далекі від досконалості, зокрема й надалі місце та рік видання є рідкісним явищем в інвентарях. Позаяк інвентарі часто були в загальних описах монастиря, автор нерідко просто нотував загальну кількість книг згідно з відділами наук. Натомість зустрічаються й більш повні інвентарі, де книги подаються вже не тільки за відділами наук, але й мають назву, автора, рік та місце видання. Втім ці поодинокі випадки для досліджуваних василіанських інвентарів, які стають більш характерними для початку ХІХ ст. Також нами був знайдений один каталог (Володимирського монастиря), укладений за алфавітом, що також датується початком ХІХ ст.⁴⁹¹

Як вже відмічалось, в інвентарях василіанських монастирів нотувалися не лише друки, а й рукописи. На середину ХVІІІ ст. рукописні книги становили значний відсоток у монастирських бібліотеках. Це стосувалося як книг руською, так й іноземними мовами. Проте, переважали таки руські рукописні книги. Так, інвентар Дубенського монастиря за 1750 р. свідчить про наявність руських рукописних книг – 32, друківаних – 13. Майже всі книги польською мовою – друківані⁴⁹². Лише кілька книг не мають вказівок щодо мови. Серед книг Мелецького монастиря на 1766 р. руських книг було 33, з них – 30 рукописних. А серед іноземних книг переважали друки (лише 5 рукописних книг зі 161 книги)⁴⁹³.

Зрозуміло, що руські рукописні книги є найдавнішою і найціннішою частиною монастирської книгозбірні, позаяк польсько-латинські рукописи здебільшого репрезентовані книгами пізнішого походження (другої половини ХVІІ – ХVІІІ ст.).

Варто наголосити, що найбільше серед цих книг було підручників. Так, у книгозбірні Мелецького монастиря переважають підручники з філософії (латиною), – цю дисципліну в

⁴⁸⁹ *ІР НБУВ, ф. І, № 5442, арк. 32, 36–38.*

⁴⁹⁰ *Pidlypczak-Majerowicz M. Bazylianie w Koronie I na Litwie.... – S. 151.*

⁴⁹¹ *ІР НБУВ, ф. І, № 4709.*

⁴⁹² *Там само, ф. 231, № 152, арк. 8–9.*

⁴⁹³ *Там само, ф. 303, № 107.*

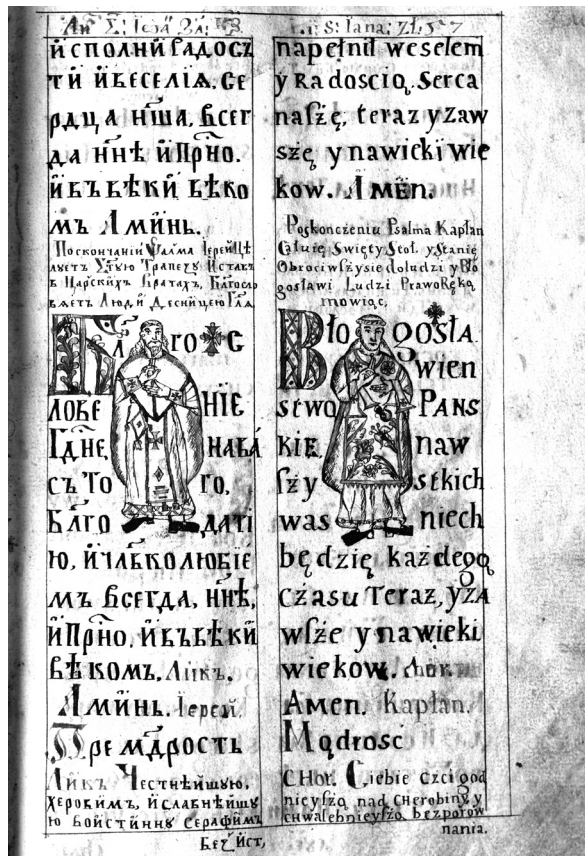
Києво-Могилянській колегії викладали професори Йосиф Кононович Горбацький (1639, 1640 рр.) та Інокентій Гізель (1645, 1646, 1647 рр.). Вони є найдавнішими підручниками з філософії у Київській колегії. Інші латино-польські рукописи стосуються внутрішньої історії УЦ. Так, серед рукописів Мелецького монастиря в Інституті рукопису НБУВ зберігається 17 книг польсько-латинських, більшість яких є підручниками, і 11 руських – духовного змісту⁴⁹⁴.

Згідно з каталогом М. Петрова, укладеним ним у 1891 р., з рукописних книг Мелецького монастиря в Інституті рукопису НБУВ збереглося лише 32. Із зазначеного інвентаря до нас дійшло 13 рукописів (3 латино-польських і 10 руських). Це «Наука Єфрема Сирина», «Бесіди Св. Іоана Златоустого».

Загалом мелецькі слов'янські рукописи є більш давніми – XVI – початку XVII ст. – і мають паралелі з подібними рукописами в північно-руських рукописних збірках. На думку М. Петрова⁴⁹⁵, в них, на відміну від північних рукописів, не переважають псевдоніми і вказуються справжні імена авторів творів. По-друге, мелецькі рукописи, як й інші рукописи василіанських монастирів, виходячи із часу і місця створення, є предметами місцевої літератури і особливо цікаві своєю полемікою з латинянами (маються на увазі твори полемічного характеру, поширені на той час на теренах Речі Посполитої).

Слід наголосити, що перевага друків у монастирських книгозбірках стає особливо помітною у XVIII ст. й завдячує цим реформі В. Рутського, який, реорганізувавши Орден василіан, відкрив йому дорогу до друкованих книг польською та латиною, в пізніші роки – німецькою, італійською, французькою мовами.

Принагідно наголосимо, що перевага іноземних друків над слов'янськими аж



Службеник уніатський. Приклад паралельного тексту на словян. та польс. мовах. Поч. XVIII ст. – IP НБУВ, ф. 301, № 71, арк. 49.

⁴⁹⁴ Петров Н.И. Описание рукописных собраний находящихся в городе Киеве. – М., 1891. – Вып. I. – С. 175–176.

⁴⁹⁵ Петров Н.И. Указ. соч. – С. 175.

ніяк не свідчила про посилену латинізацію василіанських монастирів. Передусім, це було даниною часові, адже монастирі перебували в культурному просторі Речі Посполитої, звідки йшли європейські впливи, а відповідно й друкована продукція. Тут потрібно враховувати й безперечну кількісну перевагу західних видавництв над руськими. Крім того, василіанські друкарні основну частину своєї продукції теж випускали польською, державною, мовою. Церковнослов'янська мова залишилася переважно для суто церковного вжитку, тому, якщо й друкувалися руські книги, то лише богослужбового характеру.

Ще одним аргументом проти латинізації є й мовний склад книгозбірень православних монастирів Київщини, де в досліджуваний нами період також переважали латинські та польські книги, зокрема в книгозбірні Софії Київської⁴⁹⁶. Монастирські православні бібліотеки також, до значної міри, містили раніше придбані книги переважно зарубіжного походження власне через недостатню кількість вітчизняних. Відповідно, кількість руських книг у православних монастирях почала збільшуватися від другої половини XVIII ст., часу значного поширення книгодрукування в Російській імперії. А у василіанських монастирях, відповідно, в цей час почала зростати кількість саме іншомовних книг. Єдиним аргументом латинізації серед друкованої продукції іноземними мовами є частина саме проповідницької літератури та духовних медитацій, кількість яких збільшується саме наприкінці XVIII ст.

Щодо книг, друкованих руською мовою вже в XIX ст., слід відзначити, що перебування монастирів у складі Російської держави на початках не відбилося на мовному складі їх книгозбірок. Хоча поступове збільшення книг московських та санкт-петербурзьких видавництв все ж таки спостерігається, проте воно не має жодного порівняння з кількістю іноземних друків (див. Таблиця 1).

Які ж власне видавництва були пріоритетними у василіанських книгозбірнях?

Насамперед, наголосимо, що далеко не в усіх каталогах були вказані місце і дата видання. За твердженням М. Підлипчак-Маєрович, це було звичною практикою всіх бібліотек католицьких монастирів⁴⁹⁷. Наявні у нас найбільш повні дані по Тригірському монастирю дозволяють зробити припущення, що дана картина була характерною й для інших досліджуваних василіанських монастирів.

Відтак, можемо констатувати, що якщо в закупівлі книг василіанських монастирів на першу половину XVIII ст. першість мали міста Бердичів, Вільно, Львів, Краків, Варшава, Люблін, Познань, Каліш, Сандомир і Київ, то на другу – пріоритетні позиції зайняла місцева Почаївська друкарня (див. Таблиця 1). За даними М. Підлипчак-Маєрович, кількість книг, виданих у 1735–1800 рр. Почаївською друкарнею, дорівнювала відомій Супрасльській друкарні (383 книги)⁴⁹⁸. Серед закордонних видавництв найбільше представлені книги Барселони (3), Венеції (2), Кельну, Риму, куди найчастіше їздили ченці-василіани. Одиначними примірниками представлені й видавництва Острога, Чернігова, а також Нідерландів (Антверпен). Втім варто відзначити, що така ситуація

⁴⁹⁶ Прокоп'юк О. Бібліотека монастиря Св. Софії.... – С. 155.

⁴⁹⁷ Підлипчак-Маєрович М. Бібліотеки і бібліотекознавство закордонні на східних землях Речі Посполитої в XVII–XVIII віку. – Wrocław, 1996. – С. 59–60.

⁴⁹⁸ Підлипчак-Маєрович М. *Op. cit.* – С. 72–77.

Таблиця 1. Місця видання книг бібліотеки Тригірського монастиря за каталогом

Міста	Др. пол. XVI ст.	Пер.пол. XVII ст.	Др. пол. XVII ст.	Пер. пол. XVIII ст.	Др. пол. XVIII ст.	Поч. XIX ст.	Заг. кількість
Антверпен			1		1		2
Аусбург				1	1		2
Барселона					3		3
Берн					1		1
Бердичів				1	17	2	20
Бронсберг				1	1		2
Варшава			1	3	16	1	21
Венеція	1			2	5		8
Відень				1	2		3
Вроцлав				1			1
Вільно				7	7	4	21
Каліш				1	6		7
Кельн		3	2	1	1		7
Київ		1		3	1		4
Краків		2	1	3	7	1	14
Люблін		1		4	3		8
Львів				7	11		18
Луцьк					2		2
Модена					1		1
Острог	1 рус						1
Оломуц				1			1
Почаїв				1	38	3	40
Познань				4			4
Перемишль					2		2
Рим					1		1
Сандомир				4	1		5
Сокаль				1			1
Торунь				1			1
Чернігів				1	1		2
Ченстохова				1			1
книги грецькою мовою				1			1
СПб				1	1	1	3
Заг. к-сть	2	7	5	52	130	12	208

була типовою для католицьких монастирів Речі Посполитої. Натомість пріоритетні позиції уніатської Почаївської друкарні є їх відмінною рисою, й відповідно наявність київських і чернігівських друків (хоча і в малому відсотковому відношенні) відрізняє василіанські монастирські бібліотеки від римо-католицьких.

Загалом, варто наголосити, що серед василіанських каталогів першість склали саме іноземні видання різними мовами. Так, серед книг Володимирського монастиря (765 одиниць) наявні: церковні хорові церковнослов'янською мовою – 15, інші – іноземними мовами, серед яких переважала латинська та італійська мови, потім польська й декілька книг французькою мовою. Варто наголосити, що укладачі описів часто рахували книги не за мовною ознакою, а за їх видовими характеристиками. Тому в описах зазначалося, що у бібліотеці були книги проповідників, серед яких – 14 латинською мовою, 13 – польською, 12 – італійською та 4 – французькою. Філософських книг латинською та італійською мовами було 28. Десять книг історичного змісту були написані латинською, італійською та французькою мовами. Також в описі є згадка про книги різного змісту французькою мовою⁴⁹⁹. Подібну ситуацію нотує каталог Барської книгозбірні, де 60% книг склали латиномовні видання, 36% – полоніка, 4% – руські і церковнослов'янські друки⁵⁰⁰. Відмітимо, що переважно латинські та інші іноземні книги преважують серед таких груп, як теологія та філософія, а польські – серед проповідницьких книг.

Принагідно відмітимо, що богослужбові книги парафій Київщини та Брацлавщини кінця XVIII ст., на відміну від монастирських, походили не лише з уніатських друкарень Львова, Унева та Почаєва, а й з православних друкарень Києва, Чернігова, інколи Москви⁵⁰¹. Перш за все, це пояснюється територіальною близькістю до центрів православного друку, а також тим фактом, що у церквах зберігалася православна літургійна традиція⁵⁰².

Безперечно, найбільша кількість друків василіанських бібліотек датується другою половиною XVIII ст., що й не дивно, адже саме на цей період припадає найбільший розквіт василіанського чернецтва та, відповідно, його видавничої та викладацької діяльності (див. Таблиця 1). Перші друковані книги, які нам вдалося інтерпретувати в інвентарях, датуються другою половиною XVI ст. Це книги з місцевої руської друкарні в Острозі та одиничний друк з Венеції. Без сумніву, що кількість цих книг була значно більшою. У каталозі інкунабулів Відділу стародрукованих та рідкісних видань НБУВ занотовано три книги інкунабули василіанських монастирів: два Почаївського та один, ймовірно, Любарського (можливо й домініканського). Одна з книг – „Balbus Johannes (&-1298) Catholicon” 1496 р. – ліонське видання. Ця книга має власницький запис попереднього власника: „Exlibris Andrea Klimaszeuіj Anno Dni 1645” і більш пізнішим почерком запис приналежності до Почаївського монастиря⁵⁰³. Інша книга належала також Почаївському монастирю й мала відповідний власницький запис. Більш ранній власницький запис заклеєний. Це книга Johannes Gallensis (?–1303) «Summa de regimine

⁴⁹⁹ ІР НБУВ, ф. 231, № 152, арк. 288–289.

⁵⁰⁰ Державний архів Хмельницької області (далі ДАХО), ф. 315, оп.1, стр. 238.

⁵⁰¹ ІР НБУВ, ф. 301, № 671 Л., 41 арк.

⁵⁰² Довбищенко М. Унія в Київському та Брацлавському воєводстві Речі Посполитої у XVIII ст. ... – С. 181.

⁵⁰³ Каталог Інкунабул. // Уклад Б. Зданевич. – Киев, 1974. – № 58.

vitaе humanae...» венеціанського видання 1496 р.⁵⁰⁴

Каталог палеотипів НБУВ репрезентує значно більше друків досліджуваних василіанських монастирів, зокрема Почаївського – 19, Любарського – 2, Мелецького – 3, Мильчанського – 1, Дерманського – 3⁵⁰⁵. Усе це книги переважно теологічно-філософського та поетичного змісту: Св. Письмо та теологічні трактати (Дамаскіна, Діонісія Картезіанця, Св. Василя, Аврелія Августина); поезії Овідія; історичні праці – історію цезарів Транквіліона, історію Тіта Лівія, Коментарі до Галльської війни Цезаря; праці Еразма Роттердамського тощо. Тобто це був необхідний книжковий інструментарій освіченої особи того часу. Серед палеотипів переважають іноземні видання, а саме з друкарень Венеції, Базеля, Кельна, Лейпцига, Марбурга, Ліона, Страсбурга. Серед польських видавництв представлені палеотипи краківського (3) видання.

Відмітимо, що, без сумніву, книжкові фонди Відділу стародрукованих та рідкісних видень НБУВ, крім зазначених інкунабулів та палеотипів, містять ще й багато дещо пізніших друків василіанських монастирів, які розкидані по багатьох книжкових фондах й чекають на свого дослідника.

Щодо кількості книг монастирських книгозбірень, то варто наголосити, що вона постійно змінювалася. Нам складно порівняти дані, позаяк не має єдиної візити всіх монастирів за той чи інший рік. Тому наші підрахунки є досить відносними⁵⁰⁶. Для порівняння візьмемо інвентарі кінця XVIII – початку XIX ст., які охоплюють найбільшу кількість монастирів.

Загальновідомим є той факт, що найбільша кількість книг була в монастирях, які займалися викладацькою діяльністю. Першість серед них за кількістю книг належить найбагатшому василіанському монастирю – Почаївському (2507 книг на 1820 р.) Далі йдуть такі викладацькі центри, як Уманський (1797 книг на 1819 р.) та Любарський (1256 книг на 1832 р.) монастирі. Книгозбірні інших монастирів не перейшли тисячного рубежу, хоча деякі з них мали досить багаті книгозбірні (Барський – 875), Володимирський (765 на 1799 р.), Канівський (792). (див. Таблиця 2). Бібліотеки інших монастирів не мали таких багатих книгозбірень, але більшість з них налічувала кілька сотень книг. Найменша кількість книг на початок XIX ст. занотована в книгозбірні Пугинського (більше сотні), Гоцанського (55), Страклівського (40) монастирів. Проте варто наголосити, що ці показники є досить відносними, позаяк не враховують долю монастирських бібліотек. Так, книгозбірня Гоцанського монастиря, яка станом на 1818 р. мала 55 книг, за візитом 1799 р. налічувала їх 286. Бібліотеку під час приєднання до православ'я було конфісковано, а книги вивезені до православного Острозького монастиря⁵⁰⁸. Тому Гоцанська бібліотека на 1818 р. є новою й, відповідно, такою нечисленною. Така ж самою доля спіткала й бібліотеку Мильчанського монастиря, частина якої була конфіскована і відправлена до Острога. Інша частина цієї книгозбірні, на жаль, взагалі пропала,

⁵⁰⁴ *Каталог Інкунабул...* – № 269.

⁵⁰⁵ *Каталог Палеотипов из фондов Центральной научной библиотеки им. В.И. Вернадского НАН Украины.* – К., 1995. – 550 с.

⁵⁰⁶ Таблиця складена за: *ІР НБУВ, ф. 231, № 152; ф. I, № 5442; Там само, ф. II, № 3344; ф. II, № 3347; ф. II, № 3351; Там само, ф. 303, № 107; ДАХО, ф. 315, оп. 1, спр. 238; ЦДІАК України, ф. 2105, оп. 1, спр. 6.*

⁵⁰⁷ *Бібліотеку конфіскувало православне духовенство.*

⁵⁰⁸ *ІР НБУВ, ф. 231, № 152, арк. 419.*

Основні напрями пастирської діяльності Церкви

Таблиця 2. Книги монастирських книгозбірень XVIII – початку XIX ст.

№№	Монастирі	Роки	Латино-польські друки та рукописи	Кириличні друки та рукописи	Загальна к-сть
1	Почаївський	1736	131 (153)	49 (76 томів), 23 писані	180 (229 томів)
2	Дубенський Св. Хреста	1750	24 (25)	30 (45 томів), з них 19 рукописних	54 (70)
3	Дубенський Св.Хреста	кін.18 ст.	35	3 ?	38
4	Білилівський	1760	8	31	39
5	Мелецький	1766	161	26	187
6	Мелецький	1775	208	32	240
7	Дубенський Св. Спаса	1769	53	4	57
8	Мильчанський	1775	8 (10)	1	9 (11)
9	Білостоцький	1781	182	99	281
10	Любарський	1774	229	13	242
11	Любарський	1782	223	–	223
12	Луцький	1797	221	50	271
13	Володимирський	1799	765	Не вказано	765
14	Почаївський	1799	724	60 (руських і грецьких)	784
15	Дубенський св. Спаса ⁵⁰⁷	1799	–	–	–
16	Пугинський	1799	–	–	143
17	Гощанський	1799	–	–	286
18	Страклівський	1806	–	–	40
19	Гощанський	1818	–	–	55
20	Канівський	1818	–	–	792
21	Лисянський	1818	–	–	214
22	Уманський	1819	–	–	1797
23	Пугинський	1819	–	–	132
24	Почаївський	1820	–	–	2507
25	Дерманський	1821	–	–	259
26	Пугинський	1823	52 (72)	–	72 і 35 книг різних розбитих
27	Дубенський св. Спаса	1823	–	–	135
28	Тригірський	1823	240	32	272 (384 томи)
29	Дубенський св. Спаса	1824	–	–	148
30	Білостоцький	1829	–	–	480
31	Любарський	1832	–	–	1256
32	Барський	1837	616	15	631 (875 томів)

книги, які зберігалися 20 років без будь-якого догляду, згнили⁵⁰⁹. Це ж саме сталося і з бібліотекою Дубенського монастиря Св. Спаса.

Монастирські бібліотеки є яскравим прикладом активної культурно-освітньої діяльності василіан.

Розглядаючи інтелектуальне життя Церкви, необхідно декілька слів сказати про друкарство та видавничу справу, які досягли неабияких успіхів саме в досліджуваній період. На теренах Правобережної України видавнича справа зосереджувалася в Почаївському монастирі, який саме в другій половині XVIII ст. став центром не тільки паломництва, але й книгодрукування. Книги Почаївського видання займали пріоритетні позиції у всіх монастирських каталогах другої половини XVIII ст.

Історик Я. Ісаєвич пояснює швидке зростання Почаївської друкарні, перш за все, більшими можливостями самого монастиря. Чудотворна ікона Богородиці приваблювала до Почаєва паломників, і їхні пожертви забезпечували матеріальну незалежність монастиреві. Врешті, 1743 р. Почаїв став однією з двох резиденцій протоігумена василіян, що також посилювало його престиж⁵¹⁰. А в першій половині XIX ст. монастир був резиденцією Луцьких єпископів. Почаївська друкарня з 1772 р. була офіційною друкарнею луцької єпископської кафедри, й тому з неї виходили єпископські послання та інші документи офіційного характеру.⁵¹¹

Не маючи на меті досліджувати книгодрукування в Почаївській василіанській друкарні, яке на сьогодні є предметом зацікавлення багатьох дослідників, зокрема співробітників Відділу стародруків та рідкісних видань НБУВ⁵¹², відмітимо лише основні віхи її видавничої діяльності.

Як відомо, друкарня була зафонована колишнім ігуменом монастиря, а на той час (з 1727 р.) луцьким єпископом-коад'ютором (від 1751 р. єпископ) Феодосієм Любенецьким-Рудницьким, і вже в 1732 р. отримала королівський привілей з підтвердженням права на книговидання. Апогей діяльності друкарні припадає саме на другу половину XVIII ст., а саме 1735–1800 рр.⁵¹³

Принагідно відмітимо, що тривалий час значна частина істориків XIX–XX ст. розглядала діяльність василіан лише як засіб латинізації українського населення. Звичайно, з огляду на сильні пропольські позиції Василянського чину, цей факт мав місце, особливо в сфері освіти. Проте ми схиляємося до твердження М. Підлипчак-Масрович, яка відзначає велику роль василіан у продовженні процесу зближення західної та східної культур. Крім того, ченці закладали підвалини нової релігійної

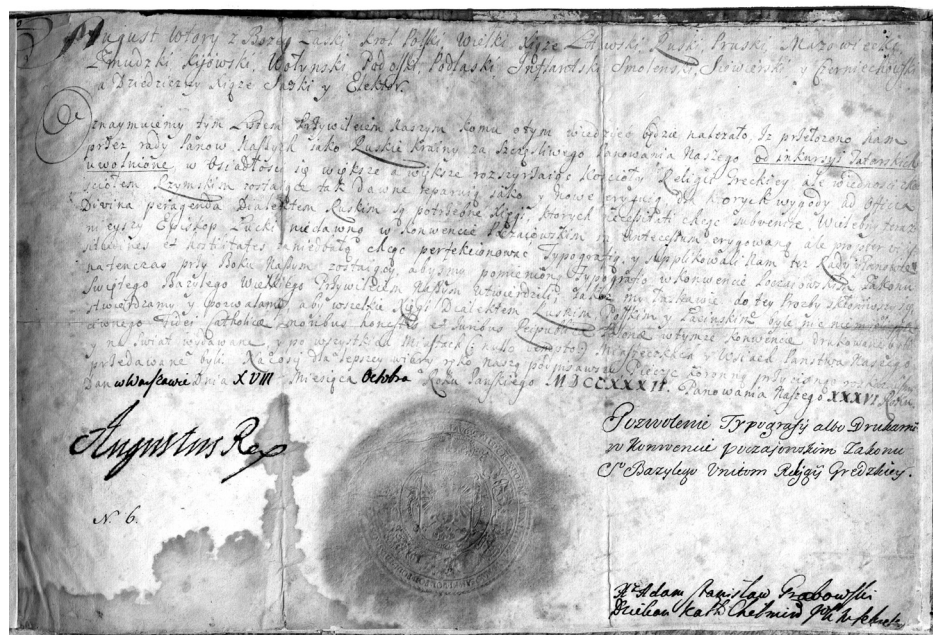
⁵⁰⁹ ІР НБУВ, ф. 231, №152, арк. 592.

⁵¹⁰ Ісаєвич Я. Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми. – Л., 2002. – С. 276–286.

⁵¹¹ Рудакова Ю. Репертуар видань Почаївської друкарні латинським шрифтом та їх репрезентативність у НБУВ // Друкарня Почаївського Успенського монастиря та її стародруки : зб. наук. пр. / НАН України, Нац. б-ка України ім. В. І. Вернадського. – К., 2011. – С. 140.

⁵¹² Ісаєвич Я. Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми. — Л., 2002. — 520 с.; Ковальчук Г. Дослідження почаївських стародруків у Національній бібліотеці України ім. В.І. Вернадського: традиції, стан і перспективи // Друкарня Почаївського Успенського монастиря та її стародруки: зб. наук. праць / НАН України, Нац. б-ка України ім. В.І. Вернадського. – К., 2011. – С. 23–33.

⁵¹³ Петрушевич А.С. Историческое известие о древней Почаевской обители чину святого Василия Великого и Типографии его, с розписью в той печатаным книгами // Галичанин. – 1863. – Вып. 3–4. – С. 156.



Грамота польського короля Августа II на відновлення типографії Почаївського монастиря, 18.10. 1732 р. Оригінал з підписом короля і королівською тисненою печаткою, пол. мова. – ІР НБУВ, ф. 231, № 236, арк. 1.

культури уніатів, що найкраще ілюструє їхня видавнича діяльність. Друкарня видавала книги не тільки польською та латиною, але й кирилицею, що, відповідно, посилювало її авторитет серед українського населення. Саме за цим критерієм Почаївська друкарня не мала собі конкурентів у Південно-Західному краї. Із загальної суми – 424 – виданих у другій половині XVIII ст. усіма уніатськими друкарнями кирилических книг, на Почаїв припадало 215⁵¹⁴. Така велика кількість церковних книг свідчить про неабиякий попит на них серед населення Правобережної України.

Наприкінці XVIII ст. Почаївська друкарня була єдиною, яка випускала книжки українською мовою, близькою до розмовної, зокрема «Книжницю для господарства», «Науки парохіяльня» та багато інших, випереджаючи, за словами Г. Ковальчук, появу видання «Енеїди» І.П. Котляревського, яке традиційно вважається першим опублікованим твором народною українською мовою⁵¹⁵. Використання розмовної мови було, на думку дослідників, важливим фактором неабиякого попиту на почаївські книжки на Правобережній Україні⁵¹⁶.

Натомість найбільше уваги видавництво приділяло виданню богословських та релігійно-моралізаторських книг, враховуючи запити й потреби парафіяльного духовенства.

⁵¹⁴ Pidlyczak-Majerowycz M. Op. cit. – S. 72–77.

⁵¹⁵ Ковальчук Г. Почаївські стародруки у фондах НБУВ, Почаївська друкарня. [Електронний ресурс]. Режим доступу: // <http://www.nbuv.gov.ua>

⁵¹⁶ Чеховский В. Киевский митрополит Гавриил Банулеско-Бодони (1799–1803). – К., 1905 – С. 65.

Близько 60% почаївських видань кириличним шрифтом – це видання для літургійного та катехітичного вжитку⁵¹⁷. Серед них виділяються “Богословія нравоучительная” з додатком “Лексикона сиріч словесника словенского” церковнослов’янсько-польського словника (сім видань), книга священника Йосифа Торжевського “Образ примиренія грішного человека с Богом” (1756 р.), “Народовіщаніє...” (1765, 1768, 1778 рр.), книга Федора Басарабського “Письмена си есть начатки догмато-нравоучительния богословіи образом народовіщанія” (1771 р.), “Сімя слова Божія на ниві сердец... челоуіческих сіяного, си есть... на неділи... і праздникі... поученія от іноков Почаевского монастыря із различных авторов давнійших же і настояща проповідававших собранная і простим языком, простійшаго ради іже по весех народа, сложенная” (1772, 1781 рр.), “Енхиридіон о священстві” – переклад італійського твору за його латинською версією (1784 р.). Остання книга була розрахована на священників і тих, хто бажає ними стати, в ній були викладені норми поведінки священників, їхні обов’язки, покарання в разі порушення ними правил церкви. Крім того вийшли друком перекладені і відредаговані Юліаном Добриловським “Науки парохіяльні на неділі і свята урочистая... на простий і посполитий язык руський преложенія” (1789, 1794 рр.). У 1794 р. була видана книга “Бесіди парафіяльні” (переклад з польської), де були зібрані проповіді на всі свята. Збірка призначалася для парафіяльних священників⁵¹⁸. Також для священників двічі видавався Катехізис у формі питань та відповідей. Разом з описом обрядів за уніатським звичаєм подано ті самі обряди в Римо-Католицькій та Православній церквах.

Загалом, про популярність катехітичних видань і посібників для проповідників свідчать їх передруки. Принагідно наголосимо, що видання церковних книг, особливо літургійних, сприяло зміцненню релігійних обрядів та зростанню авторитету УЦ.

Видавала друкарня й книги для потреб населення. Так, у 1794 р. у Почаєві були видані для мирян “Сказання нужнейших обычаев”, де викладено основи християнської віри. Ця книга призначена для осіб, які щойно прийняли християнську віру⁵¹⁹. Варто відзначити ще й книги, призначені для навчання дітей. У 1818 р. видається Буквар. Цікавим є те, що в ньому містяться повчання у віршованій формі⁵²⁰.

Одним з найпопулярніших видань друкарні для широких мас була книга про Почаївський монастир “Гора Почаевська” (1742, 1757, 1772, 1793 рр.) та “Богогласник”, виданий 1791 р., – своєрідна антологія українських поетично-музичних творів XVI–XVII ст. і, переважно, XVIII ст., містить 247 віршів-пісень з нотами. Варто наголосити, що, хоч видавцями і упорядниками книги були ченці-василіани, вони опублікували, поряд з віршами і колядами василіанських поетів, і твори православних авторів – Дмитрія Ростовського (Дмитра Туптала), Георгія Кониського та ін.⁵²¹

⁵¹⁷ Желзняк О. Єдине видання Біблії в жанровому репертуарі друкарні Почаївського Успенського монастиря XVIII – першої третини XIX століття // Друкарня Почаївського Успенського монастиря та її стародруки : зб. наук. пр. / НАН України, Нац. б-ка України ім. В. І. Вернадського. – К., 2011. – К., 2011 – С. 151.

⁵¹⁸ Щеглова С.А. Богогласник: историко-литературное исследование. – К., 1918. – С. 32.

⁵¹⁹ Петрушевич А.С. Историческое известие о древней Почаевской обители чину святого Василия Великого ... – С. 175.

⁵²⁰ Щеглова С.А. Богогласник: историко-литературное исследование... – С. 38.

⁵²¹ Ісачевич Я. Книговидання і друкарство в Почаєві: ініціатори та виконавці // Друкарня Почаївського Успенського монастиря та її стародруки. – К., 2011. – С. 18.

Загалом наголосимо, що за обсягом у Почаївській друкарні переважали саме церковнослов'янські та кириличні друки, що мало неабияке значення для професіоналізації населення⁵²².

Принагідно відмітимо, що одна з найбільших у світі збірок видань Почаївської друкарні XVIII – першої третини XIX ст. на сьогодні зберігається та досліджується у Відділі стародруків та рідкісних видань НБУВ. За словами завідувачки Відділу Г. Ковальчук, загальна кількість почаївських стародруків НБУВ сягає майже 1400 примірників понад 160 видань кириличним шрифтом і понад 260 примірників 126 видань латинським⁵²³.

Хоча друкарня належала УЦ, вона нерідко передруковувала богослужбові тексти з православних видань, її діяльність виходила за конфесійні межі. Відомо, що почаївські друкарі підтримували зв'язки з Києво-Печерською друкарнею, обмінювалися з нею книгами й навіть фахівцями-друкарями, виготовляли невеличкі видання, до яких у Києві додруковували титульні аркуші («форти») із зазначенням київської друкарні, а наклад розповсюджували спільно⁵²⁴.

Звичайно, видавнича діяльність Почаєва дещо призупинилася в політичних умовах кінця XVIII ст. Та вже указом від 1800 р. Почаївська друкарня отримала привілей на видання літургійних книг кирилицею, а польською та латиною – за особливим дозволом цензури й продовжила видавничу діяльність⁵²⁵. Проте урядові обмеження постійно збільшувалися. Так, розпорядженням Св. Синоду від 9 лютого 1802 р заборонялося продавати уніатські книги там, де не було уніатських храмів, щоб не спокушати новоприєднаний до православ'я народ. Утім, це далеко не завжди виконувалися. Проте цензура все збільшувалася, і вже з 1828 р. василіани мали право займатися видавничою діяльністю лише з дозволу Греко-уніатської духовної колегії, попередньо погодженого з обер-прокурором Св. Синоду⁵²⁶.

Отже, до листопадового повстання друкарня не тільки задовольняла попит уніатського населення на церковні книги, але й постачала книги православному відомству, вдало конкуруючи з російськими православними друкарнями, книг яких не вистачало для потреб новоприєднаних православних парафій. Відігравали свою роль і естетичні смаки населення, адже почаївська книга відзначалася художньою витонченістю порівняно з новими православними виданнями. Почаївські книги активно використовувалися ще тривалий час після ліквідації самої Церкви. Це зумовлювалося не лише тиском матеріальних обставин, а саме бідністю православних церков та браком московських видань, а й змістом видань, в яких сліди латинізації могли помітити лише люди, добре обізнані в церковних канонах (до яких навряд чи можна було віднести парафіяльне

⁵²² *Pidłypczak-Majerowicz M. Bazylianie w Koronie i na Litwie. Szkoły i książki w działalności zakonu. – Warszawa; Wrocław, 1986. – S. 77.*

⁵²³ *Ковальчук Г. Дослідження Почаївських стародруків у національній бібліотеці України імені В.І. Вернадського: традиції, стан і перспективи // Друкарня Почаївського Успенського монастиря та її стародруки: зб. наук. пр. / НАН України, Нац. б-ка України ім. В. І. Вернадського. – К., 2011. – С. 25.*

⁵²⁴ *Ісаєвич Я. Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми. – Л., 2002. – С. 418–431.*

⁵²⁵ *Radwan M. Op. cit. – S. 113.*

⁵²⁶ *Likowski E. Dzieje kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku. – Warszawa, 1906. – Cz. II. – S. 8.*



Форта (рамка) видань Почаївської друкарні. Тріодъ цвітня 1747 р. ф-1, тит. арк. З фондів відділу стародруків та рідкісних видань НБУВ.

духовенство, а тим більше мирян). На думку історика XIX ст. А. Хойнацького, требник почаївського друку був дуже близьким за змістом до православного могилянського, чим і вводив в оману духовенство⁵²⁷. Лише цілеспрямоване втручання у видавничу справу російських урядових структур призвело до заміни почаївських видань московськими аж у другій половині XIX ст. (див. Додаток В.3).

Загалом діяльність Почаївської друкарні виходила за вузько конфесійні межі. Подібно до того, як київські, новгород-сіверські, чернігівські видання використовувалися не тільки православними, але й католиками візантійського обряду, так і почаївські видання розповсюджувалися серед православних в Україні і навіть поза її теренами.

Утім, попри цю позаконфесійність, видавнича діяльність УЦ сприяла розвитку релігійної свідомості уніатського населення та впливала на його опір впровадженню православної обрядовості. Адже розповсюдження уніатських видань у вже приєднаних парафіях часто призводило до повернення їх до унії.

Відтак, бібліотеки більшості василіанських монастирів мали характер практичних книгозбірень, спрямованих на підготовку проповідей, здійснення таїнств та забезпечення потреб наявних при монастирях шкіл. Це було загальною практикою монастирів західної традиції модерного часу.

Втім саме ця місіонерська спрямованість Василіанського ордену давала найпереконливіші результати й найбільш лякала російських урядовців. Власне цим і можна пояснити ту боротьбу, яку вони вели з уніатськими книгами, що ще довго збирали по церквах Правобережжя.

Тривалий час після ліквідації Церкви чиновники особливих доручень доносили Київському генерал-губернатору про залишки уніатської обрядовості у церквах⁵²⁸. Найчастіше це стосувалося наявності значної частини уніатських книг, хоча укази про їх вилучення вже неодноразово видавалися. Священики, котрі мали почаївські видання, які були подібними до могилянських, дуже ними дорожили. Московські требники не могли конкурувати з ними стосовно місцевих традицій. Уніати, декларуючи свою нерозривну єдність як із Православною, так із Римо-Католицькою Церквою, у своїх книгах досить вміло камуфлювали католицькі нашарування, і тому, за словами російського історика XIX ст. А.Хойнацького, їх не відразу було помітно⁵²⁹. Так, священник Липовецького повіту М. Кудрицький за використання у своїй церкві уніатських книг був позбавлений посади та відданий під суд з резолюцією не приймати його в майбутньому на жодні посади, проте і це не допомогло, – він і надалі їх використовував⁵³⁰. Такі випадки були не поодинокі: нерідко колишні уніатські священники переховували книги і відмовлялися їх віддавати навіть під загрозою арешту. За цими книгами, за свідченням А. Хойнацького, до кінця XIX ст. відправляли службу не лише уніатські, а й тисячі православних священнослужителів Західного краю⁵³¹.

Лише ліквідація УЦ спричинила масову конфіскацію її книг. Литовський митрополит

⁵²⁷ Хойнацкий А.Ф. Западнорусская церковная уния в ее богослужении и обрядах. – К. 1871. – С. 215.

⁵²⁸ ЦДІАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 5 а, арк. 318, 347.

⁵²⁹ Хойнацкий А.О. Западнорусская церковная уния в ее богослужении и обрядах. – К., 1871. – С. 215.

⁵³⁰ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 638, спр. 288, арк. 1.

⁵³¹ Перерва В. Протидія Київських митрополитів використанню греко-католицьких богослужбових книг у Київській єпархії XIX ст. // Вісник Київського університету. – К., 2000. – С. 150.

Й. Семашко у 1841 р. повідомляв про вилучення 505 примірників уніатських книг, які були спалені в Жировицях в його особистій присутності⁵³². Натомість Синод протягом 1840–1843 рр. постачав новоприєднаним церквам книги із Синодальної друкарні Санкт-Петербурга. Втім, і в 50-х роках XIX ст. генерал-губернатор Правобережних губерній доповідав обер-прокурору, що Київщиною, а ще більше Волиню та Поділлям ходять уніатські книги, а замінити їх московськими, по “скудості доходів”⁵³³, досить важко. Мабуть, така ситуація тривала б і надалі, якби не наявність у ній певного політичного аспекту. Так, за словами генерал-губернатора, до нього надходила інформація, що серед населення пішли чутки, ніби в православних церквах моляться за здоров’я Папи Римського та польського короля⁵³⁴. Це пояснювалося саме використанням малограмотними священиками уніатських книг, в яких були надруковані молитви за пап і королів. Саме те, що це могло наштовхнути на думку, що влада російського самодержця не є єдиною в цьому краї, а отже сприятиме появі непорозумінь й заворушень у селянському середовищі, спричинило ретельний розгляд цієї справи⁵³⁵.

Зокрема, московським і почаївським друкарням було наказано, не шкодуючи грошей, швидко друкувати церковні книги, а також зробити п’ятилітню позику бідним церквам на купівлю книг. Конфісковані уніатські книги відправляли до Петербурга на паперову фабрику з метою покриття частини витрат. Як і всі урядові заходи щодо УЦ, конфіскація книг відбувалася з приховуванням справжньої мети. Так, вказувалося, що відправлення книг у консисторії відбувається ніби-то для розгляду їх придатності для богослужіння. На 1852 р. завдяки матеріальній підтримці цих заходів було зібрано по Київській єпархії 540 книг, з яких 261 була цілою і 281 – розбиті чи порвані. Серед цілих книг було 7 євангелій, 69 службників, 47 міней, 25 тріодей цвітних і 15 пісних, 19 октоїхів, 19 требників, 11 повчань, 7 псалтирів, 7 часословів, 10 ірмологіонів, 3 акафістники, 3 загальні мінеї, 3 друковані літургії Іоанна Златоуста. Всі вони, а також розбиті книги, були відправлені до Санкт-Петербурга⁵³⁶.

Складніша ситуація спостерігалася у Волинській та Подільській єпархіях. Волинський архієпископ Арсеній повідомляв, що в багатьох церквах його відомства є лише по одній православній книзі і тому конфіскація уніатських книг може привести до зупинки богослужіння в багатьох церквах⁵³⁷. Усіх конфіскованих книг по Волинській єпархії налічувалося 11 211. Лише тріодей пісних і цвітних було 620 і 649 примірників, міней місячних – 653, загальних – 420, октоїхів – 576, псалтирів – 602, часословів – 548, апостолів – 531 і т.д. Тільки в Острозькому повіті на 77 церков було 504 уніатські книги. З метою збереження такої значної кількості книг Арсеній просив виділити гроші для винаймання будинку. За підрахунками архієпископа, щоб замінити конфісковані уніатські книги, необхідно було 880 богослужбних книг вартістю 2093 руб.

⁵³² Архив СПб.ИИ РАН, Колекція 52, П. Доброхотова, оп. 2, картон 6, № 5, л. б.

⁵³³ ЦДАК України, ф. 127, оп. 824, спр. 176, арк. 13.

⁵³⁴ Архив СПб.ИИ. Колекція 52, П. Доброхотова, оп. 2, картон 6, № 5, л. 1.

⁵³⁵ Там же л. 1 об.

⁵³⁶ Перерва В. Указ. праця. – С. 155.

⁵³⁷ Архив СПб.ИИ. Колекція 52., П. Доброхотова, оп. 2, картон 6, № 5, л. 28 об.

Загалом по всій Подільській єпархії було зібрано 5808 примірників уніатських книг, а саме: євангелій – 701, апостолів – 426, часословів – 400, псалтирів – 410, службників – 330, требників – 489, октоїхів – 541, міней місячних – 30, святкових – 55, тріодей пісних – 559, цвітних – 578, міней загальних – 226, обиходів – 38, ірмологіонів нотних – 208, каноників – 10, книг молебних піснеспівів – 3, трефологіонів – 387, акафістників – 436, прологів – 1⁵³⁸. Якщо врахувати, що на Поділлі на 1839 р. було лише 3 “возз’єднані” уніатські церкви, то стає зрозумілим, що всі ці книги знаходилися в православних церквах. Про лояльне ставлення до них православного духовенства свідчить і вимога Подільського єпископа здійснювати їх конфіскацію лише в разі прибуття православних заміників. Загалом необхідно було надіслати для Подільської єпархії книг московського видання 2982 примірників на суму 7790 руб.⁵³⁹ (див. Додаток В.3).

Усі конфісковані уніатські книги були відправлені в розпорядження Св. Синоду. В деяких випадках книги продовжували спалювати і на місцях, зокрема в 1853 р. за наказом митрополита Йосипа Семашка в Литовській єпархії було спалено 106 книг⁵⁴⁰.

Навіть в постачанні нових книг влада намагалася забезпечити себе від будь-якого невдоволення населення. Волинський єпископ пропонував друкувати книги в Почаївській Лаврі за московським зразком, оскільки люди звикли, що книги їм привозили з Почасва⁵⁴¹.

Показово, що на 1867 р. у друкарських сховищах Почаївської Лаври зберігалось 1362 пуди уніатських видань, запакованих у 227 тюків. Лише для того, щоб доправити ці книги до Радивилов (звідки був шлях на Петербург), необхідно було 38 возів⁵⁴². Це є ще одним безперечним свідченням активної видавничої діяльності Почаївської Лаври.

Таким чином, у результаті церковно-релігійної політики Російської імперії в першій третині XIX ст. усі василіанські бібліотеки були конфісковані, вивезені, деякі зазнали фізичного знищення. Відтак, уніатські книгозбірні розділили сумну долю своєї Церкви. Більше того, саме досить довге побутування цих книг викликало занепокоєння властей, які давали накази про їх конфіскацію. Втім, як вже відзначалося, за уніатськими богослужбовими книгами до кінця XIX ст. служили не лише уніатські, а й тисячі православних священнослужителів Західного краю⁵⁴. А відтак, монастирські бібліотеки та друкарні зробили чималий внесок у поширення та збереження культури, яка формувала уніатську ідентичність на теренах Правобережної України.

Дослідження василіанських книгозбірень дозволяє нам констатувати, що василіани долучилися до трансляції інтелектуальних ідей універсальної католицької культури в регіоні. Хоча освітня діяльність Василіанського чину була зорієнтована на польську еліту краю, через василіанські школи проходили освітянські шляхи значної частини й уніатських парохів. А видавнича та місійна діяльність ЧСВВ безперечно сприяла поширенню його ідей серед широких мас населення Правобережжя, адже вона спрямовувалася на потреби парафіяльного духовенства та вірних.

⁵³⁸ Архів СПб.ІІІ. Колекція 52, П. Доброхотова, оп. 2, картон 6, № 5, л. 110.

⁵³⁹ Там же, л. 110–111.

⁵⁴⁰ Там же, л. 218.

⁵⁴¹ Там же, л. 31.

⁵⁴² Перерва В. Указ. праця. – С. 156.

⁵⁴³ Перерва В. Указ. праця. – С. 150.

3.4. Душпастирська та добродійна діяльність духовенства

Душпастирство, або турбота про спасіння душ вірних, є підставою екзистенції Церкви, її основною діяльністю. У XVIII ст., коли одним з основних напрямів діяльності УЦ була конфесіоналізація вірних, душпастирська праця стала об'єктом посиленої уваги ієрархії. Другий параграф соборних постанов Замойського синоду був присвячений проблемі релігійного наставлення віруючих. Було наказано створити два катехізиси слов'янською мовою: один для вірних, інший – для духовенства. Наголосимо, що перший мав роздаватися в церкві безкоштовно, а другий – продаватися за невелику плату. Так, «Собрание припадков краткое и духовным особам потребное» (або «Казуси») публікувалося двічі – 1722 р. (у Супраслі) й 1732 р. (в Уневі) й було одночасно посібником для духовенства та вірних. Окремо був виданий катехізис для віруючих – «Краткое сословие науки христіанскія», 1759, Супрасль). Невідомо, наскільки успішно розповсюджувалися ці видання в уніатських парафіях в середині XVIII ст., утім наприкінці століття місіонери відмічали наявність Замойського катехізиса майже в кожній парафії⁵⁴⁴. Відтак, у візитаціях кінця XVIII ст. навчання дітей катехізису, а дорослих молитв було обов'язком парафіяльних парохів.

Безперечно, що необхідною умовою вдалої душпастирської діяльності духовенства, передусім, був авторитет пароха, його моральний рівень.

Дослідження морального образу духовенства є складним питанням, позаяк саме тут найчастіше дослідники потрапляють до «пастки» джерел. Адже в документах значно частіше нотувалися негативні аспекти життєдіяльності парохів, аніж позитивні. Втім найкращим свідченням на користь моральної поведінки духівництва є їхній авторитет у середовищі парафіян. Цілком очевидно, що парох був зобов'язаний власною моральною поведінкою подавати приклад христіянського життя для мирян. Зауважимо, що ця поведінка далеко не завжди була взірцевою, а виконання пастирської праці не завжди ефективним саме через недостатній моральний та інтелектуальний рівень самого духовенства.

Моральний образ парохів турбував уніатську ієрархію, свідченням чого є увага, яка приділялася цьому питанню на різних соборах. У візитаціях церков був окремий пункт, присвячений пароху, де відзначалися його моральні якості. Наголосимо, що наявність чи відсутність моральних чеснот входила до одних із пунктів опитування майбутнього пароха, яке здійснювалося для з'ясування рівня його підготовки до прийняття сану.

Принагідно наголосимо, що устами Замойського синоду намагалися запобігти появі негативних рис у поведінці священників: духовенству заборонялося відвідувати корчму, брати участь у святах із вживанням алкоголю; також заборонялося відвідувати чужих жінок та займатися шинкарством і купецтвом⁵⁴⁵.

Як це часто буває, те, що найбільше заборонялося, найчастіше й порушувалося. Нерідко в документах зустрічаються свідчення про пиятику священників та відвідування

⁵⁴⁴ Корзо М. Українська і белорусська катехетическа традиція кінця XVI–XVIII вв.: становлення, еволюція і проблема заимствований. – М., 2007. – С. 437–443.

⁵⁴⁵ Косар А. Генеральні візитації Київської унійної митрополії: [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://www.liturgia.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=61&Itemid=123&limit=1&limitstart=2

ними корчми⁵⁴⁶. Про негативну звичку зловживання спиртними напоями деяких парохів дають інформацію і візитації першої третини XIX ст., в яких прямо відзначалося, що той чи інший священник мав нахил до пиятики⁵⁴⁷. Принагідно наголосимо, що пиятика у тогочасному суспільстві була загальним явищем у середовищі всіх прошарків населення й духовенство не було тут винятком.

У документах консисторії наявна інформація також про сварки, а інколи й бійки поміж духовенством⁵⁴⁸. Так, священник Андрій Тарановський за пияцтво й бійки навіть був під судом⁵⁴⁹.

Утім церковна ієрархія чітко слідувала за такими явищами й використовувала різні методи для їх усунення. Зокрема, священників, які мали нахил до пияцтва, тимчасово позбавляли права виконувати священницькі функції. Деяких з них відправляли на епітимію до монастирів.

Проте погляд на унійне духовенство як на пияків не відповідає дійсності, й зазвичай візитатори часто відмічають позитивну поведінку парохів. Деякі парохи навіть отримували похвалу від візитаторів за свою діяльність. Один із парохів Радомишльського повіту Федір Сущеський, який, за словами візитатора, навчався моральній теології й читав синодальні та єпархіальні конституції, щонеділі та на свята навчав своїх парафіян молитв та головних засад віри⁵⁵⁰.

Аналізуючи відомості деканів за 1835 р., які відмічали моральний рівень духовенства, можемо стверджувати, що священники-пияки не так часто зустрічалися. З 236 осіб священницького стану відмічено семеро парохів поганої поведінки, зокрема це стосувалося надмірного вживання алкоголю⁵⁵¹. Це дає підстави стверджувати, що, виходячи із тогочасних етичних критеріїв, моральний рівень духовенства був значно кращим від більшості суспільства, що й сприяло його авторитету серед вірних.

Подекуди джерела фіксують й діяльність духовенства, заборонену за церковними канонами, проте яка відповідала нормам шляхетської моралі. Йдеться про захоплення парохів полюванням⁵⁵², на що скаржилися парафіяни Радомишльського повіту⁵⁵³. Позаяк полювання було шляхетським привілеєм, цей факт є ще одним опосередкованим свідченням шляхетського походження уніатського духовенства. Звісно ці вчинки не є свідченням беззаперечного морального занепаду уніатського духовенства, оскільки були характерними для того часу, і схожа ситуація також спостерігалася в середовищі як православного, так і католицького священства.

Принагідно відмітимо, що навіть російські чиновники давали позитивну оцінку уніатським священникам Радомишльського повіту, відзначаючи, що вони «образования и нравственных качеств весьма изрядные»⁵⁵⁴. Зокрема, священник с. Горбулів (Горбулеве)

⁵⁴⁶ ДАВО, ф. 359, оп. 1, спр. 132, арк. 156–158.

⁵⁴⁷ ЦДІАК України, ф. 1040, оп. 1, спр. 16, арк. 4.

⁵⁴⁸ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 397, спр. 56, арк. 193.

⁵⁴⁹ ДАЖО, ф. 420, оп. 1, спр. 48, арк. 104–105.

⁵⁵⁰ ІР НБУВ, ф. 301, № 671, арк. 4.

⁵⁵¹ ДАЖО, ф. 420, оп. 1, спр. 48, арк. 80, 84, 89, 104, 105.

⁵⁵² ЦДІАК України, ф. 972, оп. 1, спр. 49, арк. 4.

⁵⁵³ Там само, ф. 972, оп. 1, спр. 160, арк. 1.

⁵⁵⁴ Там само, ф. 442, оп. 413, спр. 3., арк. 89 зв.

Модест Мацкевич «по своему обращению сыскал от прихожан и помещиков расположенность к себе и зная по части медицинской подает в нужных случаях помощь прихожанам и другим людям»⁵⁵⁵. Показово, що саме цей священник чинив опір приєднанню у 30-х роках XIX ст., за що й потрапив спочатку до київської в'язниці, а згодом на перевиховання до монастирів сибірських губерній.

Загалом авторитет духовенства базувався на його моральних якостях, а також на виконанні ним своїх обов'язків – душпастирської діяльності. Перш за все, парахи разом із парафіянами та фундатором опікувалися церквою. До їхніх обов'язків належала турбота про ремонт або будівництво нової церкви. Поява на теренах Волині на початку XIX ст. значної кількості каплиць на місцях закритих чи освячених на православ'я церков цілковито залежала від ініціативи духовенства та його добрих стосунків з парафіянами. Адже обов'язком пароха було словом і прикладом стимулювати вірних до будівництва. Облаштування церкви, церковне начиння, літургійні шати та книги також входили до повинностей пароха та парафіян.

Натомість найважливішим обов'язком священника було відправлення Літургії – недільної та святкової. За виконанням цього чітко стежили візитатори. Замойський синод відзначав, що Літургія повинна відправлятися в посвячених церквах та каплицях. Утім політична та релігійна ситуація кінця XVIII – початку XIX ст. призводила до того, що позбавлене церков уніатське духовенство було змушене відправляти службу навіть у приватних будинках та під відкритим небом. Так, священники Дубнівського повіту Червинські проповідували по полях та лісах під час епідемії «морової язви», що охопила частину Дубнівського повіту в 1798 р.⁵⁵⁶ Не маючи на меті розглядати питання обрядовості та змін, які в ній відбувалися після постанов Замойського синоду, відзначимо, що лише на кінець XVIII ст. під впливом політичних та культурних процесів, що відбувалися на теренах Речі Посполитої, в УЦ почали все частіше проникати римо-католицькі звичаї. До церковного обряду поступово вводилися латинські практики відправлення читаної чи тихої Літургії, де не використовувався спів. Еволюції підлягала й поведінка вірних під час служби: запроваджувалися лавки, на яких дозволялося сидіти під час служби, тощо. Втім використання латинських традицій означало не лише латинізацію Церкви, що звичайно мала місце, разом з тим це сприяло еволюції її форм. Адже Церква не є сталою інституцією, попри свій консерватизм та посилену увагу до традицій вона змінюється разом із соціумом, до якого належать. Разом з тим, відбувається поступово зміна акцентів з домінуючої позиції вірних на домінуючу позицію духовенства, яке відіграло все більшу роль у реформуванні Церкви.

Відтак, на це духовенство й покладалося багато функцій. Зокрема, одним із важливих обов'язків парохів була власне проповідницька та катехітична діяльність, що була найбільш плідною і корисною в процесі формування уніатської ідентичності. Релігійні повчання віруючих були одним із обов'язків священника: ще свщм. Йосафат Кунцевич предписував парохам читати і пояснювати парафіянам Євангеліє та Життя Святих⁵⁵⁷. Найбільше уваги цьому питанню приділив Замойський синод, на якому відзначалося,

⁵⁵⁵ ЦДАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 3., арк. 99 зв.

⁵⁵⁶ РГИА СПб., ф. 796, оп. 100, д. 678, л. 9.

⁵⁵⁷ Корзо М. Украинская и белорусская катехитическая традиция конца XVI–XVIII вв.: – С. 450.

що священники повинні викладати вірним катехізіс, проголошувати з ними щоразу після Літургії «Отче Наш». Контроль за виконанням цих постанов покладався на вище духовенство. У другій половині XVIII ст. питання катехізації також були актуальними. Так, у Правилах для Кам'янецької єпархії, затверджених 7 липня 1789 р. єпископом Петром Білянським, визначався обов'язок парафіяльного духовенства вчити дітей Катехізісу, «Отче Наш», Символу віри і заповідям Господнім та церковним⁵⁵⁸.

Перевіряти пастирську старанність зобов'язали візитаторів, які окремо відмічали, що дяк мав дзвонити на проголошення Господньої молитви вранці і ввечері, коли відправлялася служба. Катехізацією дітей також мав займатися дяк⁵⁵⁹. Відзначимо, що катехізація вірних відбувалася народною руською мовою.

Парох був зобов'язаний виголошувати проповіді під час уділення Таїнств шлюбу, хрещення, поховання. Виголошення Слова Божого сприяло піднесенню релігійного виховання вірних. Утім, на думку С. Сенік, впровадження обов'язку проповідництва було обумовлене не тільки увагою до навчання парафіян, але й, що не менш важливо, необхідністю протидії процесові переходу уніатів на латинський обряд⁵⁶⁰. Саме у XVIII ст. до мінімуму релігійних істин, які доносилися віруючим, додавалися повчання про різницю між латинським і уніатським обрядом. М. Корзо відзначає, що роздуми на цю тему з'являються як в катехітичних посібниках для духовенства, так і в популярних катехізісах для дітей та простих вірних⁵⁶¹. Тобто унійна ієрархія за допомогою катехізації прагнула показати своєрідність Уніатської Церкви, яка відрізняла її від Католицької та Православної церков.

У досліджуваний період, який власне характеризувався піднесенням освітнього рівня духовенства, проповідницька діяльність набула найбільшого поширення. Звичайно, не всі парахи мали до цього необхідні здібності та освітній рівень, про що не раз відмічали візитатори. Не рідкісними були зауваги візитатора, що той чи інший парох поведінки доброї, але малограмотний в богослов'ї⁵⁶². Як би там не було, практика проголошення проповідей тісно увійшла в життя парафії й, відповідно, підносила авторитет духовенства. Свідченням цього є слова російського губернатора Правобережних губерній Корнеєва, який в листі до Павла I, описуючи становище новоприєднаних до православ'я уніатів, писав, що уніатське духовенство мало неабиякий авторитет серед населення завдяки своїй поведінці, проповідями тощо⁵⁶³. Не дарма місійна та катехітична діяльність парафіяльного духовенства, а ще більше ченців-василіан, викликала найбільше незадоволення православної ієрархії, позаяк призводила до повернення до унії новоприєданого населення, що ми розглянемо в наступному розділі.

Ще одним із обов'язків пароха була освіта своїх парафіян. Перш за все, варто відмітити, що тогочасне матеріальне та освітнє становище уніатського духовенства відповідно впливало і на стан парафіяльної освіти населення. Фахівці освітньої сфери початку

⁵⁵⁸ Корзо М. Указ.соч. – С. 453.

⁵⁵⁹ ІР НБУВ, ф. 301, № 671, арк. 2, 4.

⁵⁶⁰ Сенік С. Українська Церква в XVII ст. // Ковчег. – Л., 1993. – Чис. 1. – С. 57.

⁵⁶¹ Корзо М. Украинская и белорусская катехитическая традиция ... – С. 456.

⁵⁶² ДАЖО, ф. 420, оп. 1, спр. 48, арк. 82 зв.–83.

⁵⁶³ Bobryk W. Op. cit. – S. 64.

XIX ст. відзначали слабкість парафіяльного шкільництва у всій Російській імперії, що відповідало царській політиці, спрямованій на виховання, а не на навчання своїх підданих. Піднесення парафіяльної освіти Православної Церкви бере свій початок уже з другої половини XIX ст., а на початку цього ж століття вона, як і Уніатська, перебувала в зародковому стані. Правила для навчання селян 1828 р. втілювалися лише формально, а парафіяльні школи існували радше на папері, аніж у реальному житті. Переважна частина наявних парафіяльних шкіл утримувалася католицьким духовенством, а також польськими магнатами.

Сучасні дослідження становища УЦ другої половини XVIII ст. стверджують, що парафіяльні уніатські школи були рідкістю як у XVIII, так і на початку XIX ст.⁵⁶⁴ Натомість джерела свідчать про наявність у досліджуваній період значної кількості парафіяльних шкіл. Опікувалися ними переважно церковні братства, які зазвичай були при кожній церкві, як свідчать візитації Київщини та Брацлавщини кінця XVIII ст.⁵⁶⁵. У 1790 р. на єпархіальному соборі Холмський єпископ Порфирій Важинський затвердив створення при парафіяльних церквах «братств християнської науки», членство в яких було обов'язковим для парафіян з семирічного віку⁵⁶⁶. Братства займалися господарсько-фінансовою та релігійною діяльністю. Проте, за словами Б. Лазорака, дослідника братств Львівсько-Кам'янецької єпархії, церковні братства були, насамперед, релігійними організаціями, які виконували функцію «хранителів» національного обряду⁵⁶⁷. Завдяки братствам, які дбали про порядок в церкві, духовне виховання дітей відбувалося через залучення вірних до церковно-парафіяльного життя. Втім, попри колегіальність управління братств, вони перебували під юрисдикційним управлінням єпископа, який візитував їх діяльність. Це сприяло залученню братств у політику конфесіоналізації населення, яку проводила уніатська ієрархія в другій половині XVIII ст. Так, у 1793 р. Подільський уніатський єпископ П. Білянський виголосив «регулятивні правила», які суворо регламентували їх діяльність⁵⁶⁸.

Логічно, що найбільшого розвитку церковні братства та утримувані ними школи досягли на Волині, в регіоні стабільному і віддаленому від політичних колізій. У своєму дисертаційному дослідженні В. Білик наводить кілька десятків парафіяльних шкіл, якими опікувалися братства, зокрема, в Ковельському повіті та по декілька в Новоград-Волинському, Кременецькому, Заславському, Луцькому та Рівненському повітах Волинської губернії тощо⁵⁶⁹.

Зазвичай парафіяльні школи були малочисельні та бідні у порівнянні з католицькими. Учителювали у них дяки. На жаль, встановити точну кількість парафіяльних церков наразі не видається можливим, позаяк візитатори не завжди нотували наявність чи

⁵⁶⁴ Nabywaniec S. *Archidiecezja Kijowska w okresie rządów arcybiskupa metropolity Felicjana Filipa Wołodkowicza 1762–1778*. – Rzeszów, 1998. – S. 521, Beauvois D. *Op. cit.* – С. 150.

⁵⁶⁵ Radwan M. *Wizytacje generalne parafii unickich w województwie Kijowskim i Braclawskim po 1782 r.* – Lublin, 2004.

⁵⁶⁶ Корзо М. *Українська и белорусская катехитическая традиция...* – С. 456.

⁵⁶⁷ Лазорак Б. *Церковні братства Львівсько-Кам'янецької єпархії (XVIII ст.): автореф. дис. канд. іст. наук.* – Луцьк, 2012. – С. 11.

⁵⁶⁸ Лазорак Б. *Указ. праця.* – С. 13.

⁵⁶⁹ Білик В. А. *Греко-уніатська церква у Правобережній Україні наприкінці XVIII – у 30-х рр. XIX ст.: дис....*

відсутність шкіл. Проте можна припускати, що уніатські парафіяльні школи охоплювали початковою освітою незначну кількість населення. Відтак цю лакуну намагалися заповнити василіанські монастирі, при більшості яких знаходилися церковні школи початкового рівня. Так, Почаївський монастир, окрім новіціату, утримував і парафіяльну школу для світської молоді різного походження. У Кременецькому монастирі у 20-х роках XIX ст. знаходилася парафіяльна школа для дітей, кількість яких сягала 72 особи. В архівосховищі Волинської області збереглися відомості про наявність василіанських шкіл для бідних, зокрема при Жидичинському монастирі була школа, яка налічувала 128 осіб.⁵⁷⁰ Утім, навіть якщо припустити, що кожен василіанський монастир Правобережної України утримував парафіяльну школу, їх кількість і тоді не досягала б й 30, на відміну від католицьких парафіяльних шкіл, яких тільки на Волині було близько 108⁵⁷¹.

Принагідно зауважимо, що через брак шкіл, які створювали б уніатські священники, головний візитатор шкіл Правобережної губернії Тадеуш Чацький намагався перетягувати уніатських парафіян до католицьких шкіл. Завдяки його сприянню Луцький католицький єпископ К. Цецішевський видав у 1803 р. ухвалу, за якою римо-католицьке духовенство було зобов'язане складати пожертву – десяту частину своїх прибутків на утримання парафіяльних шкіл. Утім більшість цих шкіл, як свідчать джерела, також існувала лише формально. Ми підтримуємо думку дослідника Д. Бовуа про те, що польська мова, яка панувала в них, була не тільки перешкодою для народного шкільництва, але й не сприяла розвитку релігійної свідомості уніатів⁵⁷². А на думку польської дослідниці М. Підліпчак-Маєрович незначна кількість парафіяльних шкіл свідчить про занедбання василіанами народної освіти⁵⁷³. Уніатська Церква не тільки не мала таких прибутків, як Римо-Католицька, звичайно окрім Василіанського чину, а й була позбавлена підтримки з боку і держави, і тогочасної польської еліти.

Отже, враховуючи малочисельність парафіяльних шкіл, бідність селян, а також елітарне пропольське спрямування василіанської освіти, можемо припустити, що відсоткова частка уніатських вірних у цих школах була незначною. Матеріальні турботи священників, бідність власне Церкви та парафіян, незацікавленість польських поміщиків, відсутність допомоги держави – ось фактори, які зумовлювали слабкий розвиток уніатського парафіяльного шкільництва.

Доброчинна діяльність Церкви. Розгляд душпастирської праці Церкви не був би повним без висвітлення питання добродійництва, яке є важливим для вивчення місця Церкви в соціумі. Підтримкою убогих, відкриттям шпиталів та притулків для людей похилого віку тощо займалася й УЦ в Україні. Втім має слушність історик О.П. Крижанівський, який констатує, що саме ця сторона діяльності Церкви відображена в документах найгірше.

Якщо в сучасній польській історичній науці питання доброчинної діяльності Католицької Церкви виокремилися в окремий блок досліджень, то, на жаль, Уніатській

канд. іст. наук. – Луцьк, 2007. – С. 124.

⁵⁷⁰ ДАВО, ф. 382, оп. 2, спр. 27, арк. 82.

⁵⁷¹ Шостак І. Указ. праця. – С. 255.

⁵⁷² Beauvois D. Op. cit. – S. 409–410.

⁵⁷³ Piłypczak-Majerowicz M. *Bazylianie w Koronie i na Litwie. Szkoły i książki w działalności zakonu.* – Warszawa–Wrocław, 1986. – S. 168–169.

Церкві в цьому поталанило значне менше. Звичайно, перш за все, це пояснюється браком джерел і, за словами польського дослідника С. Набиванця, слабким розвитком цієї сфери життя Церкви⁵⁷⁴.

Походження терміна “*hospitalis*” (у перекладі з латини – гостинний) доволі неоднозначна. Спочатку шпиталями називали притулки для вбогих та неповносправних, а з часом ця назва закріпилася за військовими лікувальними установами і діє донині. В свою чергу, медичні заклади для військових у той час мали назву «лазарети», хоча первісне значення цього терміна мало зовсім інший характер (лазарети були притулками для хворих на проказу).

Шпиталь у XVII–XVIII ст. на теренах Речі Посполитої був інституцією, головною метою якої була соціальна опіка над найбільш вразливою частиною суспільства, жебраками та людьми похилого віку. Допомога хворим становила другорядну його функцію, хоча це не означає, що в шпиталях не було таких людей. Тобто шпиталь виконував три функції – лікарні, гостинного двору та притулку. Саме остання функція переважала. Навіть власне назва шпиталю в латинських та уніатських візитаціях (шпиталь для убогих), свідчить, що пріоритетні позиції тут займала саме турбота про бідних і жебраків⁵⁷⁵. Це відповідало науці Церкви, в якій перевага надавалася зціленню душ, аніж тіл (тобто лікуванню). Згідно з синодальними постановами Римо-Католицької Церкви (1762 р.) після сповіді хворого священик був зобов'язаний залишити письмове свідчення цього факту для лікаря. Інакше лікар не мав права відвідувати хворого, який не відбув сповіді⁵⁷⁶. Джерела, що стосуються уніатських шпиталів, не подають нам такої інформації, але, без сумніву, виконання підопічних шпиталю релігійних практик, а саме молитов за фундаторів, було обов'язковою умовою їхнього проживання в цій установі⁵⁷⁷.

На відміну від центральних земель Речі Посполитої, де наприкінці XVII ст. була вже сформована шпитальна сітка і близько 60% міських та 21% сільських парафій мали шпиталі⁵⁷⁸, на теренах Волині, Поділля та Київщини ситуація була значно гірша. На жаль, наявні фрагментарні дані з уніатських шпиталів не дають можливості зробити якісь підрахунки, це вимагає проведення подальшої евристики. Ми можемо лише констатувати факт наявності шпиталів при частині василіанських монастирів і церков, а також те, що питання добродійності входило до сфери інтересів уніатської ієрархії. Так, у 1810 р. у Луцькій єпархії, за наказом єпископа Ф. Корсака, збиралися відомості про шпиталі. Опитувальний лист містив 5 пунктів: 1) наявність шпиталю та його фонду; 2) на яку кількість людей зафондований; 3) порядок утримання убогих в шпиталі; 4) кількість утримуваних на даний час; 5) скільки ще можна вмістити людей у шпиталі⁵⁷⁹.

Принагідно наголосимо, що організацією шпиталів при парафіяльних церквах займалися братства, які власне й влаштовували їх при великих парафіях. Відповідно

⁵⁷⁴ *Nabywaniec S. Archidiecezja Kijowska w okresie rządów arcybiskupa metropolity Felicjana Filipa Wołodkowicza.. – S. 230.*

⁵⁷⁵ *Surdacki M. Z życia ubogich w szpitalach wielkopolskich w okresie potrydenckim // Roczniki Humanistyczne. – Lublin, t. 39, z. 2, 1991/92. – S. 16.*

⁵⁷⁶ *Surdacki M. Op.cit. – S. 26.*

⁵⁷⁷ *ДАВО, ф. 382, оп. 2, спр. 136, арк. 32*

⁵⁷⁸ *Surdacki M. Z życia ubogich w szpitalach wielkopolskich ... – S. 8.*

⁵⁷⁹ *ДАВО, ф. 382, оп. 2, спр. 144, арк. 56.*

кількість міських шпиталів на українських теренах також була вищою ніж кількість сільських. Дослідниця О. Потимко відмічає, що у Львові протягом XVI–XVIII ст. існувало 5 українських шпиталів – при братствах Успенському, Богоявленському, Благовіщенському, Миколаївському і П'ятницькому⁵⁸⁰. А за даними В. Білик, на досліджуваних теренах у 1820-х роках шпиталі були при церквах у містах Острозі Острозького повіту, Новограді-Волинському та Корці Новоград-Волинського, Порицьку та Горохові Володимир-Волинського, Рівному, Олександрії та Козмілії Рівненського, Торжищі та Мацієві Ковельського повітів. В Олиці Дубнівського повіту було два шпиталі: при Троїцькій та Стрітенській церквах⁵⁸¹.

За нашими даними, шпиталі при церквах у м. Горохові та Олиці були засновані ще в XVII ст. У 1671 р. брацлавський каштелян князь Сангушко з дружиною надали фондуш на утримання шпиталю при Горохівській церкві св. Трійці, а в 1692 р. князь М. Радзивілл зафондував шпиталь при Благовіщенській церкві в Олиці⁵⁸². На початку XIX ст. ці шпиталі продовжували функціонувати, що було досить рідкісним явищем, враховуючи факт постійних судових тяжб за фондуші.

В інвентарній книзі м. Дубно за 1723 р. зафіксована наявність у місті кількох шпиталів: шпиталю при католицькому монастирі, шпиталю руського, шпиталю єврейського⁵⁸³.

Не завжди у фондуші шпиталю було зазначено кількість осіб, які мали в ньому утримуватися. Втім, виходячи із фондушу, який переважно був невеликий, припускаємо, що їхня кількість була незначна і налічувала до 10 осіб постояльців. У відомих нам шпиталях кількість убогих фігурує як «кілька осіб», і лише в Олицькому вона досягає 12 осіб. Наголосимо, що засновником Олицького шпиталю було церковне братство, яке, окрім 12 людей, які мешкали в шпиталі, опікувалося ще й іншими убогими, які не мали засобів до проживання⁵⁸⁴.

Основним обов'язком мешканців шпиталів були молитви за фундаторів та добродіїв монастиря, церкви чи окремо шпиталю. Окрім того, по своїх можливостях, вони були зобов'язані допомагати ченцям чи пароху в церковних справах як слуги⁵⁸⁵.

Загалом, незначні фондуші, несталість грошових надходжень призводили до того, що мешканці шпиталів були вимушені більше розраховувати на милосердя навколишніх жителів. Жебрацтво підопічних шпиталів було поширеним явищем як в Католицькій, так й Уніатській церквах і не заборонялося церковними постановами⁵⁸⁶.

Варто наголосити, що більше була розвинута шпитальна сітка при василіанських монастирях, що й не дивно, враховуючи їх краще матеріальне становище. Сучасний дослідник монастирів Волині С. Горін взагалі дійшов висновку, що при православних волинських монастирях уже з XVII ст. частішають випадки заснування шпиталів,

⁵⁸⁰ Потимко О. Братські шпиталі Львова XVI–XVIII ст. // Наукові записки. Зб. праць молодих вчених та аспірантів. – К., 2005 – Т. 10. – С. 98.

⁵⁸¹ Білик В. Указ. праця. – С. 125–126.

⁵⁸² ДАВО, ф. 382, оп. 2, снр. 144, арк. 6, 10.

⁵⁸³ APL, Archiwum Lubomirskich, sygn. 40, k. 4–25.

⁵⁸⁴ ДАВО, ф. 382, оп. 2, снр. 144, арк. 10.

⁵⁸⁵ ДАВО, ф. 382, оп. 2, снр. 136, арк. 32.

⁵⁸⁶ Surdacki. M. Z życia ubogich w szpitalach wielkopolskich w okresie potrydenkim ... – S. 40.

що він пояснює впливами Василіанського чину, в якому приділялася більша увага душпастирській діяльності⁵⁸⁷.

Відповідно функціонування шпиталів, як і самих монастирів, перш за все, залежало від наявності фондушу. Так, фондуш на шпиталь при Кременецькому монастирі був наданий ще в 1630 р. волинським магнатом Лаврентієм Древінським. Коронний маршалок Петро Богданович у 1567 р. вніс фондуш на Загорівській монастир – десятину з дібр, він був зобов'язаний з цієї десятини утримувати шпиталь⁵⁸⁸. Утім далеко не завжди цей фондуш був сталий та не підлягав змінам. Уже на початку XIX ст. шпиталі в цих монастирях перебували в стані занепаду, адже доля шпиталів була тісно пов'язана з їхніми монастирями, й у разі матеріальної скрути, невдалих судових процесів припинялося їх утримання. На початку XIX ст. через судові процеси Кременецький монастир втратив частину власності й відповідно не міг вже утримувати шпиталь. Подібна ситуація була характерна і для Загорівського монастиря, який, проте, на 1810 р. утримував уже своїм коштом невеликий шпиталь⁵⁸⁹. За даними візитації 1818 р., у Мильчанському монастирі був шпиталь на 6 дідів, який отримав фондушове забезпечення на селі Пирятин ще з 1640 р.⁵⁹⁰

Без будь-якого фондушу, за власний рахунок, утримували шпиталь в Почаївському монастирі⁵⁹¹. Реєстр поточних видатків монастиря з 1772 р. по 1789 р. фіксує суми, витрачені на утримання, як зазначалося в документі, «дідів шпитальних»⁵⁹². Інформація про існування шпиталю зафіксована у візитації 1802 р., де відзначалося розташування шпиталю, який мав на той час 2 кімнати⁵⁹³. При Овруцькому монастирі був побудований шпиталь для монастирських людей. Його фондуш – 4 тис. злотих, наданий самим монастирем, був відданий під процент місту⁵⁹⁴. Згідно з даними польського історика Я.Гіжицького існував шпиталь і при Луцькому монастирі, щоправда ці дані стосуються XVII ст. і, судячи з сказаного вище, ми не можемо ані ствердити, ані заперечити його наявність в досліджуваній період⁵⁹⁵.

Утім, утримання шпиталю без фондушу залежало, перш за все, від майнової спроможності самого монастиря, адже далеко не кожен з 28 уніатських монастирів на теренах Правобережжя, більшість з яких були досить бідними, міг це собі дозволити. Якщо на 1805 р. річний прибуток таких монастирів, як Почаївський, Жидичинський, Дерманський і Уманський становив від 10 до 30 тис. злотих, то більшість (16

⁵⁸⁷ Горін С. Чернецтво Східного обряду на українських землях у другій половині XVI – першій половині XVII ст.: ідеал і реальність (на прикладі волинських монастирів) // *Kościół wschodnie w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku. Zbiór studiów.* – Lublin 2005. – S. 90.

⁵⁸⁸ ДАВО, ф. 382, оп. 2, спр. 144, арк. 4.

⁵⁸⁹ ДАВО, ф. 382, оп. 2, спр. 144, арк. 4 зв.

⁵⁹⁰ Львівська національна наукова бібліотека України ім. В. Стефаніка НАН України (далі ЛННБ), Відділ рукописів, ф. 3, МВ-1384, арк. 3.

⁵⁹¹ Radwan M. *Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim (1795-1839)*, Roma-Lublin, 2001. – S. 113.

⁵⁹² ЦДАЛ, ф. 684, оп. 1 спр. 3271, арк. 84.

⁵⁹³ Бочковська В.Г. *Історія Почаївського монастиря у візитаціях XVIII – першої чверті XIX ст.* // *Рукописна та книжкова спадщина України.* – Вип. 13, К., 2009. – С. 30.

⁵⁹⁴ ДАВО, ф. 382, оп. 2, спр. 136, арк. 32.

⁵⁹⁵ Giżycki J.M. *Spis klasztorów unickich bazylianów w województwie Wołyńskim.* – Kraków, 1905. – S. 52.

монастирів) отримували менше 1 тис.⁵⁹⁶. На жаль ми не володіємо даними про існування в Дерманському, Уманському, Жидичинському монастирях шпиталів.

Стверджувати щось про інші монастирі наразі неможливо через брак інформації, проте припускаємо, що шпиталі, звичайно малочисельні, були при більшості уніатських монастирів та міських церков. Точніші дані потребують подальшої джерельної евристики та статистичних підрахунків.

Принагідно наголосимо, що незначна кількість інформації з даної теми пояснюється не тільки слабкою репрезентативністю її в джерелах, але й тим фактом, що шпитальництво як у Православній, так і в Уніатських церквах не дістало такого поширення, як у Католицькій Церкві. За свідченням польського дослідника С. Набиванця благочинна діяльність УЦ наприкінці XVIII ст. взагалі була слабо розвинута⁵⁹⁷. Можемо припустити, враховуючи суспільно-політичне та економічне становище УЦ, що на початку XIX ст. не відбулося кардинальних змін у цій сфері й парафіяльна освіта та добродійна діяльність перебували на незначному рівні розвитку. Втім попри таке становище певні успіхи в даній сфері спостерігалися, проте відсутність державної підтримки давалася взнаки.

Незважаючи на складність соціально-економічного та політичного становища уніатського духовенства в Російській імперії, яке часто було позбавлене своїх парафій чи прибутків від них, Церква продовжувала виконувати свою головну місію – пастирську діяльність. З усіх видів пастирської роботи УЦ саме катехітична діяльність і видавнича справа досягли найбільшого розквіту та принесли найбільші плоди в розвитку уніатської ідентичності та церковно-релігійного життя уніатського населення. Це стало можливим лише завдяки освітнім постановам УЦ та освітньої ініціативи окремих представників унійної ієрархії, які дбали про підвищення освітнього рівня парохів. Свідченням певних здобутків у цій царині є значна частина парафіяльного духовенства, освітянські шляхи якого не обмежувалися домашньою освітою: вони могли похвалитися й навчанням у середній ланці шкільництва. Освітній підготовці парохів сприяв також викладацький склад шкіл та семінарій, який, здебільшого, був представлений членами Василіанського чину. Саме ченці-василіани, які зуміли зібрати величезні бібліотеки, цей інтелектуальний багаж знань Церкви, на XVIII ст. здобули першість у навчальній монастирській діяльності й зробили свій внесок у розвиток освіти парохів. Власне друкарні та книги були найсильнішою зброєю Василіанського чину, адже соціальне походження парохів, їхній освітній та моральний рівень і матеріальна підтримка з боку місцевої шляхти забезпечили їм стійкий авторитет у середовищі вірних. Саме цей авторитет парохів сприяв посиленню позицій Церкви на досліджуваних теренах. Свій вклад в активне залучення вірних до церковно-парафіяльного життя зробили й братства, обов'язком яких було дбати про матеріальний порядок у церкві.

Утім, відзначимо, що розвиток парафіяльної освіти та добродійної діяльності був досить низьким. Проте така ситуація зумовлювалася не лише внутрішніми проблемами Церкви, але й ставленням до неї польської еліти, а також загальним низьким рівнем освіти в Російській імперії на початку XIX ст.

⁵⁹⁶ Radwan M. *Bazylianie w zaborze Rosyjskim w latach 1795–1839 // Nasza Przeszłość, Kraków, t. 93:2000. – S. 165–169.*

⁵⁹⁷ *Nabywaniec S. Op. cit. – S. 230.*



РОЗДІЛ IV

РЕЛІГІЙНІСТЬ НАСЕЛЕННЯ ЛУЦЬКОЇ УНІАТСЬКОЇ ЄПАРХІЇ КІНЦЯ XVIII – ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XIX СТ.

Якщо взяти до уваги сучасні погляди на ту визначальну роль релігійного чинника у протонаціональній ідентичності українців, білорусів та росіян, то виникає питання, як це відбувалося на теренах пограничних – на межі впливів західних та східних – українських землях Правобережжя. Безсумнівним є факт, що на XVII–XVIII ст. західна модель цивілізації отримала перемогу серед елітарних прошарків населення досліджуваних територій. А ось як це відбувалося в народному середовищі, і є питанням цього розділу. Позаяк даний аспект лише нещодавно потрапив до сфери зацікавлень науковців, відповідно автор не претендує на вичерпність й лише акцентує увагу на окремих питаннях, які потребують ще не одного дослідження.

Якщо в галузі освіти, друкарства, душпастирської діяльності намітилися виразні елементи конфесіоналізації вірних, що було результатом цілеспрямованої діяльності унійної ієрархії, то яскравим показником позаконфесійності є народна релігійність кінця XVIII – початку XIX ст. на теренах Київської митрополії. Саме культурно-релігійна сфера народних вірувань, що є найбільш консервативною ділянкою, ще довгий час лишалася прикладом єдності духовного простору Київської церкви та відсутності виразних конфесійних бар'єрів між православними і уніатами. Найкраще це простежується на прикладі почитання святих та чудотворних ікон. Показово, що саме в цей час, наприкінці XVIII ст., відбувалася також трансформація на народному рівні й католицьких традицій, які поступово почали сприйматися вірними як свої, традиційні. Відбувалася взаємна адаптація різних церковних спільнот та міжкультурний обмін.

Утім у досліджуваний період, послуговуючись міркуваннями І. Сковчиляса, панувала



Почаївська Лавра, ксилограф (фото 1882 р. з приводу 300-ліття Лаври з гравюри М. Рашевського) – ІР НБУВ, ф. 278, № 491, фото № 47.

регіональна ідентичність, яка залежала від природних, економічних, соціокультурних та релігійних чинників⁵⁹⁸. Сукупність всіх цих факторів й сприяла виробленню ментальності уніатського населення Правобережжя, яке, в свою чергу, різнилося залежно від регіону. В першому параграфі ми розглянемо регіональні аспекти релігійної ідентичності уніатських парафіян саме Брацлавщини та Київщини, які мали певні особливості завдяки своєму прикордонному розташуванню.

Попри те, що народна релігійність мала свої регіональні особливості, спільними для Волині, Поділля та Київщини були релігійна толерантність, відкритість до діалогу, що суперечило парадигмі про релігійне протистояння уніатів, католиків та православних. Протистояння вміло насаджувалося представниками влади, особливо це стосувалося першої третини XIX ст., коли відчувався цілеспрямований тиск російського уряду на сферу ідей та духовності. Відбувалося зіткнення на локальному рівні двох культурно-цивілізаційних парадигм, й оскільки російська модель підтримувалася військовою силою, – її перемога була безперечною. Проте цей процес затягнувся на ціле XIX ст., ще раз засвідчуючи силу релігійної традиції.

⁵⁹⁸ Skoczył I. Територія як сакральний простір та регіональний партикуляризм Руської Церкви: приклад Поділля XIV–XVIII // *Kościół unicki w Rzeczypospolitej*. – Białystok, 2010. – S. 131.

Як відомо, офіційна ідеологія від реальної культурної ситуації завжди відокремлювалася більшою чи меншою дистанцією. Саме тому впровадження офіційної ідеології на локальному рівні привертає нашу увагу, позаяк це дає нам можливість показати зіткнення двох цивілізаційних моделей на повсякденному рівні та тривалу «живучість» народної релігійності.

4.1. Релігійне життя уніатів Київщини та Брацлавщини напередодні поділів Речі Посполитої

Духовне життя будь-якої спільноти є однією з найскладніших й водночас найважливіших ділянок церковно-історичних студій. Особливо це стосується простих парафіян, побожність яких найслабше виражена в історіографії та джерельному масиві. Розглядаючи питання повсякденного життя вірних, народної релігійності варто, перш за все, приділити увагу питанням дефініцій.

Від самого початку наголосимо, що народна релігійність це релігійний досвід людей, що не відносяться до еліти. Поняття «народна релігійність» в Середньовіччі та Новому часі стало предметом зацікавлення історичної науки в другій половині ХХ ст. Піонерськими в цьому були дослідження представників французької школи Анналів, які зосереджували свою увагу саме на духовному житті «мовчазної більшості». У Радянському Союзі цей напрям активно розвивала школа А. Гуревича. На сучасному етапі студіюванням народної релігійності активно займаються російські та американські дослідники (С. Рок, І. Левін та ін.), які відкидають тезу, яка тривалий час побутує в історіографії, про двовір'я простого населення, тобто наявність сильних язичеських вірувань під тонким шаром християнства. Термін «двовір'я простих віруючих», що в сучасній історико-філологічній термінології розглядається як синтез язичництва та християнства, по-новому сьогодні інтерпретує російський дослідник академік О. Панченко, який під «двовір'ям» розуміє, перш за все, конфесійну терпимість, характерну ще давньоруському християнському світосприйняттю⁵⁹⁹. Саме ця конфесійна терпимість була характерна й для Київської митрополії досліджуваної доби й сприяла ускладненню духовної культури, дозволяла синтезувати елементи дохристиянські та християнські, східні та західні, грецькі, слов'янські, латинські, ісламські.

Сучасні дослідники постулюють думку, що народна релігійність не є антиподом релігійності еліти, а відтак не є чимось окремим та незмінним. На нашу думку, слушність має американська дослідниця І. Левін, яка відзначала, що «народная религия русского Средневековья не была ни безыскусственной, ни примитивной»⁶⁰⁰. Не маючи на меті детально розглядати дане питання, яке породило чималу кількість публікацій, зазначимо, що народна релігійність є складною і плідною культурною системою, яка зберігала традиційні погляди, сприймала впливи духовної еліти, переосмислювала та трансформувала їх. Загалом, народну релігію можна розглядати лише як переосмислення різних релігійних мотивів у народній уяві.

На нашу думку, в досліджуваний період саме УЦ, яка за своїм походженням належала до Церкви східної традиції, а структурно – до Церкви західної, поєднувала різні

⁵⁹⁹ Панченко А. М. *О русской истории и культуре*. – СПб., 2000. – С. 333.

релігійні впливи та збагатили культуру і духовність земель Речі Посполитої. Відтак вона стала місцем зустрічі християн Сходу та Заходу⁶⁰¹. Окрім того, аспект народної релігійності особливо цікавий з огляду на те, що через різні обставини УЦ репрезентувала собою «релігію селян», а саме релігійна культура селянства найменше висвітлена у джерелах.

Позаяк УЦ поєднувала в собі західні та східні елементи, інтерес привертає питання, як саме ці елементи приживалися на народному ґрунті. Особливо це показово для XVIII ст., яке дослідники називають «золотою добою унії», часом прийняття уніатською ієрархією багатьох латинських нововведень.



Церква в с. Суслово, Новоград-Волинського повіту, 1771 р. – ІР НБУВ, ф. 278, № 491, фото № 58.

Складність дослідження народної релігійності пояснюється й особливістю джерельної бази, яка відображає переважно погляди письменної еліти, тому досить важко відібрати серед цього масиву документів ті, які висвітлюють справжній релігійний досвід простих вірних. У реконструкції цих факторів ми спираємося на візитаційні дані останнього десятиліття XVIII ст. про посвяти церков та наявність чудотворних ікон. Свої результати базуватимемо на дослідницькій вибірці із 9-ти деканатів Київщини та Брацлавщини.

Наша увага головню зосереджується на таких проявах народної релігійності, як культ святих та культ Богоматері, які є визначальними факторами народної релігійності.

Принагідно наголосимо, що, використовуючи дані посвят церков, треба враховувати, що основна маса церков, які були предметом опису візитатора, була закладена в середині та наприкінці XVIII ст. саме як уніатські церкви, а не переосвячені православні. Це пояснюється, перш за все, тим фактом, що дана територія, яка була спустошена війнами, заново залюднилася саме в першій половині XVIII ст. вихідцями з Полісся та Волині. Разом з ними прибували й уніатські духовні, які й засновували тут, у давньоправославному краї, унійні церкви⁶⁰². Підтверджують ці припущення й дані проаналізованих нами візитацій, переважна більшість яких зазначає, що церкви були збудовані й освячені саме у XVIII ст.

⁶⁰⁰ Левин Ів. Двоеверие и народная религия в истории России / Перевод с английского А. Л. Топоркова и З. Н. Исидоровой. – М., 2004. – 216 с.

⁶⁰¹ Chomik P. Kult Ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI–XVIII wieku. – Białystok, 2003 – 292 s.

⁶⁰² Довбищенко М. Унія в Київському та Брацлавському воєводствах Речі Посполитої XVIII ст. // Арх. Укр.



Петрівківська церква, м. Чуднів, XVIII ст., Житомирський повіт. – ІР НАУВ, ф. 278, № 491, фото № 65.

Таким чином, посвяти церков, з одного боку, відображають народну релігійність саме досліджуваного нами часу. Натомість водночас виникає питання: релігійність якої верстви населення? Віруючих УЦ чи власника села, який, переважно, виступав у ролі фундатора церкви? Це дискусійне питання, тим більше якщо врахувати той факт, що в переважній кількості власник села був римо-католицького віросповідання й, відповідно, це могло бути виявом його релігійності. На думку сучасних вчених народна релігія не може розвиватися поза офіційним християнством елітарних прошарків. Більше того, будь-яке дослідження змісту релігійних обрядів неелітарних груп населення вказує на багато спільних рис з релігійними обрядами еліти⁶⁰³. З іншого боку не слід перебільшувати впливу еліти на віруючих, який безперечно мав місце, й загалом чіткого поділу між релігійністю дрібної та середньої шляхти, магнатерії та простих віруючих УЦ. Інколи досить важко визначити, хто складає «еліту» і хто «народ», адже місцева еліта в провінції досить часто надавала підтримку релігійним практикам, які зароджувалися в середовищі простого населення. Щодо чудес, то за словами російського дослідника О. Панченка, «верхи были не менее легковерны, нежели низы»⁶⁰⁴.

Будь-яка спроба прив'язати релігійні вірування і практики лише до «елітарних» чи тільки «народних» груп приведе до втрати з поля зору багатьох релігійних практик, при здійсненні яких взаємодіяли представники «еліти» та «народу». Саме тому, попри безперечний факт впливу еліти на посвяти храмів, можемо стверджувати, що з часом це накладалося на релігійність населення й породжувало специфічне явище народної уніатської релігійності й відображало загальну картину народної релігійності.

Загалом, нам імponує твердження, що до християнства в цілому слід відноситися не як до чогось монолітного, а необхідно розглядати його різні варіанти в часі і просторі, й безперечно, враховувати етнічні особливості, які накладалися на нього⁶⁰⁵. На нашу думку, це твердження має безпосереднє відношення й до УЦ.

Найбільш повним відображенням народної релігійності є культ чудотворних ікон, характерна риса духовності Східної Церкви. Саме цей культ є свідченням популярності того чи іншого святого в народному середовищі. Адже предметом нашого дослідження є саме локальні ікони, а отже й форми їх пошановування в середовищі простих уніатських вірних. Натомість, й тут не можна зробити чіткого поділу, адже серед вотивних привісок біля ікон візитатор нотує переважно ті, які становили матеріальну цінність – срібні воти, які мало ймовірно були власністю селян. (*Вотивні привіски – один з матеріальних проявів віри в те, що Божжа допомога надійшла саме за молитвою при певній святині*). Інколи візитатор відмічає наявність речей, що були власністю простого населення, – мідних вотів, хустин тощо. Відповідно, й тут ми бачимо переплетення форм вираження народної релігійності з релігійністю елітарних прошарків населення, і важко встановити, яка саме релігійність була визначальною при появі культу. Втім аналіз процесу появи локальних чудотворних ікон свідчить на користь першого – народної релігійності. Проте,

Церкви. Серія 1. Дослідження. – Л., 2011. – Вип. 1 : Історія унії на Київщині 1596–1839 років – С. 128–129.

⁶⁰³ Левин И. Двоеверие и народная религия в истории России... – С. 8.

⁶⁰⁴ Панченко А. М. Указ. соч. – С. 245.

⁶⁰⁵ Rokk S. *Popular Religion in Russia "Double belief" and the making of an academic myth*. – Routledge, London and New York, 2007. – 230 p.

як ми вже відзначали, не було чистої народної та елітарної побожності, вони існували у взаємовпливах.

При розгляді народної релігійності вірних УЦ Правобережжя слід мати на увазі, що вона формувалася на теренах культурно-цивілізаційного простору Речі Посполитої, в якому в цей час активно проходив процес сарматизації та полонізації католицизму. Це було пов'язано зі зростанням народної свідомості і значно більшим впливом народних чинників на релігію в порівнянні з добою Середньовіччя. Відповідно, це накладало свій відбиток на народну релігійність як католиків, так і православних та уніатів, яка відрізнялася спільністю елементів. У той же час Уніатська Церква відчувала й вплив традицій Київської митрополії, позаяк це територія з давніми осередками православної духовності.

Власне сукупність багатьох факторів і створила специфічне явище уніатської народної релігійності українських земель Київської митрополії.

Культ святих.

У духовному житті людини доби Середньовіччя та Бароко, її ментальності велику вагу мали культи святих – як загальнохристиянські, так і регіональні. Віра в святих була невід'ємним атрибутом середньовічних суспільств, позаяк вона «повністю отвечала магическим навыкам и склонностям простого человека, не разбиравшегося в христианских таинствах и богословских тонкостях, но охотно верившего в чудеса, жаждавшего их»⁶⁰⁶. Культ святих був важливим елементом релігійного світосприйняття людей Середньовіччя, для них святий був значно ближчим, ніж ідея невидимого Бога.

Принагідно наголосимо на принциповій різниці між сучасним та тогочасним сприйняттям святих. Святі в досліджуваній час, особливо серед простого населення, яке не зачепило нововіяння Просвітницької доби, шанувалися, насамперед, не як зразки християнського життя, що досягли вічної слави, а як небесні персонажі, яких можна було спонукати діяти на користь людей на землі. Це було характерною особливістю емоційного сприйняття християнства в добу Середньовіччя та Бароко, що відповідно далеко від сучасних когнітивних уявлень. Про цей незвичний зв'язок між святими і людьми світськими (лаїками) свідчать житія, легенди, а також подячні воти перед їх іконами та мощами⁶⁰⁷.

Интерес до культу святих у другій половині XVIII ст., має своє пояснення також у складній соціально-політичній атмосфері, яку в цей час переживала Річ Посполита. В народній ментальності досліджуваної доби переважає прагнення до отримання підтримки, порятунку, які може надати їм свій святий та Богородиця. В результаті, під впливом сукупності різних чинників, в краї зростає ступінь релігійних почуттів і збільшується кількість паломництв. Особливою популярністю користувалися Богородичні санктуарії. Принагідно наголосимо, що в самому культі Богородиці відбувається зміщення акценту на культ Опікунки – Покрови, що було характерною особливістю для трьох християнських конфесій Речі Посполитої: Римо-Католицької, Уніатської та Православної церков.

Свідченням розвитку народної релігійності на регіональному рівні є той факт, що саме

⁶⁰⁶ Гуревич А. *Средневековый мир: культура безмолствующего большинства.* – М., 1990. – С. 53.

⁶⁰⁷ Sokołowska K. *Świeckich drogi do świętości w hagiografii Sarmacko-Barokowej.* – Poznań, 2008. – S. 29.

на другу половину XVIII ст. припадає значне збільшення появи локальних чудотворних ікон. Кожен із досліджуваних нами 9 деканатів (40–45 церков) обов'язково мав свою чудотворну ікону, а в деяких випадках і не одну.

Виходячи із посвят храмів та наявності чудотворних ікон, найбільшою увагою народу користувалися святі, зокрема: св. Михаїл Архангел (Архистратиг), св. Миколай, св. Дмитрій (5% від загальної кількості опрацьованих церков), серед жіночих святих – св. Варвара та св. Параскева. Показово, що значне місце в народній релігійності посідав й Іоан Богослов, якому було присвячено 24 церкви (6%). Можливо, тут слід шукати прив'язки до апокаліптичних віянь, які завжди збуджувала війна. Втім це питання потребує детальнішого дослідження.

Варто наголосити, що локальні чудотворні ікони стоять на стику офіційної та народної релігійності, адже локальна святиня потенційно може стати загальноцерковною⁶⁰⁸. Відтак поява значної кількості локальних ікон є свідченням активного процесу надання святым місцевого колориту, що відбулося, наприклад, із св. Миколаєм.

Св. Миколай. Загалом культ св. Миколая є надзвичайно популярним в культурно-цивілізаційному просторі Речі Посполитої. Він посідає одне з центральних місць з часів поширення християнства на берегах Дніпра. Це стосується як православних й уніатів, так і католиків. Н. Сінкевич виокремила такі основні причини популярності культу св. Миколая: прив'язка культу святого до язичеських вірувань ранніх слов'ян, розвинуте шанування святого у Візантійській Церкві, вкорінення віри в св. Миколая як опікуна землеробства, уособлення в святому місіонерського ідеалу для новонавернених народів та обрання його князем Володимиром як персонального патрона⁶⁰⁹. Саме друга половина XVIII ст. є часом активізації культу св. Миколая, якому на теренах Київщини та Брацлавщини присвячували численні храми, а крім того, значна кількість ікон святого почиталися за чудотворні. Так, серед досліджених нами посвят уніатських храмів Київщини та Брацлавщини наприкінці XVIII ст. св. Миколай посідає третє місце після Богородичних посвят та посвят св. Михаїлу Архангелу. Показово, що попри те, що кількість посвят храмів Архангелу Михаїлу є більшою, нами не зафіксовано жодної його чудотворної ікони. Архангел Михаїл як один із вищих ангелів, борець зі злом та Сатаною, покровитель воїнів, небесний покровитель Києва, без сумніву користувався великою шаную серед населення. Проте у своїх звичайних людських проблемах та хворобах прості вірні воліли звертатися до св. Миколая.

З-посеред чудотворних ікон, віднайдених в опрацьованих нами візитаційних описах близько 400 уніатських церков, ікони св. Миколая поступаються лише Богородичним іконам. Всього налічується 17 з 97 чудотворних ікон цього святого на досліджуваних дев'яти деканатах.

Принагідно наголосимо, що ступінь шанування ікон святителя значно різнився. Більшість з ікон не були визнані духовною владою, натомість шанувалися простими вірними. Так, лише три із 17-ти ікон візитатор відзначив як такі, що є чудотворними з огляду на офіційне визнання духовної влади.

⁶⁰⁸ Чистяков П. *Почитание местных святых в Российской православии XIX–XXI вв. (на примере почитания чудотворных икон в Московской епархии)* : автореф. канд.ист.наук. – М., 2005. – С. 2.

⁶⁰⁹ Сінкевич Н. *Реліквії та чудотворні ікони Софії Київської*. – К., 2011. – С. 44.

Це ікони: св. Миколая у с. Збаражівка Прилуцького деканату, що була визнана за чудотворну («obraz łaskawy») декретом Митрополічної київської консисторії від 10 червня 1782 р.⁶¹⁰; св. Миколая у с. Мармолівка Володарського деканату⁶¹¹; св. Миколая у с. Хрещатий Яр Стависького деканату⁶¹².

На відміну від цих ікон, чудотворна сила інших ікон св. Миколая не визнавалася церковною владою, проте візитатор відзначав наявність біля них проявів народної уваги – вотивних привісок. Якщо перед іконами, які користувалися лише увагою вірних своєї парафії, кількість привісок була незначною й становила переважно від однієї до 10 штук, що було свідченням вузьколокального значення ікони, то три зазначені візитатором ікони відрізнялися значно більшою кількістю привісок – свідченням їх популярності.

Як вже відзначалося, більшість привісок, занотованих візитатором на іконах, були зі срібла. Проте відзначаються й мідні та інші речі: рушники тощо, які ймовірно були принесені селянами. Більшість з вотів були у формі табличок та зображень частин людського тіла, а відповідно носили подячний характер за дароване здоров'я. Так, при іконі с. Мармолівка Володарського деканату було вотів: ніг і ніжечок – 5, рук – 3, сердець – 5, табличок з різними зображеннями – 11⁶¹³. Нерідко біля ікон залишали й обручки та персні.

Характерною особливістю культу локальних ікон є той факт, що свідками явлення ікон були прості люди.

На жаль, не збереглися описи чудес цих локальних ікон, що не дає нам можливості реконструювати соціальне та географічне походження шанувальників. Лише інколи візитатор нотує записи, з яких ми дізнаємося про окремих шанувальників. Так, ікона св. Миколая в с. Великі Єрчки Володарського деканату мала два срібних серця з написами: «Anna Zaleska łowczynna Wendynska Rotmistrowa wojsk koronnych» та „Angela Zaleska łowczynna Wendynska Rotmistrowa wojsk koronnych”⁶¹⁴.

Хоча за браком записів немає змоги локалізувати географію походження шанувальників ікон, проте кількість вотивних привісок вже є свідченням значного поширення культу чудотворної ікони. Так, ікона в с. Хрещатий Яр Стависького деканату, що на Київщині, мала 119 срібних вотивних привісок⁶¹⁵. Задля порівняння відзначимо, що прославлена чудотворна ікона Київщини Миколая Мокрого, що знаходилася у храмі св. Софії, налічувала на кінець XVIII ст. 296 привісок⁶¹⁶.

Показово, що сукня на цій іконі була дерев'яна, а не мідна чи срібна, що, ймовірно, є свідченням її давнього походження. Всі чудотворні ікони обов'язково мали шати та корони – мідні та срібні.

Народні ікони досліджуваних теренів є прикладом синтезу східних та західних впливів, які зливалися та творили одне ціле. Адже декорування ікон сукнями є виявом

⁶¹⁰ Radwan M. *Wizytacje generalne parafii unickich w województwie Kijowskim i Braclawskim po 1782 roku.* – Lublin, 2004. – S. 898.

⁶¹¹ ІР НБУВ, ф. 1, № 248, арк. 28 зв.

⁶¹² Там само, арк. 339.

⁶¹³ Там само, арк. 28 зв.

⁶¹⁴ Там само, арк. 167.

⁶¹⁵ Там само, арк. 339.

⁶¹⁶ Сінкевич Н. *Реліквії та чудотворні ікони Софії Київської.* – К., 2011. – С. 50.

сарматсько-орієнтальних смаків. Цей звичай походить з Візантії, католицький Захід цього не використовував. На думку польської дослідниці К. Соколовської, ця характерна риса східної релігійності органічно увійшла до народної побожності римо-католиків Речі Посполитої⁶¹⁷. А ось корони на іконах яскраво свідчили про вплив західної традиції коронації ікон. Прикладом адаптації західних впливів на локальному рівні є той факт, що в с. Косаківка Прилуцького деканату місцевий парох сам дав іконі св. Миколая срібну корону, як відмічено в документі, – «з побожності»⁶¹⁸. Втім західні впливи простежувалися на всіх теренах цивілізаційно-культурного простору Речі Посполитої незалежно від конфесійної приналежності. Корони на іконах в досліджуваній період були звичним явищем і для православних святинь Київщини⁶¹⁹.

Св. Варвара та Параскева П'ятниця. Прикладом прихильності уніатів до православної духовної традиції є визнання серед віруючих київських святинь. Як відомо, багато уніатських вірних Правобережжя йшли на прощу до Києво-Печерської Лаври та інших київських монастирів. Значну популярність в середовищі унійного населення кінця XVIII ст. мала й св. Варвара: в досліджуваних нами деканатах налічується сім чудотворних ікон цієї святої. Всі вони не були визнані офіційною владою, натомість щиро пошановувалися простим людом – поряд з цими іконами були вотивні привіски. Тут доречно буде зауважити, що саме у XVIII ст. культ св. Варвари був поширений в середовищі православного населення Київщини, й крім того активно популяризувався церковною православною елітою Київської митрополії⁶²⁰.

Поширення культу св. Варвари в Україні пов'язане з Київським Михайлівським Золотоверхим собором, де, принаймні у XVI ст., вже зберігалися мощі святої. Відтак, слушність має дослідниця А. Кізлова, яка стверджує, що особливе значення для духовної історії України мають київські святині, і серед них – головна реліквія Михайлівського Золотоверхого монастиря – «гробь св. вмц. Варвары»⁶²¹. У цьому простежується народне сприйняття християнства. Адже мощі святих, свячена вода, ладан, проскури містили, згідно з уявленнями простого населення, реальну містичну силу, яка залишалася дієвою незалежно від духовного стану тих, хто до неї звертався. Ймовірно, цим можна пояснити більший авторитет та культ чудотворних ікон св. Варвари на Київщині, аніж св. Параскеви.

Цілковитою закономірною, що уніатські парафії Київщини перебували під впливом культу київських святих. Втім оповіді про життя св. Варвари за середньовіччя завше були популярними як серед православних, так і серед католиків. За свідченням Я. Якушева, св. Варвара пошановувалася на православному Сході як хранителька від раптової хвороби та смерті. На Заході вона користувалася пошаною як заступниця під час пожеж, а з появою вогнепальної зброї – покровителькою артилерії⁶²².

⁶¹⁷ Sokolowska K. *Op. cit.* – S. 43.

⁶¹⁸ Radwan M. *Wizytacje generalne...* – S. 704.

⁶¹⁹ Сінкевич Н. *Реліквії та чудотворні ікони ...* – С. 49.

⁶²⁰ Прокопюк О. *Київська митрополія: топографія посьвят. Реконструкція реєстру храмів за відомостями про церковнослужителів (1780–1783).* – К., 2012. – С. 74.

⁶²¹ Кізлова А. *Шанування мощей св. вмц. Варвари у середині XVII — середині XIX ст.: соціальний аспект // Просемінарії. Медієвістика, історія Церкви, науки та культури.* – Вип. 6. – К., 2007. – С. 302.

⁶²² Якушев Я. *Життє св. Великомучениці Варвари.* – К., 1916. – С. 3.

В Україну оповідь про мучеництво св. Варвари прийшла разом з іншими грецькими пам'ятками. Найстаріші списки її житія відомі з рукописів XIV–XV ст. Ця ж найдавніша редакція увійшла й до великого московського агіографічного зведення XVI ст. – Великих Четгій-Міней митрополита Макарія під 4 грудня; вона відома й у давніх українських писаннях. Подібний короткий текст знаходиться також у величезному католицькому агіографічному зібранні болландистів. Показово, що св. Варвара була шанована й лицарями Тевтонського ордену, проте найбільшого поширення набула саме на слов'янських теренах.

Величезна популярність культу святої Варвари у XVII–XVIII ст. була прямим наслідком пануючої в цей час психологічної атмосфери в Україні. В умовах перманентних бойових дій з татарами та турками, Хмельниччини, Руїни, постійних епідемій св. Варвара – розрадниця в тілесному та душевному болі, патронеса легкої смерті – знаходила винятково багато шанувальників.

Оскільки культ св. Варвари мав місцевий характер для теренів Київщини, відповідно що він був поширений й серед уніатських вірних, які в обрядових питаннях були носіями східної традиції. У досліджуваних нами парафіях ікони св. Варвари були об'єктом шанування вірних, свідченням чого є не тільки вотивні привіски, а й той факт, що в уніатських церквах досить часто зустрічаємо дані про наявність бічних вівтарів св. Варвари, де часто проводилися Літургії⁶²³. Так, в містечку Миропіль Чуднівського повіту у двох церквах – св. Михаїла Архангела та Преображення Господнього – були бічні вівтарі св. Варвари, де ікони шанувалися вірними як чудотворні: вотів срібних було біля цих ікон відповідно 24 і 28.

Натомість, попри таку увагу до святої, жодна із досліджуваних нами церков Київщини та Брацлавщини не були посвячені св. Варварі. Серед жіночих посвят уніатських храмів найбільшою популярністю користувалася св. Параскева: їй посвячено 11 (3%) церков. Вельми шанований в Україні культ Параскеви П'ятниці бере початок ще від часів Київської держави. Мощі схимниці у XVII ст. з Константинополя перевіз до столиці Молдавії Ясс господар Василь Лупул (1641). А, як відомо, саме на цей час припадає активізація українсько-молдавських стосунків. Досить довго дослідники вважали, що у слов'яно-православному регіоні Європи в Параскеві-П'ятниці втілюлися риси язичеської Макоші, богині врожаю, подательки благ, богині щасливої долі⁶²⁴. Вважалося, що саме від неї залежали успіхи жінок у родинних та господарських справах. Проте сучасні дослідження культу св. Параскеви не вписуються в теорію глибоких язичеських впливів у християнстві. Зокрема, вже згадувана нами американська дослідниця І. Левін відзначає, що св. Параскеву пошановують не лише в Україні та Росії, а й в Болгарії, Румунії, Сербії, Греції, і скрізь з такими самими характерними рисами. Автор робить висновок, що якби в основі був культ богині Мокоші, то культ св. Параскеви існував би тільки у східних слов'ян, позаяк південніше ця богиня невідома. Більше того, найраніші згадки про культ св. Параскеви відносяться до купців, а не до жінок. Навіть у XIV ст. митрополит Кипріан називав день пам'яті св. Параскеви купецьким святом⁶²⁵. Перші згадки про

⁶²³ Radwan M. *Wizytacje generalne*.....S. 735, 816.

⁶²⁴ *Мифы народов мира*. – Москва, 1982. – С. 169.

⁶²⁵ Левин И. *Указ. соч.* – С. 30.

зв'язок Параскеви з жіноцтвом стосуються Болгарії XIV ст., де в прихильному для жінок тоні були написані житія двох святих, які мали це ім'я: римської мучениці і болгарської самітніці. Таким чином, безпосередній вплив на культ св. Параскеви спричинили різні церковні, а не язичеські традиції.

Втім не можна впадати в іншу крайність й зводити народне шанування лише до запозичень із церковної традиції. Навпаки, розвиток культу відбувався саме проходячи через народне сприйняття. Народний культ св. Параскеви може бути значно краще осмислений, якщо сприймати його як прояв народного християнства, а не як язичеський пережиток.

На жаль, відкритим на сьогодні залишається питання, чому на досліджуваних теренах св. Параскева не мала, на відміну від св. Варвари, чудотворних ікон.

Серед чудотворних ікон уніатських церков Київщини та Брацлавщини поодинокі представлені й ікони шанованого в Православній Церкві св. Онуфрія (2 в Радомишльському повіті) та св. Аполінарії (Житомирський деканат). Св. Онуфрій, аскет, легендарний перський царевич, опікун породіль, протягом століть був дуже популярним на Сході (серед коптів), у латинській та грецькій Церквах, й з давньоруських часів його культ поширився серед східних слов'ян. Чудотворні ікони св. Онуфрія наявні в Радомишльському деканаті, одна з них – у місті Радомишлі – мала 10 вотивних табличок та дві обручки, а отже користувалася шанобливою увагою місцевого населення. Не зовсім зрозумілим на даний момент є інтерес до культу св. Аполінарії, єгипетської святої V ст. З огляду на це цікавим є зауваження С.А. Щеглової, російської дослідниці Почаївського Богогласника, що із Житій святих у Почасві було тричі перевидано збірник, до якого увійшли шість житій: Йосифа Прекрасного, мучениці Варвари, Василя Великого, Іоана Златоустого, Мойсея Боговидця і преподобної Аполінарії⁶²⁶. Втім це питання залишається відкритим до дискусії.

Варто наголосити, що унійна влада по-різному ставилася до пошановування уніатами православних святих. До 1778 р. митрополити не чинили перешкод цій духовній практиці, окрім митрополита Лева Шептицького, який в 1778–1779 рр. обкладанням податками намагався обмежити кількість уніатських паломників до Києва⁶²⁷. Втім, як свідчать джерела, ці перешкоди не впливали на прочан, які й далі продовжували свої прощі до святих місць Києва. Відтак, уніати та православні Київської митрополії відрізнялися спільністю духовної традиції, яка була незмінною попри заборони уніатської еліти, що зазвичай керувалася в цьому політичними, а не релігійними чинниками.

Св. Антоній Падуанський. Принагідно наголосимо, що, окрім культу святих, який протягом віків шанувався серед українського населення, зустрічаються й такі, появу яких можна без сумніву вважати впливом західної традиції. Це стосується наявності серед посвят уніатських храмів св. Антонія Падуанського, який уособлював латинську традицію (*Антоній Падуанський, католицький святий, чудотворець XII–XIII ст.*). Польські дослідники відмічають появу бічних вівтарів з іконами, присвяченими св. Антонію Падуанському та Іоану Непомуцену в уніатських церквах Львівщини⁶²⁸. Зі свого боку, можемо стверджувати, що це було характерним явищем і для досліджуваних нами теренів.

⁶²⁶ Щеглова С.А. «Богогласник». Историко-литературное исследование. – К., 1918. – С. 26.

⁶²⁷ Довбищенко М. Унія в Київському та Брацлавському воєводствах Речі Посполитої XVIII ст.. – С. 183.

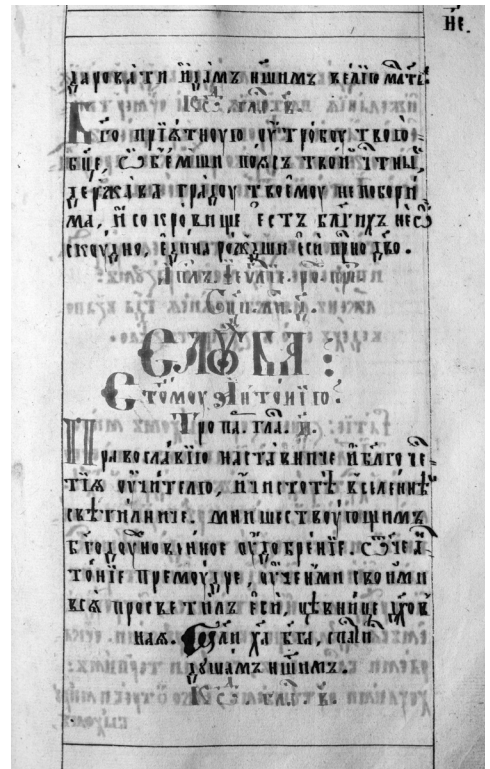
⁶²⁸ Deluga W. Op. cit – S. 153.

Так, в Радомишльському деканаті візитація містить дані про наявність Свідерської каплиці св. Антонія Падуанського. Аналіз документа свідчить, що ця каплиця була фондована у 1788 р. коштом Адама Потоцького й у ній була ікона св. Антонія⁶²⁹. Перше враження від наявного факту дозволяє зробити припущення про випадковість посвяти унійної каплиці, позаяк часто поміщики-католики фондували каплиці для свого вжитку. Проте детальніший аналіз джерел свідчить що це не було поодиноким явищем. Зокрема, в с. Лозовата Прилуцького деканату в церкві Покрови Богородиці, яка була побудована в 1743 р., візитатор фіксує бічний вівтар з іконою св. Антонія. Що це був саме св. Антоній Падуанський, а не Печерський, вказує факт зображення святого з немовлям Ісусом, що відповідало латинській іконографії. Варто зазначити, що візитатор відмічає факт відправлення Літургії біля цього вівтаря⁶³⁰.

Загалом шанування св. Антонія Падуанського поширилось в руських землях – на теренах Речі Посполитої, де на його честь було побудовано декілька десятків храмів та каплиць. На досліджуваних теренах був і чин Літургії до Антонія Падуанського, зокрема в Інституті рукопису НБУВ зберігається уніатський Службник XVIII ст. зі службою до св. Антонія з Падви⁶³¹. Втім питання поширення цього культу потребує подальших досліджень.

Релігієзнавець Н. Стоколос подає цікаву інформацію про трансформацію латинських традицій у східну обрядовість унійного населення. У 1796 р. через ікону св. Антонія Падуанського виник конфлікт між новоприєднаним до православ'я уніатським населенням с. Підлісці, що на Поділлі, та графом Сераковським. Граф намагався забрати ікону до римо-католицької церкви й наразився на впертий опір вже православного населення, яке наполягало на своєму шанобливому ставленні до ікони. Вірні зауважували, що, попри те що, ікона була написана згідно з латинськими традиціями, вони пошановують її як чудотворну.

Слідство встановило, що ця ікона подарована до церкви посесором села Прилуцьким ще на початку XVIII ст. й з тих пір дуже пошановувалася місцевим населенням. Селяни



Служба св. Антонію Падуанському. Службник уніатський кін. XVII – поч. XVIII ст. – ІР НБУВ, ф. 301, № 69 Л, арк. 117.

⁶²⁹ ІР НБУВ, ф. 301, № 671 Л, арк. 37–37 зв.

⁶³⁰ Radwan M. *Op. cit.* – S. 762.

⁶³¹ ІР НБУВ, ф. 301, № 69.

навіть стверджували, що ікона була визнана чудотворною уніатським єпископом Сильвестром Любенецьким-Рудницьким⁶³².

Наскільки міцною була традиція пошанування св. Антонія свідчить й факт боротьби з цим явищем у другій половині XIX ст. Волинської православної консисторії, яка, для зміцнення православ'я на Волині, пропонувала 13 червня, в день пам'яті св. Антонія Падуанського, коли відправлялися



Служба св.сщмч. Йосафата Кунцевича (з його зображенням). Служебник уніатський, поч. XVIII ст. – IP НБУВ, ф. 301, № 71, арк. 53.

Літургію прпмч. Анастасії⁶³³.

Показовим моментом є дослідження поширення культу святого УЦ – свщмч. Йосафата Кунцевича. На жаль, про ступінь поширення на досліджуваних теренах Київщини та Брацлавщини цього культу поки не вдалося виявити більш-менш авторитетних свідчень. Відомо лише, що в кафедральній церкві Св. Трійці, зведеній 1763 р. в Радомишлі, був вівтар, присвячений св. Йосафату⁶³⁴, проте аналіз візитацій дозволяє нам стверджувати, що це радше було окремим випадком. Зауважимо, що це в певній мірі стосувалося й Волині, території із значно більшими уніатськими впливами, де за даними візитацій поч. XIX ст. було лише 2 церкви присвячені св. Йосафату⁶³⁵. Відтак, можемо припускати, що станом на кінець XVIII – поч. XIX ст. культ свщмч. Йосафата, попри намагання унійної ієрархії (впровадження Літургії св. Йосафата) не отримав значного поширення на українських теренах.

Відтак, міжконфесійна комунікація та культурний обмін між уніатськими, римокатолицькими й православними віруючими Речі Посполитої призводили до трансформацій, які дають нам підстави говорити про унікальність специфіки духовного життя регіону.

⁶³² Стоколос Н., Шеретюк Р. Деякі аспекти ставлення владних структур Російської імперії до сакральної спадщини Уніатської церкви на теренах Правобережної України наприкінці XVIII – початку XIX ст.) // Історія релігій в Україні і світі: збірник наукових праць. Серія "Історичне релігієзнавство". – Острог, 2010. – Випуск 3. – С. 232 – 242.

⁶³³ Стоколос Н., Шеретюк Р. Драма Церкви (До історії скасування Греко-Уніатської Церкви в Російській імперії та викорінення її духовно-культурних надбань): Монографія. – Рівне, 2011. – С. 171.

⁶³⁴ Похилевич Л. Сказания о населенных местностях Киевской губернии. – Біла Церква, 2005. – С. 110.

⁶³⁵ Білик В. Греко-уніатська церква у Правобережній Україні наприкінці XVIII – у 30-х рр. XIX ст. ... – С. 187, 190.

Господський та Троїцький культу

Окрім культу святих в уніатських церквах культивувалася й набожність Господська та Троїцька (тринітарна), де також особливо відчутні впливи західної традиції. З опрацьованих нами церков 10% становили посвяти храмів на честь Воскресіння Господнього чи одного із дванадесятих Господських свят, з них: Воздвиження Хреста Господнього – 3,8%, Воскресіння Господнього – 2,5%, Преображення – 2,0%, Вознесіння – 1,1%, Різдва Господнього – 0,8% та 6,2% Троїчні, з них – Св. Трійці – 6,1%, Зішестя Св. Духа – 0,03% (див. додадок Д.2.). Цікаво, що подібну картину господських посвят на теренах православної Київської митрополії кінця XVIII ст. ілюструє нещодавно видана робота дослідниці О. Прокоп'юк, присвячена реконструкції посвят храмів Київської митрополії⁶³⁶.

Важливу інформацію містять й дані про чудотворні ікони Ісуса Христа, яких в досліджуваних деканатах налічувалося шість. На нашу думку, цей факт котрий раз спростовує твердження про слабку християнізацію простого населення. Попри наявність в народній релігійності різних магічних атрибутів, вони ідентифікували себе християнами та виконували всі релігійні практики. А поява в народному середовищі чудотворних ікон Ісуса Христа та поклоніння їм символізує факт глибокого проникнення християнських ідей, що було результатом активної місійної діяльності духовенства.

Як й інші охарактеризовані нами ікони, Господські були як визнані офіційною владою, так і такі, що користувалися пошаною лише серед народу. В Ставиському деканаті, в с. Бесідка, що в добрах графа Браницького, була чудотворна ікона Ісуса Христа, визнана офіційною церковною владою за «ласкаву» декретом Консисторії з Радомишля від 19 травня 1783 р. Ікона мала матеріальні ознаки народної пошани: дві срібні корони, срібний позолочений вінець на скронях Розіп'ятого Ісуса Христа, на стегнах позолочений пояс, срібна позолочена табличка з літерами «INKS». Серед вотивів було представлено: дві срібні ручки, 7 давніх непозолочених табличок, сердечок – чотири, ніжка – одна, дві обручки, кокарда з „carskich kamuków”⁶³⁷.

Показово, що у цьому ж Ставиському деканаті було ще дві ікони Розіп'ятого Ісуса Христа, які шанувалися віруючими як чудотворні.

Про значну популярність та поширення культу чудотворних ікон Ісуса Христа свідчить історія, яка трапилася з однією з таких ікон у церкві Різдва Богородиці, що у Володарському деканаті (с. Чубинці). Намісна ікона Ісуса Христа визнавалася людьми за чудотворну, проте не отримала офіційного підтвердження від церковної влади. Є лише згадка про те, що священник Григорій Латинський, Володарський декан, збирав дані про чуда цієї ікони й записував їх, що, відповідно, свідчить про поширення культу ікони принаймні в межах деканату. З опису візитатора дізнаємося, що ікона мала срібну сукню на суму 140 рос. руб., дві срібні корони, 30 срібних вотивних привісок. Серед привісок були представлені таблички, серця, фігурки ніг та рук, що є свідченням подячного характеру за дар зцілення⁶³⁸.

Варто приділити увагу іконографічному стилю письма зазначених ікон. Перш за все,

⁶³⁶ Прокоп'юк О. Київська митрополія: топографія посвят. Реконструкція реєстру храмів за відомостями про церковнослужителів (1780–1783). – К., 2012. – С. 59–60.

⁶³⁷ ІР НБУВ, ф. І, № 2481, арк. 226 зв.

⁶³⁸ ІР НБУВ, ф. І, № 2481, арк. 131зв.–132.

наголосимо, що іконографічне зображення Ісуса Христа в уніатських церквах відчуло на собі значний вплив реалістичної західної традиції, в якій ікони сприймалися, передусім, як ілюстрації до Св. Письма й відповідно не отримали такого богословсько-символічного значення, як у східній традиції. У той же час, за словами польського історика В. Делуги, зміни в церковному мистецтві епохи Бароко стосувалися всього мистецького середовища Східної Європи, незважаючи на конфесійну приналежність. Бароконізація архітектури та малярства спостерігалася на теренах як сучасної України, так і Росії. Єдина різниця полягала лише в тому, що в уніатських церквах цей процес проходив значно швидше⁶³⁹.

Часто у візитаціях нотується, що та чи інша ікона Христа мала терновий вінець, характерний для іконографії латинської традиції. Поширеною була ікона зняття Ісуса Христа з хреста, що також була популярною в католицькому середовищі. Саме сцени, пов'язані з бичуванням Ісуса Христа, нехарактерні для Сходу, були новою темою в мистецтві уніатів.

У XVIII ст. в римо-католицьких церквах Речі Посполитої пропагувався культ Муки Господньої, вираженням якого були роздуми на цю тему (специфічно польська молитва «Гіркі жалі» постала саме в цей час). З культом Муки Господньої пов'язані й кальварії, які почали з'являтися з XVII ст. і ставали альтернативою паломництвам до Святої Землі⁶⁴⁰. Ці впливи відчутні й в уніатських церквах, де часто візитатор нотує наявність на вівтарях ікони Муки Господа («Пасуї» Ісуса Христа). А в передмісті Прилук Кіселі, в церкві Св. Трійці, на стіні було зображення Муки Господа у своїх стаціях, тобто характерна для католицької традиції Хресна дорога⁶⁴¹. Все це були ознаки, властиві для барокової народної релігійності поліконфесійної Речі Посполитої.

У поширенні західних впливів значна роль належить й офіційній церковній політиці уніатської ієрархії, яка саме в другій половині XVIII ст. активізувала свою пастирську діяльність. Це є ще одним підтвердженням взаємовпливів між релігійністю елітарних груп населення та простих віруючих. Окрім того, безперечним фактом є поступовий процес латинізації УЦ й прикладом цього виступають саме візитні описи церков Радомишльського деканату, так би мовити взірцевого деканату, де були розташовані митрополічі добра та його осідок. Переважна більшість церков Радомишльського деканату датується другою половиною XVIII ст. Церкви будувалися на місці старих дерев'яних або в селах, в яких раніше їх не було. Ми вже наголошували на процесах міграції початку XVIII ст., що відбувалися на теренах Київщини та Поділля. Власне в церквах зазначеного деканату спостерігається найбільше латинських нововведень, зокрема бічних вівтарів та дзвіночків. Натомість відмітимо, що на кінець XVIII ст. переважна більшість уніатських церков ще зберігали іконостас. За даними візитатора, лише декілька церков із досліджуваних його не мали. Тому досить складно встановити чіткий поділ – де завершується народна релігійність і де розпочинаються централізовані впливи уніатської ієрархії – все було переплетене та трансформоване в народній свідомості.

Культ Богоматері. Варто наголосити, що, попри те, що Ісус Христос є головою Церкви,

⁶³⁹ Deluga W. *Przemiany w ikonografii Kościoła greckokatolickiego w XVIII wieku // Czterechsetlecie zawarcia Unii Brzeskiej 1596–1996. Materiały sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu w dniach 28–29 listopada 1996 r. pod redakcją Stanisława Alexandrowicza i Tomasza Kempy. – Toruń, 1998. – S. 147.*

⁶⁴⁰ Sokołowska K. *Op. cit. – S. 43–44.*

⁶⁴¹ Radwan M. *Op. cit. – S. 840.*

значно більше чудотворних ікон були Богородичні. На думку богословів, це пояснюється тим, що Христос втілюється, перш за все, в Євхаристії, а Його Мати надає благодатну допомогу саме через ікони, які є не тільки місцем Її присутності, а й Її явленням⁶⁴². Відтак, саме в Богородичному культі, який, без сумніву, займав пріоритетні позиції в релігійній свідомості населення, народна побожність отримала найповніше вираження.

Шанування Богородиці є невід'ємною складовою духовного життя православного Сходу та католицького Заходу. На руських землях Богородичний культ поширювався разом із розвитком християнської традиції і став однією з визначальних рис духовного життя Київської митрополії. Утвердився культ Божої Матері ще в добу Ярослава Мудрого: Київ вважався «містом Богородиці», вона ж – його «Патронесою»⁶⁴³. На досліджувану нами епоху – XVIII–XIX ст. – припадає активізація культу Богородиці в церквах східної та західної традиції Речі Посполитої, що є черговим свідченням спільності інтелектуально-духовного простору Речі Посполитої, яка знаходилася на перехресті теологічних опрацювань християнського Заходу та глибокої традиції шанування Богородичних ікон Сходу. Так, король Ян Казимір 1 квітня 1655 р. у львівській катедрі проголосив, що обирає Марію за свою патронесу і за королеву держави. До речі, це було універсальним явищем – Богородицю за патронесу обирали й інші народи Європи: баварці, французи, австрійці та португальці, що є свідченням поширеності цього явища⁶⁴⁴.

Богородичний культ є найкращим відображенням народної релігійності, позаяк його привабливість в добу Бароко ґрунтується на універсальності. З Богородицею могли уособлювати себе різні соціальні групи, вона була опікункою всіх прошарків населення, що черговий раз свідчить про розмитість кордонів між народною та елітарною релігійністю.

На локальному рівні найкраще це можна простежити в посвятах уніатських храмів та появі великої кількості локальних чудотворних ікон Божої Матері на теренах Речі Посполитої саме в досліджуваній період.

Характерною рисою культу чудотворних ікон на досліджуваних теренах є його еволюція на візантійсько-русько-латинському культурному пограниччі. Процес взаємовпливів східної та західної традицій відбувався на елітарному рівні завдяки спільному інтелектуальному простору, навчанню в єзуїтських колегіях православної руської шляхти, проникненню нових ідей, які впроваджували католицькі ордени. Не вдаючись до розгляду теологічних питань маріології, інтерес до яких простежуються як в західній, так і в східній традиціях, зупинимось на проявах Богородичних культів на рівні народної релігійності. Адже якщо на елітарному рівні спостерігалася перевага західної моделі, то на рівні «мовчазної більшості», де також відбувалися взаємні процеси, переважали давні православні традиції. Це було характерно й для УЦ, яка на офіційному рівні поєднувала в собі риси західної та східної традицій.

Закономірно, що культ ікон Богородиці мав багато спільного в церквах східної та західної традиції Речі Посполитої. Це стосувалося як іконографії, оскільки ікони православних та уніатських церков піддавалися тим самим процесам іконографічної еволюції доби Бароко й проявів культу, які були дуже подібні в обох церквах Київської митрополії. Можна

⁶⁴² Булгаков С. Н., прот. *Икона и иконопочитание : Догмат. очерк / Булгаков С. Н., прот; [Предисл. Н. Струве]*. – М, 1996. – С. 130.

⁶⁴³ Прокоп'юк О. *Київська митрополія: топографія посвят...* – С. 51.

⁶⁴⁴ *Sokołowska K. Op. cit.* – S. 239.

стверджувати, що культ ікон Богоматері був спільним елементом релігійної традиції на теренах Речі Посполитої. Проте існували й певні особливості, характерні тільки для УЦ, яка, з огляду на свою юрисдикційну підлеглість, зазнала більших латинських впливів.

Принагідно відмітимо, що багато інформації про популярність культу Богородиці в добу Бароко, перш за все, отримуємо від посвят храмів. З проаналізованих нами 393 уніатських церков Київщини та Брацлавщини третю частину (36%) присвячено Богородиці, що становить найбільшу кількість у порівнянні з іншими групами посвят. Серед Богородичних храмів домінують храми Покрови Богородиці (15%), друге місце займають храми Різдва Богородиці – 11,7%, Успіння – 6,9%, Непорочного зачаття – 1,5%, Благовіщення – 0,5%, Введення в храм – 0,3%. Наголосимо також, що досліджувані церкви постали саме в XVIII ст. й відображають релігійну ментальність цього часу. Варто зауважити, що ситуація мало змінилася й на першу третину XIX ст., пріоритетні позиції надалі займали посвати храмів на честь Богородиці та Архістратиґа Михаїла (див. додаток Д. 3.).

Як ми вже зазначали, статистичні дані по православних церквах Київської митрополії за 1780–1783 рр., зібрані О. Прокоп'юк, мають багато спільного з нашими даними. Так, з-посеред православних церков Київської митрополії того ж часового проміжку Богородичні храми також становили третину від усіх наявних церков, й, крім того, пріоритет мали також церкви, посвячені Покрові Богородиці⁶⁴⁵. Відтак, цей порівняльний зріз статистичних даних свідчить про спільність тенденцій у розвитку традицій церков Київської митрополії. Покровський культ в обох церквах в добу Бароко є фактом на користь спільності ментальних рис православних та уніатів.

Пріоритетні позиції, які займають посвати саме Покрови Богородиці, дослідниця пояснює зміною релігійного коду з „благодатності смерті, важливої для Успіння Пресвятої Богородиці, на благодатність захисту. Для соціуму Гетьманщини доби Бароко головною, очевидно, стає «благодатність захисту» Божої Матері. Окремий індивід і все суспільство прагнуть спокою, опори і заступництва», що й не дивно в час постійних військових лихоліть⁶⁴⁶. Подібне явище спостерігається й на західних теренах Речі



Покрова Пресвятої Богородиці. Гравюра. Службеник 1744 р. Гр.-3, арк. 144. З фондів відділу стародруків та рідкісних видань НБУВ.

⁶⁴⁵ Прокоп'юк О. Указ. праця. – С. 51–52.

⁶⁴⁶ Прокоп'юк О. Указ. праця. – С. 56.

Посполитої, в середовищі римо-католиків, що свідчить про спільність політичного та культурно-цивілізаційного простору. Підтвердженням цього є поява великої кількості локальних ікон на всіх землях Речі Посполитої. Варто відмітити, що, за свідченням П. Хоміка, таке явище було характерним й для Великого князівства Литовського та східних земель Речі Посполитої, де більшість парафій мала власну чудотворну ікону, яка була в пошані на невеликому територіальному просторі⁶⁴⁷. Перш за все, це пояснюється й просторово-територіальними особливостями сприйняття простих віруючих, для яких світ обмежувався селом, де вони, їхні пращури та нащадки проводили все своє життя. Отже, зрозумілим є прагнення населення мати свою власну заступницю від всяких напастей, до якої можна було б звернутися в будь-який день і з будь-якою молитвою. Це явище було характерним і для православних святинь Києва, де кожен район мав свою місцево шановану святиню⁶⁴⁸. Таким чином це була відмітна риса народної релігійної свідомості досліджуваної доби. Загалом така значна кількість локальних чудотворних ікон була проявом народної релігійності доби Бароко. Так, на досліджуваних нами теренах з 393 церков було 97 чудотворних ікон, з них 65% припадало саме на Богородичні ікони. Більшість цих ікон мали суто локальний характер й не були відомі поза межами своєї парафії. З 97 чудотворних ікон лише 10 було офіційно визнано церковною владою. Відповідно, ці ікони не мали писаної історії свого виникнення, не велися реєстри оздоровлень, як це було заведено в знаних іконах. Тільки в людській пам'яті зберігалася інформація про чуда, пов'язані з іконою. Тому поява та поширення культу локальних ікон були спільним явищем цивілізаційно-культурного простору Речі Посполитої.

Водночас варто зауважити, що існували й суттєві відмінності в Богородичних посвятах уніатських та православних церков. Цілком зрозуміло, що в уніатських церквах відсутня посвята Казанській Божій Матері (яка явилася в Казані у 1579 р.), що мали місце на Гетьманщині, натомість тут з'являються посвяти власне західної традиції – Непорочного зачаття Діви Марії – 6 (1,5%). Можемо припустити, що до поширення цього культу доклалися й бердичівські кармеліти своєю місійною діяльністю, відпущами та скаплежним братством. (В монастирі кармелітів у Бердичеві була чудотворна ікона Богородиці, яка користувалася великою популярністю серед населення усіх християнських конфесій Київської митрополії).

Слід зазначити, що теологічне підґрунтя ідеї про народження Богоматері без первородного гріха надав англійський цистерціанець Едмер Кентерберійський (бл. 1060 – бл. 1130 рр.), а свято Непорочного Зачаття почало активно поширюватися в Англо-Нормандському королівстві, згодом – на території Франції. Вже в 1480 р. Папа Римський Сікст IV (1414–1484) запровадив свято у Папській капелі. (Догматом Непорочне Зачаття стало лише у XIX ст.). З цього часу поширюється культ Непорочного Зачаття Богородиці й на теренах Речі Посполитої, і, як бачимо, це було характерно й для унійних церков.

Популярність серед вірних посвят «Успіння Богородиці» також потребує уточнення. Адже не зовсім зрозумілим є смислове навантаження посвяти храмів «Успіня Богородиці», яке в уніатських візитаціях має польську назву Внебовзяття («Wniebowzięcie»). Відмітимо,

⁶⁴⁷ Chomik P. *Kult Ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI–XVIII wieku*. – Białystok, 2003. – S. 207–208.

⁶⁴⁸ Кізлова А. *Православні святині Києва у духовному та суспільному житті киян (кінець XVIII – перші десятиліття XX ст.)*.: дис. канд. іст. наук. – К., 2010. – С. 137–138.

що в літургійному житті західного Християнства, на відміну від східного, свято «Внебовзяття Богоматері» набуло особливої ваги з XI ст. й свого апогею сягнуло у XVII–XVIII ст. Саме в цей час у східних церквах досліджуваних теренів з'являються ікони «Внебовзяття» та коронації Богородиці, що, згідно з дослідженнями Н. Сінкевич, свідчить про латинські запозичення, які пов'язуються саме з вестернізацією київської інтелектуальної еліти перш. пол. XVII ст.⁶⁴⁹ Втім це потребує детальнішого дослідження в наступних розвідках.

Проте, якщо в теологічних колах точилися дебати про особливості визнання того чи іншого догмату, – в народній релігійності пошановування ікон відобразилося у молитвах, прощах та вотивних привісках. Як вже відзначалося, вотивні привіски були характерною особливістю досліджуваних теренів, спільною для всіх християнських конфесій. Загалом, подання вотиву сприймалося вірними як здійснення богоугодної справи. Воти у вигляді частин тіла були матеріальним свідченням отриманого зцілення за допомогою святого чи Богородиці. На жаль, регіональний характер чудотворних ікон не дав змоги



Богородиця Непорочне Зачаття. Гравюра. Службник 1744 р. Гр.-6, арк. 150. З фондів відділу стародруків та рідкісних видань НБУВ.

створити спеціальні книги чуд, як це було характерно для знаних ікон. Тому говорити про шанованість та популярність тієї чи іншої ікони ми можемо, лише виходячи із наявності матеріальних проявів – вотивних привісок. Базуючись на цьому, можемо стверджувати, що із 63 виявлених нами чудотворних ікон Богородиці у п'яти кількості вотивів перевищувала 20 штук; у 10 вотивів налічувалося до 20; основна кількість чудотворних ікон (48) – мала до 10 вотивних привісок, тобто культ цих ікон не вийшов за межі своєї парафії. Це ще раз підтверджує думку про те, що майже кожна парафія мала свою чудотворну ікону, яка була для населення святим гарантом захисту. Назвемо церкви, де чудотворні ікони користувалися значною популярністю серед населення. У с. Кочерів Радомишльського деканату Богородична ікона мала 247 вотивів⁶⁵⁰, у с. Вільшанка Канівського деканату – 23⁶⁵¹, у с. Пражів Житомирського деканату – близько 100; в с. Сербинівка Чуднівського

⁶⁴⁹ Сінкевич Н. Анонімна проповідь на Успіння І-ої половини XVII ст.: особливості культу Богоматері у ранньомодерній київській літературі // *Софія Київська: Візантія, Русь, Україна. Збірка статей на пошану доктора історичних наук професора Надії Миколаївни Нікітенко.* – К. 2011. – С. 223–224.

⁶⁵⁰ ІР НБУВ, ф. 301, № 671, арк. 12.

⁶⁵¹ ІР НБУВ, ф. 312, № 420/732 С., арк. 55.

деканату – 39, у м. Зозів біля м. Липовця Прилуцького деканату – 32⁶⁵². З них три були визнані офіційними декретами за чудотворні – Зозівська (декрет від 1751 р.), Сербинівська (1761, 1763 рр.) та Пражівська (не вказано дату декрету) (див. додаток Д.1).

Ікона Богоматері у с. Кочерів Радомишльського повіту, окрім великої кількості вотивних привісок, була оздоблена срібними шатами, а також мала срібні та позолочені іконки (21), кульчики, хрестики, шпильки тощо⁶⁵³. Свідченням поширення культу Вільшанської Богоматері є те що серед вотів, окрім звичних табличок, сердечок, обручок, кульчиків, ручок та ніжок, знаходимо також російський рубль та австрійський грош⁶⁵⁴.

На жаль, візитаційні акти не дають нам можливість встановити час появи чудотворної ікони. Інколи лише зазначалося, що ікона декілька десятків років перебуває в церкві (ікона Богородиці в Рудому Селі Володарського деканату)⁶⁵⁵.

Серед вотивних привісок найбільше було зображень сердець, рук та ніг, що є свідченням подяки за отримане тілесне оздоровлення.

Показово, що не завжди наявність офіційного підтвердження чудотворної сили ікони сприяла її більшому пошануванню серед вірних. Так, вже згадувана нами ікона у с. Кочерів, що не була офіційно визнана за чудотворну, мала 247 вотивних привісок, а ікона у с. Сербинівка Чуднівського деканату, що мала 2 урядові декрети (1761, 1763 рр.), – 39 вотів⁶⁵⁶. Тобто шанування ікони вірними мали більше ваги для простого люду, аніж визнання ікони офіційними властями. Офіційне визнання мало в ролі вторинний аспект, пріоритетом було народне пошанування.

Варто декілька слів сказати про те, що офіційне визнання ікони за чудотворну потребувало проведення ретельної та детальної процедури слідства з метою уникнення фальсифікацій. Це було загальноживаною практикою церковної влади. Й, відповідно, значна частина чудотворних ікон так і не отримала офіційного визнання та залишилася на рівні визнання їх лише віруючими. Гарно ілюструє цю ситуацію випадок, що трапився в церкві с. Очитків Прилуцького деканату. Ікона Богородиці, як вказано, закордонною рукою мальована, що знаходилася в будинку робітника Андрія Гуменюка, просвітіла. Першими зафіксували просвітлення ікони господина та її гостя. Проте жодних ласк від цієї ікони від часу, коли її взяли до церкви (а це 20 років), не було виявлено. Лише один раз дитина вельможного посесора, яка захворіла на віспу і мала хворе око, була оздоровлена за допомогою ікони⁶⁵⁷. Проте це оздоровлення не було доведене («cielesny jarament niewurgóbowany»), тому, згідно з офіційними правилами, ікона не могла визнаватися за чудотворну. Загалом, ікона мала срібну сукню, дві корони, три вотивні привіски із срібла та одне срібне око⁶⁵⁸.

Втім офіційне визнання ікони чудотворною також не означало, що їй буде віддаватися більша пошана, ніж та, яку загалом слід проявляти до ікон. Адже всі вони мають незаперечний для Церкви сакральний статус, навіть у разі непідтвердження чудотворинь.

⁶⁵² Radwan M. *Wizytacje generalne...* – S. 195, 308, 892.

⁶⁵³ IP НБУВ, ф. 301, № 671, арк. 12.

⁶⁵⁴ IP НБУВ, ф. 312, № 420/732 С., арк. 25.

⁶⁵⁵ IP НБУВ, ф.1, № 2481, арк. 25.

⁶⁵⁶ Radwan M. *Wizytacje generalne...* – S. 309–310.

⁶⁵⁷ Radwan M. *Wizytacje generalne...* – S. 800.

⁶⁵⁸ Radwan M. *Op. cit.* – S. 800–802.

Відтак, можемо стверджувати, що на досліджуваних теренах переважали ікони локального характеру, про чудотворність яких згодом забували, особливо це стосувалося тих ікон, які переносили від місця їхнього поклоніння. Іконами загальнонаціонального культу й надалі служили давні православні та католицькі ікони.

Проте для нас інтерес становить саме вираження народної релігійності, а локальний культ ікон є найкращим його відображенням. Адже саме в іконі, цій Біблії для неписьмених, відбивався зв'язок основної маси віруючих з Церквою. З культу ікон виникає світогляд віруючого, який є основою індивідуальної культури, а відтак формує суспільну культуру. В часи, коли офіційна Церква все більше піддавалася впливам Просвітництва, поява локальних чудотворних ікон є проявом саме народної побожності XVIII ст.



П'єта. Гравюра. Тріодь Цвітна 1747 р. Гр.-8, арк.109 (зв.) З фондів відділу стародруків та рідкісних видань НБУВ.

Впливи доби Бароко. Як вже відзначалося, богородичні ікони Київської митрополії зазнали впливів західної маріології, свідченням чого було поширення в уніатських церквах зображень коронації Богоматері, не характерних для східної традиції. Втім, як ми вже відмічали, що в добу Бароко зміни в іконописі зачепили всі мистецько-релігійні кола, незважаючи на їх конфесійну приналежність. Сучасні дослідження дозволяють стверджувати, що саме на ґрунті церковного мистецтва якнайменше спостерігалися релігійні суперечки⁶⁵⁹.

Загалом в уніатських церквах популярністю користувалися зображення Богоматері, характерні для західної іконографії: зображення Матері Божої Болесної («*Mater dolorosa*», лат.) – сім таких ікон було лише в Радомишльському деканаті; Богоматері, яка тримає на руках знятого з хреста Ісуса Христа («*П'єта*»). Показово, що, за даними візитатора, така ікона була не лише в Радомишльському повіті, де зафіксовано найбільше латинських впливів, а й в Канівському, де в с. Халча була ікона Богородиці, що тримає Ісуса Христа, знятого з хреста⁶⁶⁰. Ймовірно, це пояснюється впливами канівських василіан. Це було характерною особливістю унійних церков не лише Правобережжя, а й Львівщини. Так, у церкві св. Миколая, що у Львові, на бічному вівтарі були ікони св.

⁶⁵⁹ Deluga W. *Przemiany w ikonografii Kościoła greckokatolickiego w XVIII wieku.// Czterechsetlecie zawarcia unii Brzeskiej 1596–1996.* – Toruń, 1998. – S. 147.

⁶⁶⁰ ІР НБУВ, ф. 312, № 420/732 С, арк. 46.

Петра та Матері Божої Болесної⁶⁶¹. Зауважимо, що свято Матері Божої Болесної стало обов'язковим для всієї Католицької Церкви у 1727 р. Загалом, період XVII–XVIII ст. асоціюється із запровадженням до загальноцерковного календаря нових богородичних свят: Найсвятішого імені Марії (1683), Найсвятішої Марії Панни Рожанцової (1716), Найсвятішої Марії Панни Болесної⁶⁶². У м. Миропіль, що в Чуднівському деканаті, ікона коронації Богородиці також користувалася серед вірних пошаною як чудотворна (див. додаток Д.1.). Як бачимо, латинські культи вже в другій половині XVIII ст. значно поширилися серед уніатів Київщини, де, пройшовши трансформацію, стали виразом народної релігійності.

Яскравим свідченням популярності в уніатських церквах ікон західної традиції є той факт, що одна з них мала славу чудотворної. Так, в с. Паланка Брацлавського деканату ікона Найсвятішої Марії Панни Болесної, яка тримає на лоні знятого з хреста Ісуса Христа, особливо шанувалася людом, яке вважало її за чудотворну – „obraz łaskami słynący”. Відмітимо, що ікона була намальована на полотні, висотою в лікоть, шириною на три чверті⁶⁶³.

Загалом ікони Богоматері Болесної та ікони коронації Богородиці досить часто зустрічалися в уніатських церквах Київської митрополії. Показово, що в Паволоцькому деканаті у Півнівській церкві св. Іоана Хрестителя була зафіксована ікона Непорочного зачаття Богородиці („Niepokalanego poczęcia NMP”, Immaculata. – лат.)⁶⁶⁴, мотив суто латинської іконографії, що ототожнює постать Марії з Нареченою із Апокаліпсиса св. Іоана Богослова.

Важливим аспектом народної релігійності XVIII ст., характерним для всього культурно-цивілізаційного простору Речі Посполитої, є поширення чудотворних іконокопій загальнонаціональних святинь – Ченстоховської, Бердичівської, Почаївської Богородиць тощо. Адже за християнськими канонами список чудотворної ікони вважається повністю рівнозначним оригіналу⁶⁶⁵. Списки відомих чудотворних ікон мали заміняти або представляти оригінал не тільки як матеріальні, а, насамперед, як сакральні-символічні копії. Серед чудотворних ікон досліджуваних теренів найчастіше зустрічаються саме ікони Ченстоховської Божої Матері. П'ять місцевих ікон, що шанувалися як чудотворні, були копіями Ченстоховської Божої Матері, дві – Бердичівської і одна – Почаївської. Звичайно, стверджувати перевагу того чи іншого іконописного списку ми не можемо, позаяк у більшості випадків візитатор не нотував це. Втім пошанування католицьких ікон в уніатських парафіях було значним.

Як вже відзначалося, вірні з однаковою пошаною здійснювали проці як до київських православних святинь, уніатської Почаївської Богородиці, так і до католицьких санктуаріїв у Бердичеві та Ченстохові. Як слушно зауважив В. Делуга, однією із головних причин змін в уніатській іконографії був звичай здійснення паломництв до найважливі-

⁶⁶¹ Deluga W. *Op. cit.* – S. 153.

⁶⁶² Sokolowska K. *Op. cit.* – S. 41.

⁶⁶³ Radwan M. *Op. cit.* – S. 617.

⁶⁶⁴ IP НБУВ, ф. I, № 2480, арк. 52.

⁶⁶⁵ Кізова А. *Православні святині Києва у духовному та суспільному житті киян (кінець XVIII – перші десятиліття XX ст.)*. : дис. канд. іст. наук. – К., 2010. – С. 130.

ших санктуаріїв. Адже в місцях найбільших скупчень паломників будувалися відпустові церкви, які були центрами святинь⁶⁶⁶. Відповідно, ті зміни, які бачили паломники в святинях, поступово привносилися й до провінційних церков. Так, після коронації ікон Ченстоховської (1717), Бердичівської (1755), Почаївської Божої Матері (1773), що дуже урочисто відзначалися, короновані ікони почали з'являтися в багатьох уніатських церквах Правобережної України. Окрім того, маляри та скульптори, не зважаючи на своє віросповідання, писали і будували церкви різних християнських релігій, привносячи до них барокові зміни.

Насамкінець варто наголосити, що поклоніння чудотворним іконам мало позаконфесійний характер і є найкращим вираженням міжконфесійних зв'язків на локальному рівні. Звичайно, вірним Римо-Католицької Церкви легше було долучитися до культу ікон Уніатської Церкви, яка перебувала в юрисдикції Римського престолу. Те ж саме можна сказати й про уніатів, серед яких, як ми бачили, особливо шанувалися католицькі культу Бердичівської та Ченстоховської Богородиць. Проте зауважимо, що православні святині, а особливо це стосується Києва, й надалі продовжували впливати на релігійність уніатського населення. Це простежується на підсвідомому рівні, на рівні усталених традицій, адже східні церкви попри різну юрисдикцію мали спільне коріння. (Це спільність посвят храмів, спільність культу святих для уніатів та православних тощо). Зовнішнім вираженням цього виступали, передусім, прощі до київських святинь, які були популярними серед віруючих Уніатської Церкви. Джерела рясніють такими свідченнями. Відмітимо, що ставлення до цього було неоднозначним з боку уніатської ієрархії, яка, як вже відмічалось, подекуди перешкоджала уніатським прочанам відвідувати Київ. Утім благодатність святинь Києва ніколи не ставилася під сумнів уніатськими ієрархами, й заборони пояснювалися лише політичними, а не релігійними причинами⁶⁶⁷. Спільність духовної традиції об'єднувала



Ікона Божої Матері Почаївської з дитям «Effigies S. Mariae Roszaioviensis». Гравюра, 1773 р. напис на латині. – ІР НБУВ, ф. 278, № 5871.

⁶⁶⁶ Deluga W. *Op. cit.* – S. 154.

⁶⁶⁷ Довбищенко М. Унія в Київському та Брацлавському воєводствах Речі Посполитої XVIII ст. ... – С. 183.

вірних Уніатської та Православної церков. Так само Почаївська Божя Матір користувалася пошаною віруючих різних конфесій Речі Посполитої. Тобто ікони відігравали роль спільної спадщини різних конфесій. Загалом паломництва до Богородичних санктуаріїв були характерною особливістю барокової народної свідомості. Крім того, вони сприяли швидкому обміну інформацією між населенням, замкнутість якого була характерною рисою Середньовіччя. А відтак це був один із чинників формування релігійної ментальності уніатської спільноти та міжконфесійної толерантності.

Завдяки співіснуванню багатьох конфесій на теренах Київської митрополії зародилася специфічна релігійна традиція, основним фактором якої була толерантність, та релігійна культура збагачена двома традиціями – візантійсько-руською та польсько-латинською.

Таким чином, підсумовуючи, можемо стверджувати, що:

- культ святих був важливим елементом релігійної ментальності людей Середньовіччя та Бароко, для них святий був значно ближчим, ніж ідея невидимого Бога. У досліджуваний період в давні східнохристиянські православні культури святих вплітаються елементи латинської духовності, що стало поштовхом до створення нової культури, збагаченої східною та західною християнською традицією. (Культ св. Антонія Падуанського). Першість серед культу святих й надалі посідав св. Миколай;
- культ ікон Богоматері у вірних східної християнської традиції був одним з найтипівіших проявів народного релігійного життя. Цей культ, започаткований у Візантії та збагачений здобутками західної теологічної думки, гармонійно наклався на народні язичеські вірування й відповідно став найбільш життєздатним у народній свідомості.

Ми цілком згодні з висновком П. Хоміка, який, досліджуючи культ ікон на теренах Великого князівства Литовського, приходять до висновку, що Брестська унія не призвела до розколу поствізантійської культурно-духовної спільноти східних слов'ян Речі Посполитої⁶⁶⁸.

Зі свого боку хочемо наголосити, що Київська митрополія другої половини XVIII ст., попри різноконфесійність, становила певну духовно-інтелектуальну та культурну цілісність. Якщо в елітних колах це явище пояснюється спільністю інтелектуального простору, то культурно-духовна єдність простих віруючих була наслідком багатьох факторів. Відповідно, тут слід враховувати й свідомий вплив уніатської ієрархії, яка особливо у другій половині XVIII ст. провадила активну політику конфесіоналізації вірних, наголошуючи на відмінності уніатського та католицького обрядів. Унійна церква збагатилася Літургією та церковне мистецтво багатьма новими елементами, які були запозичені з католицької іконографії, що співзвучно з духом барокової епохи (свідченням чого є впровадження в церкви суто латинських ікон – Болесної, П'єти).

Натомість варто мати на увазі й зворотний процес – адже XVII–XVIII ст. в Речі Посполитій характеризуються проникненням до релігії елементів народної культури, яка трансформувала латинські нововведення, створюючи при цьому свою унікальну культуру. Для ментальності східних слов'ян вагомим фактором виступала традиція, давність звичаїв. Свою роль відігравала й конфесійна толерантність, зумовлена спільністю проживання на одній території представників різних конфесій. Все це й

⁶⁶⁸ Chomik P. *Op. cit.* – S. 8–10.

давало можливість створення такого феномену, як синтез східних та західних віровчень, що було особливістю, за словами О. Панченка, ще давньоруського християнського сприйняття. Впливи пограниччя та культурно-цивілізаційного простору Речі Посполитої, що сприяли конфесійним взаємовпливам, ще більше поглиблювали цей аспект, який переосмислювався на підсвідомому рівні, а відтак ставав частиною традиційної регіональної культури уніатського люду. Особливо це характерне для Київщини та Брацлавщини, теренів культурного пограниччя, населення яких вирізнялося мобільністю й відкритістю впливів.

Варто наголосити, що, попри спільність рис, питання народної релігійності вірних Волині, де унія значно більше вкорінилася, потребує окремого детального дослідження. Хоча поліконфесійність та релігійна толерантність були характерною особливістю всього досліджуваного регіону.

4.2. Особливості релігійної свідомості вірних Уніатської Церкви на зламі епох: культ чудотворних ікон та виконання релігійних практик

Специфіка церковно-релігійного життя населення Правобережжя на початку XIX ст. зазнала значних змін, що пояснювалося, передовсім, актуальною політичною ситуацією. Культ чудотворних ікон, що виступав найкращим вираженням релігійної свідомості населення другої половини XVIII ст., поступово занепадає. Вже самі зміни в адміністративному поділі УЦ, ліквідація старих епархій, які сягали своїм корінням епархіального поділу Східної Церкви ще перед Брестською унією, порушили довголітні зв'язки між парафіями і, ймовірно, також спричинили гальмування культу чудотворних ікон. На відміну від другої половини XVIII ст., що відрізнялася появою та пошановуванням великої кількості локальних чудотворних ікон, у XIX ст. ікони з'являються значно рідше. Безпосередній вплив мала уніфікаторська політика російського царизму, що призводила до знищення місцевої традиції, церковної культури і характерної для земель Речі Посполитої обрядовості. Накидання синодальних традицій російського православ'я, впровадження уніфікації нищило місцеві традиції як уніатів, так і православних. Можна припустити, що ліквідація УЦ, яка не перешкоджала, а нерідко й підтримувала народний культ ікон, також спричинила його занепад. Все це уніфікувало та збіднювало духовно-релігійне життя віруючих.

Як відомо, Російська Православна Церква після реформ Петра I (1722) радикально змінює своє ставлення до локальних святинь. Так, всі народні релігійні практики прирівнюються до забобонів і відповідно забороняються. Був навіть виданий указ (19 січня 1722 р.) про зняття у церквах вотів до ікон – цей вияв народної релігійності також сприймався, як забобони⁶⁶⁹. А вже за указом Св. Синоду від 12 лютого 1722 р., ікони,

⁶⁶⁹ Чистяков П. Почитание местных святых в российском православии синодального периода // Православный собеседник: Альманах Казанской Духовной Семинарии. Вып. 1(14). – 2007. Материалы VI ежегодной научно-практической конференции «Богословие и светские науки: традиционные и новые взаимосвязи». – Казань, 2007. – С. 187–193.

що знаходилися в приватних будівлях і були оголошені віруючими чудотворними, наказано відправляти в Св. Синод чи ризниці монастирів. Не зважаючи на те, що «реформа благочестя» була непослідовною і не була доведена до кінця, як стверджує П. Чистяков, ставлення православного духовенства до місцевих святинь протягом усього синодального періоду визначалося логікою петровських постанов⁶⁷⁰. А відтак, у досліджуваний період новоявлені серед простого населення чудотворні ікони підлягали негайному вилученню.

Отож, відбувався чіткий розподіл між «офіційною» та народною релігійністю, який і визначив долю багатьох народних ікон як в російських землях, так і в українських. Формувався певний тип «синодального благочестя», яке протистояло народній релігійності.

Тому й не дивно, що саме з першої третини XIX ст. на новоприєднаних землях Правобережжя відбувається поступовий занепад локального культу чудотворних ікон. Як вже відзначалося, синодальне православ'я не шанувало святині, які виникли в народному середовищі, зокрема чудотворні ікони в селянських хатах, визнаючи лише ті ікони за чудотворні, культ яких розпочався в церкві⁶⁷¹. Зауважимо, що це не стосувалося традиційно шанованих чудотворних ікон, культ яких й надалі тривав та підтримувався офіційною Церквою.

Втім цей процес не був одномоментним явищем та затягнувся на кілька десятиліть. Останній сплеск культу чудотворних ікон припадає на початок XIX ст. – період відновлення уніатської ієрархії, яка підтримувала ці прояви народної релігійності. Так, поява декількох уніатських чудотворних ікон в даний період було свідченням міцності уніатської релігійної традиції.

Сучасні дослідники стверджують, що перша третина XIX ст. була позначена небувалим поживленням паломництва⁶⁷². Якщо серед православних найбільшою популярністю в цей час користувалися київські святині – храм Св. Софії та Печерська Лавра, то уніатів, як і раніше, притягувала Почаївська чудотворна ікона Богородиці, що була коронована в 1773 р. Втім, як і у XVIII ст., на прощу до цих святинь ходили представники різних конфесій Волині, Київщини та Брацлавщини. Зокрема, Почаїв як один із найвідоміших уніатських санктуаріїв Матері Божої на Волині відвідували не тільки уніати і католики, але й православні.

Як і у XVIII ст., багато вірних УЦ здійснювали прощі й до латинських чудотворних ікон, особливо до Бердичева, де знаходилася ікона Діви Марії, коронована в 1752 р. Так, джерела XIX ст. свідчать, що, як і раніше, парафіяни уніати і православні Овруцького повіту ходили на поклоніння католицьким чудотворним іконам у Бердичів та Житомир⁶⁷³. За твердженнями С. Набиванця, латинські санктуарії в Бердичеві та Латичеві відвідували християни всіх трьох конфесій Правобережної України⁶⁷⁴. Аналогічно, чудотворну уніатську ікону в с. Горбулів, що на Радомишлянщині, відвідували представники трьох християнських кон-

⁶⁷⁰ Чистяков П. *Почитание местных святинь в российском православии XIX – XXI вв. (на примере почитания чудотворных икон в Московской епархии)*. : автореф. канд.ист.наук. – М., 2005. – С. 6.

⁶⁷¹ Чистяков И. *Почитание местных святинь в российском православии XIX – XXI вв....* – С. 10.

⁶⁷² Макаров А. *Київське паломництво // Київська старовина*. – К., 2001. – № 5. – С. 46.

⁶⁷³ ЦДІАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 20, арк. 11.

⁶⁷⁴ *Nabywaniec S. Op. cit.* – S. 429.



Богородиця Почаївська на фоні Почаївського монастиря. Гравюра. Псалтир 1763 р. Гр.-1, тит. арк. (зв.) 3 фондів відділу стародруків та рідкісних видань НБУВ.

фесій Правобережжя⁶⁷⁵. Зауважимо, що культ Горбулівської ікони особливо активізувався саме на початку XIX ст., позаяк дані візитації Радомишльського деканату 90-х років XVIII ст. не фіксують значної шани місцевої ікони (на іконі св. Миколая візитатор відмічає наявність срібних шат та 4 вотивні привіски)⁶⁷⁶.

Попри позаконфесійність у пошануванні святинь, саме в досліджуваній період культ чудотворних ікон є ілюстрацією самоідентифікації уніатського населення. Джерела початку XIX ст. зафіксували появу кількох нових чудотворних ікон на теренах уніатських парафій Волині та Київщини, які виконували роль консолідуючого культурно-релігійного чиннику. Наголосимо, що ці ікони користувалися неабиякою популярністю серед населення та, за словами православних благочинних, прив'язували його ще більше до уніатської віри⁶⁷⁷. З деякою ймовірністю можна припустити наявність зв'язку між гоніннями на Уніатську Церкву й новими чудотворними іконами, які, зазвичай, з'являлися в періоди відчуття загрози.

Це була своєрідна реакція-відповідь населення на зміни, які накидала їм нова влада. Втім це питання потребує подальших досліджень.

Про ікону в с. Горбулів (Радомишльський деканат) ми не маємо детальних свідчень окрім того, що це був образ св. Миколая, який шанувався місцевими парафіянами ще у XVIII ст. На початку XIX ст. спостерігається посилення уваги до пошанування ікони, до якої на прощу приходили з різних частин Київщини.

Значно більше інформації збережено про ікону Богородиці в с. Жупанівка, що на Овруччині. Ікона Богородиці Жупанівської, копія Бердичівської, що була написана місцевим маляром Антонієм Попіловичем у 1783 р., у 1805 р., на свято Хрещення Господнього, раптом проясніла та заплакала.

Варто відмітити, що моментом прославлення для ікони могли бути різні знамення,

⁶⁷⁵ ЦДІАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 20, арк. 11; спр. 5 ч.1, арк. 43 зв.

⁶⁷⁶ ІР НБУВ, ф. 301, №671 Л.

⁶⁷⁷ ДАВО, ф. 382, оп. 2, спр. 47, спр. 50; ЦДІАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 5 ч.1, арк. 43 зв.

зокрема: плач, мироточіння, кровоточіння, оновлення, самоперенесення з місця на місце, збереження під час пожежі тощо⁶⁷⁸.

Ікона Богородиці знаходилася в оселі селянина уніата Лавріна Козла. Власник села, пан Любовицький, переобладнав його хату на каплицю, куди почали стікатися на молитви селяни. Швидко ця подія викликала значний резонанс серед місцевого населення, яке сприйняло це як нове чудо. Відповідно й уніатська ієрархія також відреагувала – розпочала офіційне розслідування для підтвердження чи спростування чудотворності образу. Ретельність, з якою проводилося з'ясування обставин, дає нам можливість побачити соціальний склад віруючих, які зверталися до ікони й отримали ласку зцілення. Перш за все, це було місцеве селянство – семеро чоловіків та жінок отримали ласку зцілення після молитви перед іконою. Цей факт, а також поява ікони в оселі уніата є проявом саме народної релігійності.

Зауважимо, що розслідування тривало декілька років, позаяк результати першої комісії, яка визнала ікону за чудотворну, були поставлені під сумнів. Єпископ С. Левинський під тиском цивільної влади, яка зверталася до нього з метою «обнаружить всю истину»⁶⁷⁹, скликав у 1807 р. другу комісію, до складу якої, окрім делегованих уніатських священиків, входили Н. Демушевський, професор теології, та провінціал Василіанського чину А. Андрушкевич. Залучення таких поважних осіб є свідченням значимості справи для унійної ієрархії.

Комісія, зважаючи на те, що люди практикують подібні вигадки щодо ікон, роблячи це задля зиску, дуже раціонально підійшла до справи, ставлячи під сумнів свідчення зцілених та свідків⁶⁸⁰. Це було звичайною практикою таких розслідувань. У результаті було визнано сумнівними частину випадків зцілення. Наприклад, зцілення від сліпоти селянки Мотрони слідчі пояснили раціонально, зауваживши, що може селянка в хаті темній і не бачила, а в ясній каплиці – побачила⁶⁸¹. Натомість деякі випадки зцілення навіть ретельні слідчі визнали як ті, що можливо й сталися завдяки милості Матері Божої: повернення мови до п'ятирічного хлопчика Францішка Романовського, який протягом 11 місяців не говорив; зцілення Людвіка Туровського від конвульсій, оскільки конвульсії дуже рідко виліковуються, і навіть після одужання швидко знову повертаються; зцілення хворої руки Федора Бабського.

А. Андрушкевич зазначає, що тільки деякі, і то небагато, приклади зцілення подібні до чудотворних справ, і тому він приходить до висновку, що образ слід визнати не за чудотворний, а «*za Łaskawy tylko*»⁶⁸² і що слід продовжувати стежити за його дією в майбутньому.

Принагідно відзначимо, що рішення комісії враховувало часті фальсифікації, пов'язані із появою нібито «чудотворних» ікон. Так, один із членів комісії – Н. Демушевський – відзначив, що приблизно в цей самий час в Барі, в домі одного господаря, проясніли три образи разом: Ісуса Христа, Матері Божої і Св. Миколая. Але коли священики забрали ті

⁶⁷⁸ Кізілова А. Православні святині Києва у духовному та суспільному житті киян.... – С. 131–132.

⁶⁷⁹ ДАВО, ф. 382, оп. 2, спр. 84, арк. 19.

⁶⁸⁰ Там само, арк. 28 зв.

⁶⁸¹ Там само, арк. 30.

⁶⁸² Там само, арк. 31.

образи до церкви – відтоді не було чути ні про які чуда⁶⁸³.

Відзначимо, що в досліджуваний період чудотворні ікони не лише «проясняли» в оселях, а й спостерігалися випадки їхнього «явлення» в дуплах дерев, що було давньою слов'янською традицією. Адже саме явлення ікони вже вважалося чудом.

Так, у с. Тростянець Дубнівського повіту в дуплі липи з'явилася ікона Богородиці, що відразу викликало пошановування її місцевими жителями⁶⁸⁴. Відповідно, це викликало незадоволення цивільної влади: Волинське духовне правління звернулося до уніатського єпископа Левинського з проханням прислати депутатів і якнайшвидше провести слідство, „даби предотвратить скопление народа”⁶⁸⁵. Було проведено розслідування з депутатами з православної, уніатської та католицької сторін. Абат Дубенського уніатського монастиря К. Веселовський, який був депутатом у цій справі з уніатської сторони, відмічав, що визнати ікону чудотворною бракує доказів. Позаяк жодних повідомлень про отримання милості від цієї ікони не було чути, у він пропонує ікону зберігати в якомусь певному місці і чекати на волю уряду або на нове об'явлення Боже. Невідомо, чим завершився перебіг цієї справи, проте такі випадки черговий раз свідчать, що пошановування унійних локальних ікон на початку XIX ст. було помітним явищем релігійно-культурного життя унійного населення. Варто відмітити, що в XIX – на початку XX ст. відбувалося зміщення акцентів на саме поняття «чудо», під яким в досліджуваний період, на думку П. Чистякова, малися на увазі винятково індивідуальні чи колективні зцілення⁶⁸⁶.

Зауважимо, що поява чудотворних ікон, уніатських чи православних, однаково викликала занепокоєння російських властей, які бачили у цьому, перш за все, скупчення народу, а отже, можливість бунтів. У ситуації з появою уніатських ікон загроза збільшувалася через посилення авторитету УЦ. Й, відповідно, російські власті боролися із традиційною релігійною культурою населення Правобережжя.

У 1797 р. у с. Троща Чуднівського повіту, що на Житомирщині, була зафіксована поява двох чудотворних ікон, до яких одразу почали сходитися прочани з навколишніх сіл⁶⁸⁷. Стара ікона Богородиці прояснила та плакала в оселі місцевого селянина. Згідно з урядовим наказом про вилучення таких ікон, ікону таємно вивезли до Острога. Натомість, вже в 1798 р. в цьому ж селі з'являється ще одна плачуча ікона, на цей раз – ікона Розп'ятого Христа, що знаходилася в оселі православного селянина Мельника. Ікону побачила дружина селянина, й вже на другий день братчики та священник з хрестом, хоругвами освятили воду перед іконою і ходили з процесією. Наказ знову таємно забрати ікону та привезти до консисторії не був виконаний через побоювання хвилювань населення, нещодавно приєднаного до православ'я. Адже в селі, окрім новоприєднаної на православ'я церкви, існувала й уніатська каплиця при будинку місцевого поміщика. Тому ікона зберігалася в хаті селянина під замком та вартою. Як і в попередньому випадку, головними шанувальниками ікони були прості віруючі з навколишніх сіл, проте на тарілці для пожертвувань, яка стояла біля ікони, фіксуються не лише дрібні мідяки, а

⁶⁸³ ДАВО, ф. 382, оп. 2, стр. 84, арк. 32.

⁶⁸⁴ ЦДАЛ, ф. 199, оп. 1, стр. 15.

⁶⁸⁵ ЦДАЛ, ф. 199, оп. 1, стр. 15, арк. 4.

⁶⁸⁶ Чистяков П. Г. Почитание местных святых в российской православии XIX – XXI вв. (На примере почитания чудотворных икон в Московской епархии : дисс. канд. ист. наук. – М., 2005. – С. 120.

⁶⁸⁷ ДАЖО, ф. 1, оп. 1, стр. 131, 1797 р., арк. 97.

й срібні гроші. Відтак, інтерес до ікони проявляли й елітарні прошарки. Якщо інтерес та фінансову підтримку ікони місцевим поміщиком-католиком можна пояснити бажанням отримати зиск, то приїзд та пожертви ректора Любарських василіанських училищ о. Речецького (Рачинського) сумнівно розглядати під цим кутом зору⁶⁸⁸. Загалом ікону відвідували не лише православні, а й уніати та католики, й кожен залишав певні грошові суми, тобто значна частина богомольців означеного періоду усвідомлювала важливість принесення святині дару як матеріального підкріплення молитви.

У проявах шанування ікон віддзеркалювалося значно ширше коло сподівань, аніж сподівання на зцілення, яке, втім, залишалося основним. Люди приходили на молитву до чудотворних ікон та реліквій у різних життєвих ситуаціях. Причому не завжди шанування святинь було пов'язане з негараздами, адже саме по собі принесення молитовних дарів вважалося богоугодною справою, тому могло бути й самодостатнім.

Цікаве зауваження висловив священик, колишній уніат Ф. Голоскевич, який відмітив, що якби ікона явилася не в православного селянина, а в уніатського шляхтича, то її відразу забрали б до уніатської каплиці й проводили офіційне слідство. Позаяк вона перебувала у підпорядкуванні православної консисторії, то остання наказала забрати ікону й заборонила розповсюджувати чутки про її чудотворність. Священик Ф. Голоскевич після проведеного розслідування був переведений до іншої парафії в Луцькому повіті, а власника оселі, де була ікона, – С. Мельника та декількох інших селян було під вартою відправлено до Острогу для проведення слідства. Відтак ікону не визнали чудотворною й заборонили розповсюджувати інформацію з цього приводу⁶⁸⁹.

Принагідно можемо стверджувати, що такі дії влади не сприяли поширенню культу локальних ікон, що мав місце на цих теренах у XVIII ст. Треба наголосити, що, починаючи від Синодального періоду, російське православ'я дуже скептично ставилося до появи нових чудотворних ікон, й, відповідно, це накладало відбиток на церковно-релігійну атмосферу. «Духовний регламент» підходив до питань канонізації та визнання чудотворних ікон дуже скептично. У XVIII ст., за словами О. Панченка, були навіть випадки, коли єпархіальні архієреї власною волею припиняли шанування місцевих святинь, навіть церковно канонізованих⁶⁹⁰.

Утім переважно церковні ієрархи схвалювали лише пошанування вірними давніх ікон. Загалом у XVIII – початку XIX ст. офіційно не часто визнавали новоявлені ікони, оскільки Св. Синод і місцеві консисторії здебільшого негативно сприймали появу будь-яких шанованих святинь. Ікони могли вилучати, шановані криниці – закопувати, оскільки прояви народної релігійності вважалися забобонами⁶⁹¹.

Натомість населення, яке перебувало в таких складних та непевних умовах нового порядку, яке йому накидали російські урядовці, по-своєму реагувало на ці зміни.

Принагідно відмітимо, впливала й характеристика епохи, адже раціоналізація життя елітних верств населення охопила й церковні кола. Це призвело до збільшення

⁶⁸⁸ ДАЖО, ф. 1, оп. 1, спр. 131, 1797 р., арк. 34 зв.

⁶⁸⁹ ДАЖО, ф. 1, оп. 1, спр. 131, 1797 р., арк. 52.

⁶⁹⁰ Панченко А. Указ. соч. – С. 317.

⁶⁹¹ Кізілова А. Православні святині Києва у духовному та суспільному житті киян (кінець XVIII – перші десятиліття XX ст.). ... – С. 59.

дистанції між ними та простим населенням. Зауважимо, що і у XVIII ст. церковні власті провадили ретельні слідства стосовно визнання чудотворності ікони, проте це не перешкоджало населенню шанувати свої локальні ікони попри відсутність офіційного визнання влади. У XIX ст. багатолюдні прощі вірних, уніатів чи православних до нових ікон сприймалися як загроза бунту, повернення до унії тощо, чим і викликали негативну реакцію нових властей. Відбувався прямий тиск на традиційну релігійність населення, однією із особливостей якої було пошановування локальних ікон, незважаючи на їх конфесійну приналежність.

Отже, можемо стверджувати, що попри поширення явища поклоніння іконам у різноконфесійних храмах, в екстремальній ситуації гонінь, які переживала УЦ на зламі XVIII–XIX ст., населення чітко ототожнювало себе саме з цією Церквою.

Як вже відзначалося, початок XIX ст. характеризувався сплеском появи чудотворних ікон. Культ святих, а особливо Богородиці, був найбільши популярним серед українського населення без врахування приналежності до того чи іншого обряду. Свідченням цьому є також й посвяти церков початку XIX ст., першість серед яких, поза сумнівом, належить Богородиці (див. додаток Д. 3).

Все викладене вище дає нам підстави стверджувати, що багаторічна місійна діяльність УЦ принесла свої результати.

Ще однією особливістю народної релігійності населення Правобережжя на зламі епох, що становить основу релігійної ментальності вірних, є виконання ними релігійних практик.

Відразу варто наголосити, що виконання релігійних практик вірними в досліджуваний період перебувало в тісному зв'язку з поліконфесійністю Правобережжя та міжконфесійними конфліктами духовенства. Окрім того, в умовах синодального православ'я висвітлення даних питань є можливим лише в контексті впливів царської політики на міжконфесійні взаємини мирян та духовенства.

Як відомо, помітним вираженням релігійної свідомості вірних завжди було виконання релігійних практик: релігійні акти хрещення, шлюбу, поховання, а також участь у Літургії, сповідь і причастя віддзеркалювали ступінь релігійності вірних. Обрядове оформлення цих віх на шляху людини необхідне і достатнє для оцінки культурно-релігійної орієнтації суспільства⁶⁹².

Церковні візитації XVIII ст. зберегли інформацію про належне виконання населенням цих релігійних практик. Випадки недбалого ставлення до їх виконання також були присутні, проте не мали значного впливу на загальну картину релігійного життя. В умовах багатоконфесійного Правобережжя, де структури різних церков накладалися одна на одну, створюючи конфліктні ситуації, здійснення церковних таїнств було важливим аспектом в діях УЦ. Проте багатоконфесійність сприяла і появі специфічних особливостей в розвитку релігійної свідомості, зокрема, у виконанні релігійних практик.

Архівні джерела кінця XVIII – початку XIX ст. особливо часто відмічають взаємне відвідування населенням Правобережжя різноконфесійних храмів. Насамперед, це стосувалося тих церков, де відбувалися відпусти (*католицька традиція храмових свят*,

⁶⁹² Панченко О. *Указ. соч.* – С. 321.

під час яких надавалося відпущення гріхів. – В.Л.). Під час відпустів населення могло вільно сповідатися як в уніатських, так і в католицьких священників, позаяк тут не вимагалось встановлення віросповідання. Такі випадки часто фіксували джерела XVIII–XIX ст. Траплялося, що селяни через ті чи інші обставини не могли здійснити треби в свого священника-уніата і “тайно исповедувались на отпустах в латинских костелах”⁶⁹³. Ще російський дореволюційний історик М. Симашкевич стверджував, що на Правобережжі кінця XVIII – початку XIX ст. вже новоприєднані православні ще довго відвідували і церкву, і костел. “Словом, каждому из этих исповеданий народ приносил часть своего религиозного усердия на том основании, что в каждой из этих церквей исповедуется один и тот самый Бог”⁶⁹⁴. Навіть після офіційного приєднання до православ’я колишні уніати й далі ходили на храмові свята до сусіднього католицького костелу. Так, парафіяни Ковельської Воскресенської церкви у 1805 р. брали участь в святкуванні «Божого Тіла» – католицького свята в місцевому костелі, чим викликали занепокоєння у православного священника. Втім уряд, розуміючи силу традиції, стримано ставився до таких справ, адже існував указ Св. Синоду від 14 вересня 1797 р., в якому дозволялося новоприєднаному населенню брати участь у католицьких хресних ходах, оскільки вони ще не утвердилися в благочесті, як відзначалося в документі⁶⁹⁵.

Таким чином, в основі релігійної свідомості був обряд та його виконання, – питання, у кого і де його здійснювати, було менш важливим. Це було звичним явищем у Правобережній Україні досліджуваної доби. Наголосимо, що уніатська ієрархія не забороняла своїм вірним відвідувати католицькі місії, лише ставилася умова причащатися за східним обрядом, позаяк збереження своєрідності УЦ було першочерговим завданням унійних властей⁶⁹⁶. Повчання на тему різниці між латинським та уніатським обрядом було обов’язком уніатських парохів. Це було характерно як для кінця XVIII, так і для XIX ст.

Індиферентному ставленню уніатського населення до відвідування храмів сприяла і юрисдикційна єдність Римо-Католицької та Уніатської церков. Так, Апостольський Престол відмічав, що як латинські, так і уніатські священники мали право відправляти службу в церквах обох обрядів, у той же час подібні дії по відношенню до православних храмів заборонялися. Окремо констатувалося, що латинським єпископам не дозволялося проводити службу в уніатських церквах без дозволу їхнього ієрарха. Принагідно наголосимо, що практика спільних богослужінь тривала на Правобережній Україні до 20-х років XIX ст.

За дозволом обох церков уніатські священники, так само, як і католицькі, за нагальної потреби могли здійснювати таїнство хрещення віруючим обох обрядів. Втім наголошувалося, що уніатський священник під час хрещення дитини батьків-католиків не мав права вділяти їй миропомазання. Після виконання таїнства священник був зобов’язаний повідомити про його здійснення римо-католицького пароха. Поховальний обряд також дозволялося здійснювати парохам обох обрядів. Те ж саме стосувалося

⁶⁹³ ДАВО, ф. 359, оп. 1, стр. 199, арк. 61 зв.

⁶⁹⁴ Симашкевич М. Римское католичество и его иерархия в Подолии. – Камянец-Подольск, 1872. – С. 404.

⁶⁹⁵ ДАЖО, ф. 1, оп. 2, стр. 296.

⁶⁹⁶ Корзо М. Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв... – С. 472–473.

сповіді. Проте причастя вірні були зобов'язані приймати лише у своєму обряді⁶⁹⁷. Так, в джерелах відмічалось, що для здійснення головних треб обов'язково запрошувався священник уніатського віросповідання⁶⁹⁸.

Відтак джерела фіксують не лише відвідування уніатами іновірних храмів, а й виконання в них треб. Значною мірою це пояснювалося об'єктивними причинами, зокрема відсутністю свого парафіяльного священника. В екстремальних випадках, незалежно від віросповідання батьків, дітей хрестили в католицькому або православному храмі⁶⁹⁹. Не було перешкодою й те, що уніатський обряд хрещення, як і православний, проводився разом із миропомазанням, а в католиків це різночасові обряди. Під час розслідувань, які проводилися у 30-х роках XIX ст., у багатьох повітах Волинської, Київської та Подільської губерній селяни-уніати свідчили, що вони здійснювали обряди хрещення, вінчання і поховання у православних священників за відсутності свого пароха. Селяни-уніати с. Букоузка, що на Київщині, за скаргою свого пароха, незважаючи на заборону Замойського собору приймати уніатам від православних святі тайни, “*udają się często u potrzebach duchownych do kapłanów grekorusyjskiego wyznania*”⁷⁰⁰. Звертання до священника іншого обряду в разі хвороби було найбільш вживаною практикою того часу. Прикладами таких звертань наповнені архівні документи. Однак наголосимо, що селяни окремо відзначали, що не змінювали, а продовжували сповідувати релігію, в якій їх виховали батьки⁷⁰¹. Саме тому джерела фіксують факти сповіді уніатів у католицьких священників без прийняття причастя, оскільки католики приймали причастя прісним, а не квасним хлібом, як в уніатів та православних. Це є свідченням не тільки обрядового характеру релігійності українського селянства, а й ставить під сумнів твердження В. Колбука про слабкість уніатської традиції, принаймні на Волині, де селяни так прямо і заявляли, що “*святим тайнам не приобщался ибо видел, что приобщение было по латинскому обряду*”⁷⁰².

Тобто при потребі отримання церковних обрядів вони здійснювалися без врахування конфесійної приналежності храму. Натомість, самоідентифікація уніатів, католиків і православних не змінювалася від того, в якій церкві вони отримали духовні треби. Визначальним фактором віровизнання виступала віра батьків і релігійне виховання.

Таку особливість релігійної свідомості українців Правобережжя відмічає і польський дослідник В. Колбук, стверджуючи, що на інших теренах Речі Посполитої вона не дістала такого поширення⁷⁰³. Отже, характерна для XVIII ст. певна конфесійна розмитість уніатів Правобережжя й далі тривала. Якщо у XVIII ст. на ситуацію впливала слабка конфесіоналізація даних теренів та нестабільність церковно-релігійної ситуації, то тривалість цього явища у XIX ст., в часи встановлення панування ідеології одного

⁶⁹⁷ *Nabywaniec S. Op. cit. – S. 434*

⁶⁹⁸ ДАВО, ф. 359, оп. 1, спр. 199, арк. 115 зв.

⁶⁹⁹ ЦДІАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 59, арк. 23.

⁷⁰⁰ Там само, ф. 972, оп. 1, спр. 23, арк. 1; Великий А. З літопису християнської України. Т. VI. – Рим–2000–Львів. – С. 132. Переклад: “Часто звертаються у духовних потребах до священників греко-російського обряду”.

⁷⁰¹ Там само, ф. 442, оп. 790а, спр. 133, арк. 119; ДАВО, ф. 359, оп. 1, спр. 29, арк. 16–28.

⁷⁰² ДАВО, ф. 359, оп. 1, спр. 199, арк. 54 зв.

⁷⁰³ *Kolbuk W. Op. cit. – S. 231.*

віросповідання, дозволяє говорити про значну традицію поліконфесійності населення.

Подібне відношення населення до церковних таїнств було характерним як для хрещення, сповіді, поховання, так і для шлюбу. Саме шлюби найкраще ілюструють індиферентність парафіян щодо місця виконання духовних треб. Попри всі намагання церковних структур регулювати це, вірні й надалі дотримувалися своєї традиційної поліконфесійності. Молоді пари, які через ті чи інші обставини не могли повінчатися у свого парафіяльного священика, зверталися до іншого, навіть якщо він був іншого віросповідання. Показово, що це стосувалося не тільки мішаних шлюбів, але й одновірних. Це пояснювалося певними церковними правилами легітимності таїнства шлюбу, а також іншими об'єктивними причинами. За церковними законами як Православної, так і Католицьких церков, шлюб мав здійснювати парох нареченої. Як зазначає священик Овруцького повіту Лянденбурський: "...браки совершались за женским полом"⁷⁰⁴. Втім це не було нормативним актом, за згодою молодих їх міг благословити і священик нареченого⁷⁰⁵. Така традиція вінчання була характерною як для шляхти, так і для селян. Наприклад, дворяни-католики Пилинкевичі зі Сквирського повіту Київської губернії у 1837 р., одружившись із православними жінками, обвінчалися у православної церкви⁷⁰⁶. А поміщик-уніат Овруцького повіту Волинської губернії Виговський, що одружився у 1839 р. з католичкою, відповідно вінчаний у костелі⁷⁰⁷. Серед селянства також фіксуються такі випадки⁷⁰⁸.

Зауважимо, мішаний шлюб, що було не рідкістю в ті часи, здійснювався лише після письмового дозволу пароха нареченого про відсутність перешкод для вінчання. Необхідною умовою була й довідка про виконання сповіді та знання молитов. Крім того, шлюб здійснювався лише після регламентованої процедури триразового оголошення в церкві при свідках⁷⁰⁹. Звичайно, на практиці все це не завжди виконувалося, що й призводило до конфліктів між духовенством, які мали місце частіше, аніж конфлікти в середовищі мирян. Тобто це була боротьба за юрисдикційне підпорядкування парафіян.

Здійснення таїнства вінчання не своїм парохом, напевно, відбувалися часто, про що свідчить значна кількість заборон з цього приводу. Згідно з постановами Тридентського собору, шлюб, здійснений чужим священиком без дозволу парафіяльного священика чи єпархіального архієрея, визнавався недійсним, і священик, свідки та молоді мали бути покарані. Лише після церковного покаяння та дозволу архієрея можна було здійснити вже законний повторний шлюб перед своїм парафіяльним священиком⁷¹⁰.

Церковно-релігійна ситуація на Правобережжі, що призвела до закриття багатьох уніатських храмів, була причиною досить частого укладання шлюбу уніатськими священиками не в церкві, а в житлових будинках, що було протизаконним згідно з правовими нормами Православної Церкви. З цього приводу православні духовні власті

⁷⁰⁴ ЦДІАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 20, арк. 104.

⁷⁰⁵ Великий А. З літопису Християнської України. Т. 6: ХУІІІ ст. – Рим – 2000 – Львів. – С. 163.

⁷⁰⁶ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 638, спр. 257, арк. 1.

⁷⁰⁷ Там само, ф. 442, оп. 413, спр. 20, арк. 101.

⁷⁰⁸ ДАВО, ф. 359, оп. 1 спр. 29, арк. 27.

⁷⁰⁹ ЦДІАК України, ф. 972, оп. 1, спр. 195 а, арк. 2–2зв.

⁷¹⁰ Там само, ф. 972, оп. 1, спр. 51, арк. 1.

зверталися зі скаргами та вимогами покарання до католицьких та уніатських консисторій, на що їм відповідали, що, за наявності дозволу духовної влади, “венчание лиц в жилых избах священниками униатскими по силе правил Церкви Римской и канонически не ест противу законное...”⁷¹¹. Отже, суперечки між іновірними священиками стосувалися й відмінностей в правових аспектах виконання церковних таїнств. Проте частіше вони виникали через порушення церковних обрядів.

Принагідно відмітимо, що юридичні норми вінчання осіб, які мали родинні зв'язки, у Російській імперії були довгий час не чіткими, що викликало багато непорозумінь та нарікань як населення, так і священиків. Кріпаччина, недосконалість шлюбного законодавства, певні відмінності в здійсненні таїнств між різними конфесіями та індивідуальність населення створювали священикам чимало проблем при виконанні релігійних практик. Яскравим прикладом індивідуального відношення як до виконання таїнства шлюбу, так і до віросповідання шлюбного партнера є вінчання на Київщині вдови-попаді з нареченим католиком, яке здійснив уніатський священик Синькевич⁷¹².

Впливали на виконання селянами треб у різноконфесійних священиків не лише поліконфесійність теренів, а й особистий фактор. У разі конфліктної ситуації парафіяни краще воліли звернутися до іновірного священика, аніж до свого пароха. Так, селянка-уніатка Копочинська, мешканка Володимирського повіту, кілька разів змінювала віросповідання. Будучи уніаткою від народження, вона прийняла католицизм після одруження з чоловіком-католиком, а пізніше прийняла православ'я. Проте, маючи до “православного священника негодование” невідомо з яких причин, перестала виконувати у нього треби, за що й була покарана “десятью ударами розгами и подвергнута церковному покаянию”⁷¹³.

Як вже відмічалось, попри ту велику роль, яку відігравав обряд і культ в українському селянському середовищі, питання, де саме відправляти цей обряд, не було для нього визначальним. На сучасному етапі в колі науковців наявні полярні думки з цього приводу. Так, сучасний польський дослідник С. Набиванець відмічає низький рівень релігійної свідомості українського населення, що зумовлюється, на його думку, як досить сильними язичницькими традиціями, так і недостатньою увагою до душпастирської праці духовенства, що, в свою чергу, залежало від слабого контролю релігійного життя вищими ієрархами⁷¹⁴. Інший дослідник, В. Колбук, беручи до уваги швидку втрату позицій унії на Поділлі, взагалі приходять до песимістичного висновку про нестійкість унійної ідеї в народному середовищі⁷¹⁵. Частина українських фахівців пояснення такої ситуації вбачає в обрядовістві населення. Суть його полягає в неглибокому знанні християнського вчення і водночас у прагненні дотримуватися обрядів, розглядаючи їх як самодостатні для своєї релігійності⁷¹⁶. Дослідник М. Яременко припускає взагалі повну індивідуальність населення щодо виконання релігійних практик⁷¹⁷. П. Хомік

⁷¹¹ ЦДАК України, ф. 127, оп. 97, спр. 36, арк. 12.

⁷¹² Там само, ф. 972, оп. 1, спр. 157, арк. 1–2.

⁷¹³ ДАВО, ф. 359, оп. 1, спр. 160, арк. 338 зв.–339.

⁷¹⁴ Nabywaniec S. *Op. cit.* – S. 445.

⁷¹⁵ Kolbuk W. *Op. cit.* – S. 231.

⁷¹⁶ Релігія в духовному житті українського народу. – К., 1994. – С. 57

⁷¹⁷ Яременко М. Міжконфесійні відносини в Україні та Білорусі у XVIII ст. (постановка проблеми) // Соціум. Альманах соціальної історії. Вип. 3. – К., 2003. – С. 121–136.

вважає це особливістю прикордонних земель Речі Посполитої⁷¹⁸. Не заперечуючи дані твердження, ми припускаємо, що таку особливість народної релігійності можна пояснити не так конформізмом населення, що мав місце, як історично складеними умовами поліконфесійності, зумовленими культурно-географічним розташуванням на стику впливів різних культур та релігій, які сприяли виробленню національного характеру українців.

Індиферентність населення до виконання треб в різних християнських храмах ускладнювала душпастирську працю та викликала незадоволення церковних властей усіх трьох конфесій, позаяк це сприяло загрозі “совращения”.

Відповідно церковні власті вдавалися до покарань за порушення цих вимог. Так, селянка-уніатка Володимирського повіту перед вінчанням з православним нареченим, на вимогу його пароха, прийняла сповідь у православному храмі. Дізнавшись про це, уніатський парох відмовився надалі приймати її сповідь, через що селянка була змушена ходити сповідуватися до уніатських священників лише по храмових святах⁷¹⁹.

Ситуація ускладнювала ведення метричних записів, що призводило до плутанини в документах. Частими були випадки, коли дітей батьків-уніатів, які були хрещені в православних чи католицьких священників через віддаленість своєї церкви, священник записував до своїх метричних книг, не повідомляючи про це їхнього пароха. Така практика призводила до судових розслідувань по встановленню віросповідання⁷²⁰. Так, у 1837 р. в Радомишльському повіті Київської губернії уніатський і православний священники тривалий час не могли встановити приналежність до віросповідання сімейної пари У. Тумановської та І. Моргульця. Спочатку вони були уніатами і виконували треби в уніатського священника, а згодом, перейшовши до православ'я, продовжували здійснювати треби як в уніатського, так і в православного священників. На вимогу цивільної влади священники обох обрядів представили для розгляду метричні виписи з майже одночасними виконаннями треб сімейної пари⁷²¹.

Уніатські священники скаржилися до Луцької консисторії, що католицькі священники сповідають і хрестять уніатів, а метрик не дають, тому це ускладнювало процес складання реєстру віруючих. У свою чергу, з подібними скаргами до Могилівської римо-католицької духовної консисторії зверталось католицьке духовенство, зазначаючи, що уніатські священники втручаються до сфери їхньої душпастирської діяльності⁷²².

Прикладом такої плутанини в метриках є лист попечителя Київської навчальної округи генерал-губернатору від 1844 р., у якому зазначалося, що деякі студенти університету св. Володимира та інших освітніх закладів пред'являють метричні свідоцтва, які викликають сумнів у їхній віросповідній приналежності⁷²³. Непевність викликали метрики шести студентів, які, хоча й були виховані в римо-католицькому віросповіданні, але обряд хрещення над ними здійснили уніатські священники.

⁷¹⁸ Chotik P. *Op. cit.* – S. 60.

⁷¹⁹ ДАВО, ф. 359, оп. 1, спр. 29, арк. 16, 28.

⁷²⁰ ЦДІАК України, ф. 442, оп. 790 а, спр. 133, арк. 122.

⁷²¹ Там само, ф. 972, оп. 1, спр. 163, арк. 6–9.

⁷²² Там само, ф. 972, оп. 1, спр. 31, арк. 1–1 зв; оп. 2, спр. 2, арк. 9–10.

⁷²³ Там само, ф. 707, оп. 261, спр. 10, арк. 1.

Наголосимо, що в другій половині XVIII ст. суперечки за юрисдикційну приналежність вірних були характерні для уніатського і католицького духовенства. Попри заборони Апостольським Престолом ще в 1728 р. переходу на інший обряд за винятком чернечої професії, такі випадки відбувалися, адже католицьке духовенство під приводом єдності між Католицькою і Уніатською церквою прагнуло добитися єдності і між римським та грецьким обрядом⁷²⁴. А вже в першій половині XIX ст. суперечки між іновірним духовенством через порушення церковних звичаїв найбільше стосувалися взаємовідносин між православними та уніатськими священиками, які часто мешкали на території однієї парафії. Така ситуація була сприятливою для вірних, які, в разі потреби, вільно зверталися як до своїх, так і до чужих священиків, проте викликала незадоволення церковних властей⁷²⁵. Православні правління неоднаразово зверталися до уніатських духовних властей з проханням утримувати своїх священиків від надання духовних потреб православним, оскільки це підривало позиції православного духовенства серед вірних⁷²⁶. Натомість це мало допомагало, особливо в середовищі безмісних уніатських священиків, позбавлених матеріальної можливості утримувати себе та свою родину⁷²⁷. До них зверталися, без врахування віросповідання, всі бажанчі, котрим було відмовлено у вінчанні їхнім парохом. Так, безмісний священик Махнівського повіту Київської губернії Павловський, маючи 80 років, вінчав всіх, хто до нього звертався, без врахування приналежності до віросповідання, парафії, родинних зв'язків тощо, за що і був підданий церковному покаянню⁷²⁸.

Святійший Синод від 23 вересня 1798 р. та 31 березня 1805 р. наказував, щоб римські та уніатські священики узгоджували з православним духовенством не тільки питання родинних зв'язків між молодими, а й домовлялися про час здійснення обряду⁷²⁹. За невиконання цього священики підлягали покаранню.

Принагідно наголосимо, що побутування на одній території кількох християнських обрядів закономірно обумовило певні особливості релігійної свідомості мирян. Обрядовіство уніатського населення поглиблювалося історичними умовами існування українців Правобережжя, яке здавна вирізнялося конфесійною відкритістю. Населення Правобережної України не надавало великого значення тому, в якому храмі і в якого християнського священика виконувати треби. Побутова обрядовість строго вимагала лише дотримання обрядів як самодостатнього для народної релігійності. Натомість, слід зауважити, що такі особливості релігійного сприйняття існували поряд із значною увагою до культу чудотворних ікон, сплеск якого припадає саме на період релігійної трансформації, що її переживало населення Правобережжя. Поєднання проявів побожності по відношенню до храмів різних християнських конфесій та самоідентифікація уніатів, що найкраще прослідковується в екстремальних ситуаціях силового втручання в традиційне релігійно-культурне життя досліджуваних теренів

⁷²⁴ Великий А. Указ. праця. – С. 162–163.

⁷²⁵ ЦДАК України, ф. 972, оп. 1, спр. 84, арк. 6.

⁷²⁶ Там само, , ф. 127, оп. 97, спр. 36, арк. 1 зв.

⁷²⁷ Там само, , ф. 127, оп. 97, спр. 36, арк. 2.

⁷²⁸ Там само, , ф. 972, оп. 1, спр. 47, арк. 1.

⁷²⁹ Там само, , ф. 127, оп. 97, спр. 36, арк. 6.

і є свідченням суперечливого характеру релігійної свідомості уніатського населення Правобережної України. Саме ця суперечливість у проявах релігійності населення викликає найбільше зацікавлення і потребує окремого дослідження. З упевненістю можна лише сказати, що втручання російської світської влади, яка репрезентувала зовсім іншу модель церковно-релігійних відносин, у релігійне життя вірних Правобережжя не лише збіднило їхнє культурно-релігійне життя, а й стало визначальним фактором насадження релігійної непримиренності між різноконфесійним населенням Правобережної України.

4.3. Релігійні конверсії в шлюбно-сімейних стосунках населення Правобережної України в контексті зміни культурно-цивілізаційного коду (20–30-ті роки XIX ст.)

Апогей наступу російських урядових структур на релігійно-культурну сферу досліджуваних теренів припадає на 30–40-і роки XIX ст. Саме в цей час, у 1839 р., була офіційно ліквідована УЦ на Правобережжі, й уряд приступив до повної уніфікації всіх сфер життя приєднаних територій. Російська культурно-цивілізаційна модель, яка демонструвала повний контроль та облік над населенням, просувалася на всіх рівнях політично нестабільного в 30-х роках XIX ст. Правобережжя. Тому навіть така, здавалося б, приватна сфера життєдіяльності членів суспільства, як родинні стосунки поліконфесійного населення, опинилася в центрі уваги урядових кіл.

Якщо на початку XIX ст. всі обрядові суперечки між духовенством різних конфесій вирішувалися без втручання світських властей, то з другої половини 20-х років вони потрапляють до сфери впливу цивільної влади. Вже 10 вересня 1830 р. був виданий указ Св. Синоду про заборону виконання треб уніатським духовенством особам православного віросповідання⁷³⁰. Якщо раніше священники за необхідності могли здійснювати духовні треби віруючим інших сповідань, то тепер це було заборонено законом під загрозою кримінального покарання⁷³¹. Наступним кроком уряду було видання в 1837 р. указу про заборону посвяти греко-уніатських священників, які мали дружин римо-католицького віросповідання. Урядом слушно вважалося, що найчастіше релігійні конверсії відбуваються саме в родинному колі. Особам, котрі були давно посвячені і мали дружин та доньок латинського обряду, наказувалося приєднати свої родини до греко-уніатського віросповідання під загрозою позбавлення духовного сану⁷³². Уніатські декани були зобов'язані подати відомості про жінок і дітей уніатських священників, що належали до католицького віросповідання. На прикладі даних по Білоруській єпархії, до якої входило уніатське населення Київщини та частково Волині, впливає, що у Сквирському повіті у 3-х уніатських священників та пономаря були дружини римо-католички, в Махнівському – у 2; в Липовецько-Таращанському – у 6 священників; в Радомишльському – у 14 священників і у 27 церковнослужителів. В Уманському, Київському, Овруцькому та Житомирському повітах за рапортами деканів не виявлено осіб священницького сану

⁷³⁰ ЦДІАК України, ф. 972, оп. 1, спр. 80, арк. 15 зв.

⁷³¹ Там само, спр. 80, арк. 1–12.

⁷³² Там само, спр. 159, арк. 1, 11.

з католицькими родинами. Зрозуміло, що цей указ привів до зміни віросповідання священницьких дружин⁷³³. Наведені дані ілюструють ситуацію міжконфесійних родин Правобережжя, де панувала релігійна толерантність по відношенню до віровизнання шлюбного партнера, а також до обряду хрещення дітей в різноконфесійних шлюбах.

Позаяк Церква в Російській імперії була невід'ємною складовою держави, – випадки переходу в інший християнський обряд перебували під посиленою увагою світської влади. Існував спеціально встановлений порядок ведення справ по відступництву. Для розслідування призначалася спеціальна комісія, до складу якої входили: земський повітовий справник та духовні депутати з православної і католицької сторін, яких обирали із найавторитетнішого духовенства⁷³⁴. Їхнім завданням було встановлення на основі метричних записів приналежності особи до православ'я (чи колишньої унії) або католицизму. Особлива увага приділялася визначенню віросповідання колишніх уніатів, які перейшли до католицизму. Слід відзначити, що це було справою нелегкою, оскільки далеко не всі уніати були хрещені в своїх священників. За словами ксьондза Володимирського повіту Лошкевича, “раньше латинские священники униатов и униаты латинников крестили, так как это не воспрещалось”⁷³⁵.

Не маючи можливості встановити по метричних записях приналежність до православного чи уніатського віросповідання, комісія зверталася до сповідних книг. Але й тут на неї чекали значні труднощі, оскільки у віруючих в екстремальних випадках не було вибору стосовно того, не тільки де вінчатися чи хрестити дитину, а й де здійснювати сповідь. Траплялися навіть випадки почергового виконання треб у різних священників. Так, селяни Володимирського повіту, які часто їздили на заробітки до Польщі, сповідалися там у священників-уніатів, а після повернення додому – через відсутність уніатського священника – виконували сповідь у православного або католицького духовенства⁷³⁶. При цьому вони ідентифікували себе саме з уніатським віросповіданням, а не з православним чи католицьким. Підтвердженням такої самоідентифікації є сповідь селян у ксьондзів без причастя. За словами одного із селян Володимирського повіту: “святым тайнам не приобщался, ибо видел, что приобщение было по латинскому обряду”, тобто прісним, а не квасним хлібом, як у греко-католиків⁷³⁷. Показово, що й самі католицькі священники, які сповідали уніатів, відмовлялися їх причащати, зазначаючи, що могли “для спасения души получить от них только исповедь”⁷³⁸. Якщо таку позицію ксьондзів можна пояснити урядовою заборонаю надавати духовні треби православним і уніатам, то позицію населення – не сприйняття чужого обряду і усвідомлення себе не римо-католиками, а уніатами.

Про неупередженість таких розслідувань говорити важко, оскільки якщо одна сторона прагнула будь-що довести приналежність особи до православ'я, то інша, навпаки, – до католицизму. Духовні депутати з католицької сторони намагалися не допустити зменшення своєї пастви, а отже, й прибутків. Так, депутат Мошинський,

⁷³³ ЦДІАК України, ф. 972, оп. 1, спр. 159, арк. 3–28.

⁷³⁴ ДАВО, ф. 363, оп. 1, спр. 101, арк. 24.

⁷³⁵ ДАВО, ф. 359, оп. 1, спр. 199, арк. 116.

⁷³⁶ Там само, спр. 29, арк. 29.

⁷³⁷ Там само, спр. 199, арк. 143.

⁷³⁸ Там само, спр. 199, арк. 60.

який був покликаний для розгляду справи про перехід до католицизму колишніх уніатів Камінь-Каширської парафії Ковельського повіту, за словами земського справника, сам був неблагонадійним і підбурював відступників не переходити у православ'я. Луцький римо-католицький єпископ Пивницький був змушений замінити Мошинського більш благонадійним і поступливим депутатом⁷³⁹. Тому судові справи про відступництво, які закінчувалися позитивно для католицької сторони, джерела фіксують дуже рідко.

Відтак, специфіка взаємовідносин різних християнських конфесій на Правобережжі часто ускладнювала роботу православних духовних консисторій. До того ж не завжди вдавалося знайти як метричні, так і сповідні записи, які часом безслідно зникали. У таких випадках проводили опитування свідків, за доводами яких намагалися встановити віросповідання особи. Також використовували й очні ставки для з'ясування істини. Останні часто не пам'ятали, за давністю років, де і в якого священника був хрещений підозрюваний у відступництві. Тому судові справи, недовлячись на позачерговість розгляду, тягнулися роками.

Після збору всіх необхідних свідчень, допиту свідків, очних ставок справа потрапляла до земського повітового суду, завданням якого було зробити постанову про повернення особи до православ'я або про залишення в католицизмі. Інколи справи не доходили до суду – в тому випадку, коли комісія змогла переконати відступників повернутися до лона Православної Церкви, оскільки за височайшим повелінням від 19 лютого 1842 р. вчинок “совратившегося” залишається без суду тільки в разі його повернення до православ'я⁷⁴⁰. Але більшість відступників виявляли стійкість, і їхні справи віддавали до суду.

Принагідно наголосимо, що католицька сторона, не маючи можливості відкрито протистояти урядовому тиску, намагалася використовувати місцеві засоби впливу для збереження своєї пастви. Недовлячись на послаблення позицій польської шляхти на Правобережжі, головню після повстання 1831 р., значна частина місцевих адміністративних посад і надалі належала їм. Тому інколи судді виносили рішення на користь підсудного, особливо якщо були пов'язані з ним родинними зв'язками⁷⁴¹. Але навіть якщо земський суд визнавав підсудних католиками, духовна консисторія вимагала передачі судової справи на розгляд до вищої інстанції – Губернської кримінальної палати.

На підставі імператорського указу від 17 квітня 1842 р., досягати обернення у православ'я потрібно було “кроткими мерами”, тобто світські міри покарання в духовних справах не повинні використовуватися, і суд, який виносив рішення про навернення особи до православ'я, міг лише направити її до духовенства для повчань і переконувань. Втім джерела містять інформацію, що далеко не завжди використовувалися тільки повчання задля повернення до православ'я⁷⁴².

Як уже зазначалося, встановити віросповідання особи було досить складно, тому під час слідства використовувалися непрямі свідчення. Одним із таких свідчень був факт одноразового виконання духовних тріб у православного священника, що було не рідкісним явищем на Правобережжі. Але за указом Св. Синоду від 17 серпня 1836 р., “те

⁷³⁹ ДАВО, ф. 359, оп. 1, спр. 23, арк. 13.

⁷⁴⁰ ЦДІАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 19, арк. 10.

⁷⁴¹ Там само, спр. 19, арк. 22.

⁷⁴² Там само, спр. 53, арк. 18.

лица, кои принимали таинства от священников греко-российского исповедания, считать при Благочестивой церкви состоящих”⁷⁴³. Тому, при виявленні таких письмових доказів, приналежність до православ’я за дією вказаного вище указу доводилася без труднощів.

Судові справи про відступників були надзвичайно довгочасними, розгляд деяких з них тривав до 10 років. Причини цього були різні. Перш за все, це – опір самих відступників, які роками ухилялися від урядових наказів. Часто справи йшли повільно через невчасну явку духовних депутатів. Можна припустити, що зі сторони католицького духовенства це було також своєрідним опором. Так, у Заславському повіті слідство навіть зупинилося через “медленность, допущенную депутатом со стороны латинского духовенства ксендзом Марковским”⁷⁴⁴. Нерідко слідство затягувалося через неможливість знайти метричні або сповідні записи Білоруської чи Литовської уніатських консисторій, папери яких не завжди були передані до православних консисторій. Слід врахувати й бюрократичну тяганину, властиву російській судовій системі, незважаючи на численні накази стосовно позачерговості розгляду справ. справи могли пройти не одну інстанцію, перш ніж знаходили своє остаточне вирішення. Інколи вони проходили по 10–12 інстанцій у ревізійному та апеляційному порядках. Сам порядок ведення таких справ також не сприяв прискоренню розглядів. Адже, якщо особа після всіх духовних переконуваль і повчань, на які її направив земський повітовий суд (з 1932 р. повітовий), залишалася стійкою, то справу передавали до вищої судової інстанції на ревізію – а саме до Губернської кримінальної палати (показово, що відступництво вважалося карним злочином, оскільки його матеріали розглядалися Кримінальною, а не Цивільною палатою). Найчастіше Кримінальна палата відправляла справу назад, у повітовий суд, на доопрацювання та збирання додаткових свідчень, а підсудних наказувала знову відсилати до духовного начальства для повчань. Якщо і після цього вони чинили опір наверненню, то справа, згідно зі статтею 1220 15-го тому Зводу Кримінальних законів, передавалася губернатору для відправлення до Міністерства внутрішніх справ⁷⁴⁵. Останньою інстанцією розгляду справ був сам імператор – реальний голова Церкви в Російській імперії. Джерела фіксують його особисті розпорядження щодо деяких найбільш стійких відступників. У таких випадках імператор наказував провести “троекратное духовное увещание”, а якщо це не допоможе, то знову почати нове слідство⁷⁴⁶.

Деякі церковні справи потрапляли до найвищої судової установи Російської імперії – Сенату. Так, справи із місцевих судових установ надходили до Сенату за апеляцією, ревізією, за протестами губернських прокурорів і за незгоди губернаторів з рішенням судів. Вони розглядалися в судовому департаменті і вирішувалися по суті. Нерідко такі справи містилися не тільки в документах канцелярії, а й в консисторії⁷⁴⁷.

Щоб вийти із цього замкнутого кола, указом від 17 квітня 1842 р. було внесено зміни в раніше існуючий порядок розслідування. Відтепер православні священники зобов’язувалися досягати обернення не за допомогою поліції, а при сприянні парафіяльних

⁷⁴³ ЦДІАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 143, арк. 21.

⁷⁴⁴ Там само, спр. 95, арк. 23.

⁷⁴⁵ Там само, спр. 95, арк. 90–91.

⁷⁴⁶ Там само, спр. 95, арк. 99.

⁷⁴⁷ ДАВО, ф. 382, оп. 2, спр. 94, арк. 31–46.

римо-католицьких священиків, які зобов'язувалися виключити зі списків своїх парафіян відступників або документально довести їхню приналежність до католицизму. Крім того, православні священики отримали право перевіряти метричні записи католицьких священиків у випадках, коли виникали сумніви щодо відношення особи до православ'я чи католицизму⁷⁴⁸. Наскільки це було дієвим, – невідомо, але справи й далі тяглися – аж до початку 50-х років XIX ст.

Остаточно прояснити це розслідування могла тільки смерть самого винуватця слідства, що було не дивно, враховуючи ту кількість років, яку воно тривало. Так, поміщик Овруцького повіту Вигівський зі своєю дружиною католичкою, які протягом трьох років опиралися миропомазанню своєї доньки за православним обрядом, повідомив Духовне Правління про її смерть і зазначив, що “кончина которой должна бы прекратитъ и предмет ее крещения”⁷⁴⁹.

Як відомо, будь-який розгляд судових справ не обходився без зловживань і юридичних казусів. Деякі чиновники, прагнучи вислужитися, перетягували до православ'я тих осіб, які цьому не підлягали навіть за законами Російської імперії. У 1840 р. Липовецький скарбник подав список людей, які полишили православ'я. Під час слідства було встановлено, що відступництва як такого не було, позаяк особи, хрещені уніатським священиком, сповідують латинський обряд з дитинства і народжені від батьків-католиків⁷⁵⁰. А питання, уроки якого саме Закону Божого має відвідувати учень Махнівського дворянського училища Миленський, батьки якого католики і він сам виконував католицькі треби з дитинства, будучи хрещеним у католицькому костелі, проте уніатським священиком, – вирішувалося на рівні Консисторії. Київський митрополит Філарет доручив переконувати учня навернутися “к Православной Церкви, так как крещен и миропомазан по обряду ее”⁷⁵¹. Але останній проявив стійкість, і його залишили в католицизмі.

Аналіз судових справ дозволяє простежити особливості релігійного життя населення в першій третині XIX ст., релігійну терпимість, про що свідчать, насамперед, міжконфесійні шлюби, зокрема ставлення до віровизнання шлюбного партнера, а також вибір обряду хрещення дітей та ін.

На першу половину XIX ст. багатоконфесійне Правобережжя репрезентувало понад 3 млн. православних, майже мільйон (979 614 тис.) римо-католиків і близько 130 тис. греко-католиків⁷⁵². Загалом, проживання на території Правобережжя кількох християнських обрядів закономірно обумовило певні особливості релігійного життя мирян, характерною рисою якого було толерантне ставлення до іншого християнського обряду. Це співжиття, в свою чергу, не лише сприяло індиферентному ставленню населення до місця виконання духовних потреб, а й призводило до випадків зміни релігійного обряду, особливо в родинному житті. Н. Яковенко зазначає, що джерела XVII ст. “раз по раз фіксують приклади цілком мирного співжиття – як у родинному

⁷⁴⁸ ЦДІАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 20, арк. 247.

⁷⁴⁹ Там само, спр. 20, арк. 189.

⁷⁵⁰ Там само, спр. 53, арк. 23.

⁷⁵¹ Там само, ф. 127, оп. 636, спр. 99, арк. 11.

⁷⁵² Бовуа Д. Указ. праця. – С. 68, 311.

колі, так і в сфері публічного побуту, ба – навіть в релігійних практиках” людей різних обрядів⁷⁵³. Подібні факти фіксують і джерела XVIII – першої половини XIX ст.

Загалом, безболісна зміна віросповідання найчастіше практикувалася саме через змішані шлюби.

Статистичні дані за кількістю змішаних шлюбів зазначеного періоду, на жаль, відсутні. Для виявлення середнього показника змішаних шлюбів необхідно провести повне статистичне дослідження, яке наразі видається неможливим через дуже великий обсяг матеріалу, крім того, не завжди наявного. Тому ми зупинимося лише на окремих випадках, виявлених серед судових документів, що відтворюють типову ситуацію. Позаяк у досліджуваній нами період Римо-Католицька і Уніатська церкви займали ще досить сильні позиції в суспільстві, а релігійна толерантність населення щодо іновірного шлюбного партнера стала об’єктом урядової уваги та тиску лише з кінця 30-х років XIX ст., припускаємо, що різноконфесійні шлюби були непоодиноким явищем. Навіть на Київщині, де на початок XIX ст. панівні позиції займало православ’я, змішаний шлюб сприймався природно⁷⁵⁴. Зокрема, в м. Таращі Київської губернії, згідно з даними уніатського декана Мочульського, на 1828 р. серед 24 сімейних пар парафіян Таращанської каплиці міжконфесійні шлюбні зв’язки були зафіксовані серед 13 подружніх пар. Яскравим прикладом змішаної родини є сім’я Дороженків, у якій батько та один із синів належали до римо-католицького сповідання, а мати з двома синами – до уніатського. Дружини синів, у свою чергу, належали до православного, уніатського та католицького віросповідання⁷⁵⁵.

Напевне можна стверджувати, що найчастіше фіксуються змішані сім’ї між представниками Римо-Католицької та Уніатської церков. Це зрозуміло, перш за все, з огляду на наявність одного глави Церкви, поступове зближення обрядів, що відбувалося протягом другої половини XVIII ст., а також політику латинізації, яку проводило католицьке духовенство. Власне, саме в середовищі змішаних шлюбів найчастіше відбувалися зміни релігійного обряду. Земські чиновники, які доповідали про кількість відступників у своїх повітах, відзначали, що найбільше релігійних конверсій було наслідком різновірних шлюбів⁷⁵⁶. Слід підкреслити, що з опрацьованих нами судових справ 30–40-х років XIX ст. про релігійне відступництво близько 82% припадає саме на родинні релігійні конверсії.

Посилення адміністративного тиску в 20–30-х роках XIX ст. негативно відбилася і на родинно-побутовій сфері населення Правобережної України. Зміна конфесій стала об’єктом посиленої уваги не тільки православних консисторій, але й світських органів влади. 57 стаття X тому Зводу Законів Російської імперії, яка цитується в архівних документах, проголошувала, що шлюби громадян різного віросповідання, здійснені лише латинськими священиками, не слід вважати дійсними, поки пару не обвінчає православний священик⁷⁵⁷. Шлюбів, освячених уніатськими священиками, це не стосувалося, оскільки після 1839 р. всі уніати офіційно були визнані православними. У більш складній

⁷⁵³ Яковенко Н. Указ. праця. – С. 21.

⁷⁵⁴ Яременко М. Міжконфесійні відносини в Україні та Білорусі у XVIII ст. ... – С. 132.

⁷⁵⁵ ЦДАК України, ф. 972, оп.2, спр. 8, арк. 13–15.

⁷⁵⁶ Там само, ф. 442, оп. 413, спр. 38, арк. 55.

⁷⁵⁷ Там само, ф. 442, оп. 413, спр. 20, арк. 169.

ситуації виявилися змішані сім'ї, вінчані католицькими священниками. Шлюби таких сімей визнавалися недійсними. Духовна консисторія на офіційному рівні забороняла подружжю “совместное супружеское сожитие, впредь до ...повторения сего брака православным священником”⁷⁵⁸. Сімейні пари були змушені давати підписки, що “впредь до перевенчания браков наших православным священником супружеской жизни между собой иметь не будем”⁷⁵⁹. Такі підписки давали як представники змішаних шлюбів, так і подружжя уніатів, які через певні обставини отримали таїнство шлюбу в католицькому костелі. Це, здебільшого, відбувалося через віддаленість храму своєї конфесії і не заборонялося ані Уніатською, ані Католицькою церквами, оскільки не вважалося переходом до іншої віри.

Втручання урядових структур у приватне життя, зокрема вимога перевінчання шлюбу, викликало незадоволення передусім жіноцтва. За тривалий опір, який вони чинили перевінчанню, їх направляли до єпархіальної влади для переконування. Наприклад, поміщик Овруцького повіту Виговський і його дружина Тереза лише після дворічних – від 1840 до 1842 р. – переконувань єпархіального начальства дали врешті згоду на повторення шлюбу⁷⁶⁰.

Процес навернення змішаних шлюбів до православ'я відбувався в тісному взаємозв'язку із наверненням дітей в таких сім'ях. Здавна на українських землях, що знаходилися під владою Речі Посполитої, була поширена практика хрещення дітей за статтю: хлопців хрестили в батькову, а дівчат у материну віру, хоча це не було нормативним актом і часто порушувалося за згодою самого подружжя. Були випадки хрещення на засадах почерговості народження або просто за домовленістю чоловіка і жінки⁷⁶¹.

У 1768 р. Вічний трактат між Росією і Річчю Посполитою законодавчо закріпив давню традицію хрещення дітей за їхньою статевою приналежністю. Однак ще досить довго цей закон мав формальний характер, і лише з 30-х років XIX ст. увага уряду зосередилася на родинних змінах обряду, виявивши при цьому велику кількість порушень законодавства.

Саме з кінця 30-х років XIX ст., коли “охранение православия” стало ідеологічним підґрунтям державної політики Миколи I, представники змішаних шлюбів, які відступили від православ'я, а також виконання релігійних треб населенням стали об'єктом релігійного тиску царської влади.

Перш за все, шлюбних партнерів-іновірців зобов'язували дати підписку, що вони не будуть “ни поносить своих супругов за православие, ни склонять их через прельщение или угрозы к принятию своей веры”⁷⁶².

Ще більше значення мав указ від 20 серпня 1832 р., який проголошував: якщо в змішаному шлюбі хоча б один із батьків належить до Православної Церкви, то всі діти, без урахування статевої приналежності, повинні бути православними. Цей указ

⁷⁵⁸ ЦДІАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 19, арк. 119.

⁷⁵⁹ ДАВО, ф. 359, оп. 1, спр. 199, арк. 81.

⁷⁶⁰ ЦДІАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 20, арк. 192, 206.

⁷⁶¹ Яковенко Н. Указ. праця. – С.22.

⁷⁶² ЦДІАК України, ф. 127, оп. 638, спр. 229, арк. 68.

був суттєвим нововведенням, що суперечило вкоріненій традиції, адже хрещення дітей вважалося приватною справою подружжя. Таке державне втручання у сімейно-побутову сферу не могло не викликати супротиву. Хоча закон набрав чинності у 1832 р., найбільша кількість судових справ про так звані родинні переходи в іншу віру фіксується наприкінці 30-х – на початку 40-х років XIX ст. Власне, цей процес досяг кульмінації саме в перші роки після “возз’єднання” Православної та Уніатської церков і проходив у контексті імперської політики тиску на всі конфесії з метою їх включення до державної віри – православ’я. У 1840 р. це було остаточно узаконено. Перед шлюбом православної особи з іновірною останнього зобов’язували дати розписку, в якій обов’язково зазначалося, що хрещення і виховання дітей буде відбуватися лише в православної вірі⁷⁶³.

Позаяк до зміни релігійного обряду в шлюбі більшу схильність виявляли жінки, саме вони опинилися в центрі боротьби уряду з цим явищем. Спочатку в поле зору чиновників потрапили представниці православного сповідання, які вийшли за католиків. Ті з них, які здійснили перехід у католицизм, відразу підлягали дії 186 статті XV тому Зводу законів, що передбачала церковне покарання для відступника від православної віри⁷⁶⁴.

Власне, таке відношення населення до виконання треб у храмах різних конфесій ставило царських чиновників, що намагалися з’ясувати віросповідання колишніх уніатів за місцем виконання ними основних таїнств, у глухий кут. Значущість судових справ про відступництво засвідчували урядові укази від 9 квітня 1832 р. та 16 грудня 1839 р., які наказували проводити такі справи позачергово і невідкладно⁷⁶⁵. Наявні документи дають можливість відтворити певну схему боротьби уряду з релігійними конверсіями в уніатських родинах.

Перш за все, шлюбних партнерів-іновірців зобов’язали, на підставі 54 статті X тому Зводу Законів Російської імперії, дати підписку, що вони не будуть “ни поносить своїх супругов за православие, ни склоняют их через прельщение или угрозы к принятию своей веры”⁷⁶⁶.

Особливий тиск чинила влада на хрещення дітей у шлюбах з православними, оскільки жінки-православні продовжували хрестити своїх дітей як і раніше: жіночої статі – в своїй вірі, а чоловічої – в батьківській, попри указ 1832 р. Жінки, які вийшли заміж до 1832 р., вказували, що сила цього закону на них не поширюється. Втім, як вже відмічалось, уряд знайшов вихід і з цієї ситуації.

Згідно з угодою, підписаною у 1807 р. між римо-католицьким митрополитом С. Сестренцевичем та уніатським митрополитом І. Лісовським, усі уніати, які перейшли в католицизм протягом останніх десяти років (1798–1807), мали повернутися до своєї Церкви⁷⁶⁷. Натомість реальне виконання цієї угоди простежується в документах саме в часи царювання Миколи I, особливо після 1839 р., коли уніатів, які перейшли до католицизму після 1798 р., почали повертати вже не до унії, а до православ’я.

Якщо до “возз’єднання” сімейні відносини уніатів і римо-католиків як іновірних

⁷⁶³ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 636, спр. 339, арк. 2.

⁷⁶⁴ Там само, ф. 442, оп. 413, спр. 19, арк. 97.

⁷⁶⁵ Там само, ф. 127, оп. 636, спр. 333, арк. 6.

⁷⁶⁶ Там само, ф. 127, оп. 638, спр. 229, арк. 68.

⁷⁶⁷ Жилюк С. Російська православна церква на Волині (1793–1917). – Житомир, 1996. – С. 91.

залишалися в правовому полі статті 58 Зводу Законів, за якою діти осіб іновірного сповідання мали бути хрещені відповідно до трактату 1768 р., то після 1839 р. на уніатів поширилися всі закони щодо православного віросповідання⁷⁶⁸. Крім того, це стосувалося не тільки шлюбів, здійснених після виходу указу 1839 р., а й раніше. Прикладом цього є випадок в Овруцькому повіті із ксьондзом Лянденбурським, якого звинувачували в здійсненні незаконного вінчання подружжя в серпні 1839 р., хоча указ про “возз’єднання” церков був оголошений в Луцькій консисторії тільки в листопаді. Незважаючи на це, священика віддали під суд, а подружжя перевінчали⁷⁶⁹. Тепер вже не тільки представниці православного, але й уніатського обряду, які прийняли християнський обряд чоловіка, та їхні діти жіночої статі підлягали наверненню до православ’я. Власне ці жінки протягом тривалого часу чинили впертий опір урядовому втручанням в своє приватне життя.

Сильний та тривалий спротив жінок, який фіксують судові справи, на нашу думку, можна пояснити власне різницею у соціально-політичному статусі чоловіків та жінок. Жіноцтво, яке майже не брало ніякої участі в політичному та громадському житті суспільства, могло реалізувати себе тільки в релігійно-побутовій сфері. Це стосувалося як селянок, так і дрібних шляхтянок, життя яких мало чим відрізнялося від селянського. Сім’я була єдиним місцем, в якому проявлялася активна жіноча позиція. Адже саме жінка виступала берегинею сім’ї, її звичаїв та обрядів. Крім того, факт втручання чиновників у сімейне життя суперечив усталеній родинній традиції, в якій релігійні конверсії були буденною справою і стосувалися лише подружжя. Про силу традиції, її перевагу над законом свідчать факти, коли жінки не погоджувалися на зміну віросповідання своїх дітей чоловічої статі і після указу 1832 р. Дещо індиферентне ставлення до цього чоловіків можна пояснити страхом перед покаранням, яке їм загрожувало більшою мірою, аніж жінкам.

Відтак жінки, які до одруження підлягали уніатському відомству, а потім перейшли до католицького, за указом уряду повинні були повернутися до віри своїх предків. Їхні діти жіночої статі, а після 1832 р. й чоловічої, які були охрещені та виховані в католицизмі, направлялися “для миропомазання к православному духовенству”⁷⁷⁰. Ще одним способом змусити особу перейти до православ’я були підписки, які зобов’язували давати іновірний шлюбний партнер під час вінчання. Наприклад, солдатка Солтунова, католичка Заславського повіту, виходячи заміж за православного, під тиском його пароха, який відмовлявся давати шлюб без підписки, дала письмову згоду на прийняття православ’я. Але надалі продовжувала виконувати духовні треби в католицького священика. Однак суд, маючи письмовий доказ, постановив солдатку “оставить в православной вере”⁷⁷¹.

Низка прикладів ілюструє нам ситуацію, яка склалася в сім’ях Правобережної України. Так, Марія Нещинська, донька уніатського священика із Брацлавського повіту, яка була охрещена католицьким священиком і протягом усього свого життя виконувала треби в костелі, була визнана разом зі своїми дітьми від чоловіка-католика – православною⁷⁷².

Власне, тільки після складної і тривалої процедури доведення приналежності до

⁷⁶⁸ ЦДІАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 20, арк. 176.

⁷⁶⁹ Там само, спр. 20, арк. 101.

⁷⁷⁰ Там само, спр. 43, арк. 27, 29.

⁷⁷¹ Там само, спр. 95, арк. 35.

⁷⁷² Там само, спр. 43, арк. 33.

православ'я починалася сама процедура переконувань і повчань, яка мала кілька етапів.

Спочатку цю функцію виконував місцевий православний священник. Коли цього виявлялося недостатньо, то переконування продовжувалися єпархіальним начальством. За відсутності позитивного результату, стійку особу відправляли до духовного правління або консисторії. У деяких випадках переконування та повчання здійснював сам архієрей.

Зауважимо, що факт звільнення від будь-якої відповідальності осіб, які відразу навернуться до православ'я (маніфест 16 квітня 1841 р.), мав вплив і на значну частину представників мішаних шлюбів, які після багатомісячних повчань врешті-решт давали таки згоду на прийняття православ'я.

Натомість, значна частина жінок із міжконфесійних шлюбів чинила опір наверненню і тому проходила всі етапи духовних повчань. Своєрідним видом спротиву жіноцтва було невиконання ними прямих вказівок влади. Незважаючи на всі накази, вони досить часто не з'являлися на переконування до духовного правління. Це викликало обурення чиновників, які пропонували доставляти упертих жінок до єпархіального начальства під вартою, що також мало допомагало. Так, земський справник з обуренням повідомляв про казус, який мав місце в Заславському повіті Волинської губернії. Однодвірка-католичка Марія Камінська, мати якої була православною, а обряд її хрещення здійснював уніатський священник, прийняла католицьку віру після одруження. Згідно з урядовими указами, вона підлягала системі духовних переконань. Під тиском чиновників жінка приїхала до духовного правління, але, не чекаючи самих повчань, взяла від канцеляриста розписку, яка засвідчувала її перебування в цьому закладі, і спокійно повернулася додому⁷⁷³.

Часто жінки навмисно відмовлялися від поїздок до консисторії, мотивуючи це незадовільним станом здоров'я, або взагалі виїздили зі своїх місць (це стосувалося шляхтянок). Встановити справжність факту хвороби було нелегко, незважаючи на офіційне призначення чиновника, до функцій якого входило наглядати за нездужанням жінок. Так, Ю. Ястрембовська, шляхтянка із Брацлавського повіту Подільської губернії, після шести років ухилень від поїздки до консисторії через хвороби, в решті решт взагалі зникла з села. Таких втікачок розшукували з метою віддати їх до суду⁷⁷⁴. Деякі жінки, не маючи можливості ухилитися від урядового тиску, давали підписки на православ'я, але і надалі виконували треби в своїх священників. Наприклад, М. Гурницька, донька уніатського священника із Брацлавського повіту, після офіційного приєднання до православ'я охрестила свого новонародженого сина в католицького священника. Дитину терміново відправили на миропомазання до православного духовенства⁷⁷⁵. Найнепокірніших жінок відправляли для переконувань і повчань до жіночих монастирів, хоча й це не завжди приносило бажаний результат.

Пояснити такий впертий опір жінок – представниць різноконфесійних шлюбів можна сильними католицькими та уніатськими впливами, що мали місце на Правобережжі, незважаючи на всі заходи уряду, спрямовані на русифікацію та “оправославлення” населення. Крім того, це була сила традиції, яка здавна сформувалася на українських теренах: саме на жінку покладалася охорона сімейних традицій.

⁷⁷³ ЦДІАК України, ф. 442, оп. 41, спр. 95, арк. 9.

⁷⁷⁴ Там само, оп. 413, спр. 43, арк. 91.

⁷⁷⁵ Там само, оп. 41, спр. 95, арк. 55.

Власне, за допомогою всієї системи переконань і повчань, яку могла собі дозволити тільки єдина державна Православна Церква, чисельність її пастви, особливо в 40-х роках XIX ст., значно зросла. За твердженням І. Преображенського, число римо-католиків, які перейшли в православ'я в Західному краї, в 1840 р. зросло зі звичайних щорічних двох тисяч до семи з половиною, потім, поступово зменшуючись, знов увійшло в звичайну норму⁷⁷⁶. Можна припустити, що одним із джерел цього зростання були й представники різноконфесійних родин, які, внаслідок цілеспрямованої політики “збереження православ'я”, приєднувалися до російського варіанту православ'я. Для їхнього навернення було використано не тільки повчання всіх ланок православного духовенства, а й тиск судових органів влади.

Імперська політика Росії в першій половині XIX ст. мала на меті повну уніфікацію всіх сфер життя населення новоприєднаних земель, нівеляцію національних, релігійних і культурних особливостей підвладних народів. Приватне життя української дрібної шляхти та селян не стало винятком у цій політиці безоглядного адміністрування.

Співіснування християнських обрядів на родинному рівні, вільне відвідування храмів різних конфесій, що було характерним для Правобережної України внаслідок її давньої конфесійної відкритості, не відповідало церковній політиці Російської держави, спрямованій на домінування православ'я. Особливо це стосувалося уніатів, які, шануючи родинні зв'язки, а також через протест проти силового навернення в православ'я, перейшли до римо-католицизму. За свідченням митрополита Й. Семашка, лише за півтора року було приєднано до православ'я понад 10 тисяч “косневших в латинстве уніат”⁷⁷⁷. Цей процес відбувався всупереч релігійним та родинно-побутовим традиціям населення багатоконфесійного Правобережжя і був складовою частиною імперської політики наступу на всі іновірні сповідання. Відбувалося цілеспрямоване нищення традиційної культури населення поліконфесійного Правобережжя, що призводило до зміни цивілізаційно-культурного коду епохи.

4.4. Вірні на захисті релігійної традиції Уніатської Церкви: опір населення церковній політиці уряду

Цілком очевидно, що процес “воз'єднання”, який уніати розглядали вже як приєднання до нової домінуючої релігії, не міг не зіштовхнутися з опором. Протягом усього свого перебування в складі Російської імперії УЦ різноманітними методами протидіяла урядовій політиці насильного впровадження православ'я. Зіткнення двох абсолютно різних культурно-релігійних моделей не могло не викликати опір, інколи навіть збройний. Так, джерела фіксують селянські релігійні заворушення на теренах Волині та Київщини.

Відразу наголосимо, що питання обрядовості відігравали вирішальну роль в селянських уніатських бунтах, що є черговим свідченням трансформації УЦ в традиційно народну.

⁷⁷⁶ Преображенский И.В. *Отечественная церковь по статистическим данным с 1840 по 1890 гг.* – СПб., 1901. – С. 15–18.

⁷⁷⁷ *Записки Иосифа Митрополита Литовского.* – Т.2, СПб., 1883. – С. 195–196.

Позаяк, саме обряд асоціювався в релігійній свідомості мирян з приналежністю до Церкви, спостерігаємо значно більший спротив під час його знищення, аніж під час офіційного акту ліквідації в 1839 р.

Опір насильницькому приєднанню чинили як вірні, так і представники духовенства, що суперечить пропагованій тривалий час думці про мирне і безболісне зникнення УЦ, яка не мала коріння в народній свідомості.

Опозиційна діяльність духовенства, як більш організованої та освіченої частини Церкви, пройшла кілька етапів, залежно від політичної ситуації в державі. Якщо наприкінці XVIII ст. протидія духовенства мала відкритий характер, то вже в 30-х роках XIX ст. вона стала більш опосередкованою. Адже уряд різними методами прагнув повернути духовенство на свій бік з метою попередження, а згодом і припинення селянських заворушень. Для реалізації цього задуму використовувалися навчально-виховні та каральні заходи, які можна простежити в архівних документах, а саме: священників навчали православного богослужіння, а тих, хто виявляв непокору, позбавляли парафій. Натомість така урядова політика змушувала духовенство діяти більш обережно, ніж в кінці XVIII ст., свідченням чого є джерела, в яких зафіксована відкрита протидія мирян, а не духовенства. Втім у більшості селянських виступів духовенство брало участь в ролі таємних підбурювачів, що свідчило про значний авторитет останніх серед парафіян.

Характерною рисою протидії духовенства наприкінці XVIII ст. була проповідницька діяльність, яка, з посиленням апарату поліцейського нагляду в середині XIX ст., втратила свої позиції. Духівництво, користуючись повагою вірних, відвідувало їх і переконувало не ходити до православних храмів та не виконувати там духовні треби. Священики, намагаючись зберегти свою паству, стверджували, що можна по кілька років не виконувати треби і це не буде гріхом. Крім того, вони використовували в своїх проповідях і забобонність неосвіченого населення, залякуючи його різними бідами в разі прийняття православ'я⁷⁷⁸.

Проповідницька діяльність уніатського духовенства особливо посилилася після приходу до влади в 1796 р. Павла I. Так, вже відомі нам священники Дубнівського повіту Червинські, які користувалися серед селян великим авторитетом, у 1798 р. їздили по селах і переконували народ в існуванні царського указу, який дозволяв залишатися в унії. Зміцненню авторитету уніатських священників сприяла і їхня проповідницька діяльність під час епідемії "морової язви", що охопила частину Дубнівського повіту в 1798 р. Наслідком активної місійної діяльності було повернення до унії 25 парафій Дубнівського повіту⁷⁷⁹.

Проповідницькою діяльністю, яка створювала значні перешкоди приєднаним акції уряду, дуже вдало займалися василіанські ченці. Без сумніву, найбільший вплив на уніатське населення, навіть після його приєднання до православ'я, мав Почаївський монастир – саме до нього люди сходилися тисячами для поклоніння іконі Богоматері. Крім того, діяльності почаївських василіан сприяла й друкарня, позаяк вони розповсюджували свої книги не тільки по уніатських, а й по новоприєднаних православних селах⁷⁸⁰.

⁷⁷⁸ ДАВО, ф. 382, оп. 3, спр. 3, арк. 168.

⁷⁷⁹ РГИА СПб, ф. 796, оп. 100, д. 678, л. 9.

⁷⁸⁰ Там же, д. 678, л. 5–6.

Благочинний Кременецького повіту повідомляв, що на Різдво 1796 р. ченці Почаївського монастиря, які виступали з похвалою уніатському сповіданню, прийняли на сповідь понад 10 тис. чол. з різних єпархій⁷⁸¹. Відмітимо, що найслабшими позиції православ'я були саме в тих місцях, де розташовувалися василіанські монастирі. Успіхи василіан були очевидні, зокрема в м. Дубні, де при 3-х освячених на православ'я церквах не залишилося православних парафій⁷⁸². До того ж не менш важливим фактором було й те, що значна кількість василіанських монастирів Волині (25 на 1819 р.) існувала, за словами православної ієрархії, на території 156 уніатських парафій в той час, як на цій самій території було лише 3 православні монастирі на 1567 православних церков⁷⁸³.

Василіанські ченці найбільше приваблювали населення свободою виголошення проповідей, без цензури⁷⁸⁴, що було нечувано для синодального православ'я. Свобода віросповідання, яка, хоча й в дуже обмеженому вигляді, але існувала в Речі Посполитій, суперечила російській церковно-релігійній моделі, підпорядкованій ідеї моноконфесійності.

Необхідно наголосити, що парафіяльних священників підтримував вищий клір⁷⁸⁵. Зокрема, митрополит Т. Ростоцький у своїх скаргах до російського уряду на насильне приєднання окремо відзначав і те, що духовна просвіта та настанови уніатських священників вважалися протидією волі монарха, хоча і те й інше, на його думку, було нероздільне зі свободою віросповідання⁷⁸⁶.

Часта зміна православних священників у новоприєднаних парафіях призводила до того, що вже приєднані селяни заявляли, що не хочуть більше ані благочестивого священника, ані благочестя, і просили на парафію сусіднього уніатського священника⁷⁸⁷. Крім того, певну роль відігравав й матеріальний фактор: значна плата православним священникам за виконання треб, на відміну від уніатських, повертала на унію навіть уже приєднаних парафій⁷⁸⁸. Отже, наслідком проповідницької діяльності духовенства було зміцнення позицій унії не лише в уніатських парафіях, а й новоприєднаних православних.

Загалом роль парохів в опорі мирян була вагомою та результативною. Уніатське духовенство, незважаючи на всю складність свого матеріального та правового становища, продовжувало виконувати пастирську функцію головного охоронця пастви та самої Церкви. Подільський військовий губернатор граф Гудович, відзначаючи велику роль уніатських священників у непокорі селян, наголошував на тому, що в "разврате поселян несут провину священники"⁷⁸⁹.

У розвитку опозиційної діяльності Церкви в 30-х роках XIX ст. умовно виділяємо два періоди: протидії впровадженню православної обрядовості та опору самій ліквідації

⁷⁸¹ ДАЖО, ф. 1, оп. 1, спр. 399, арк. 1.

⁷⁸² РГИА СПб., ф. 796, оп. 100, д. 678, л. 6.

⁷⁸³ Там же, д. 678, л. 32.

⁷⁸⁴ Там же, д. 678, л. 32.

⁷⁸⁵ ДАЖО, ф. 1, оп. 1, спр. 146, арк. 61–62, 108–109.

⁷⁸⁶ Отрывок из истории присоединения на Волыне уніатовъ къ православию въ царствование Екатерины II и Павла I // ВЕВ. – 1880. – №4. – С. 200–201, 195.

⁷⁸⁷ ДАВО, ф. 382, оп. 2, спр. 31, арк. 5–6.

⁷⁸⁸ ДАЖО, ф. 1, оп. 1, спр. 447, арк. 4 зв., ЦДІАК України, ф. 127, оп. 390, спр. 1, арк. 3–3 зв.

⁷⁸⁹ РГИА СПб., ф. 1374, оп. 2, д. 1610, л. 1.

УЦ. Позаяк саме обряд асоціювався у релігійній свідомості мирян з приналежністю до Церкви, спостерігаємо, як вже відзначалося, значно більший опір під час його знищення, аніж під час офіційного акту ліквідації в 1839 р.

Зіткнувшись з труднощами у приєднанні селян-уніатів, які здебільшого йшли за своїми парохами, російський уряд наприкінці 20–30-х років XIX ст. основну увагу зосередив, як уже зазначалося, на приєднанні духовенства, оскільки, за слушним зауваженням єпископа Й. Семашка, народ буде православним, якщо його духовні наставники будуть православними⁷⁹⁰. Саме тому в 30-х роках XIX ст. відкритий опір духовенства новому етапу ліквідації спостерігається в менших масштабах – внаслідок урядового тиску він набув більш прихованих форм. Уряд різними методами прагнув повернути духовенство на свій бік з метою попередження, а згодом і припинення селянських заворушень. Для реалізації цього задуму вживалися навчально-виховні та каральні заходи: священників навчали православного богослужіння, а тих, хто виявляв непокору, позбавляли парафій. Натомість, така урядова політика змушувала духовенство діяти дещо обережніше, ніж наприкінці XVIII ст., свідченням чого є джерела, в яких зафіксована відкрита протидія переважно мирян, а не духовенства. Втім у більшості селянських виступів духовенство брало участь в ролі таємних підбурювачів. Проповідь та прямі силові дії духовенства першого приєднального етапу були замінені на інші форми протесту, які були більш дієвими в умовах посиленого поліцейського нагляду. Найчастіше духовенство використовувало такі форми: 1) відкрита відмова від впровадження нових обрядів; 2) невиконання священниками свого обов'язку ознайомлювати селян із нововведеннями та переконування їх у правильності цих змін.

Ці форми практикувалися в багатьох селах, а в деяких з них стали визначальним фактором заворушень. Так, у селах Дубнівського повіту спостерігалася саме перша форма протесту. Благочинний Дубнівського і Луцького повітів Черв'яковський доповідав, що більшість священників його благочинії відмовилися дати розписку про перебудову церков відповідно до східного обряду⁷⁹¹. Після всіх переконувань в цьому повіті 18 священників із 46-ти не дали розписок⁷⁹².

Однак подання розписок не було вирішальним чинником забезпечення уряду від протидії, адже значна кількість духовенства й надалі таємно притримувалася уніатських звичаїв. Це підтверджує факт встановлення нагляду за всіма священниками Дубнівського і Ковельського повітів, які визнавалися неблагонадійними, як і наприкінці XVIII ст.⁷⁹³

У селах інших повітів духовенство не висловлювало свого незадоволення новими обрядами так відкрито, проте і не прищеплювало своїм парафіянам бажання до введення нового порядку в церкві⁷⁹⁴. Священники опосередковано сприяли заворушенням селян та міщан. Низка прикладів це підтверджує. Так, в м. Ратне Ковельського повіту благочинний Дмоховський, зробивши відповідні зміни в церкві без відома селян, на кілька днів виїхав з міста, залишивши замість себе священника, який мав недобру славу серед парафіян.

⁷⁹⁰ *Записки митрополита Литовського. – Указ. соч. – С. 78.*

⁷⁹¹ *ЦДІАК України, ф. 442, оп. 1, спр. 1985, арк. 53.*

⁷⁹² *Там само, спр. 1805, арк. 128.*

⁷⁹³ *Там само, спр. 1984, арк. 75.*

⁷⁹⁴ *Там само, спр. 1984, арк. 21.*

Власне, ці події і стали каталізатором селянсько-міщанських хвилювань⁷⁹⁵. А в с. Пашини Овруцького повіту священик Бояковський вчив парафіян під час проведення Літургії ставити варту з метою нагляду за приїздом чиновників. Лише коли вони приїжджали, священик мав намір правити з використанням нововпроваджених елементів східного обряду⁷⁹⁶.

Дубнівський земський справник доносив, що в уніатських священиків з часу встановлення нових форм обрядовості спостерігаються ознаки незадоволення урядовою політикою, що має негативний вплив на парафіян⁷⁹⁷. Документи фіксують цікаві факти невиконання священиками царських указів про введення східної обрядовості, особливо це стосувалося використання богослужбних книг⁷⁹⁸. Загалом аналіз документів засвідчує, що протидія впровадженню православ'я, явна чи опосередкована, була характерним аспектом діяльності уніатського духовенства. Це можна простежити навіть на прикладі частих відмов священиків відправляти службу за православним обрядом з огляду на незадовільний стан здоров'я. Все це дозволяє нам поставити під сумнів твердження французького дослідника Д. Бовуа, що лише кілька уніатських священиків Правобережжя чинили опір, а "переважна більшість уніатського духовенства, за деякими винятками, діяла з запалом"⁷⁹⁹ і швидко переходила в православ'я.

Слід зазначити, що парафіяльне духовенство, яке здебільшого вийшло з народу, так само відчувало силу вікової традиції. Зрадити старий східний обряд для них означало зрадити своїх батьків і дідів, бо часто-густо священицький сан передавався у спадок. Крім того, не можна не враховувати й економічні інтереси духовенства. Адже позбавлені підтримки держави уніатські парафіяльні священики майже повністю залежали від польської шляхти і католицького кліру. Пожертви поміщиків були значною статтею прибутків духовенства, втратити яку воно не бажало.

Другий етап спротиву уніатського населення Правобережної України охоплює 1839–1840-і роки XIX ст. – період остаточної ліквідації УЦ. Як і в попередні роки, позиція духовенства викликала найбільше, і небезпідставне, занепокоєння властей. Так, у 1838 р. надійшов рапорт обер-прокурору Св. Синоду про неблаговидні вчинки асесора греко-уніатської Білоруської духовної консисторії І. Гнатовича, що підбурював священиків чинити опір єпископам, які намовляли їх давати підписки на прийняття православ'я⁸⁰⁰. Тому, для гарантії справи приєднання, духовні особи, які не співчували "возз'єднанню" і були схильні до підбурювання інших, виселялися в губернії внутрішньої Росії. Інші, під страхом позбавлення своїх парафій, змушені були дати письмові заявки про бажання приєднатися. Так відбувалася підготовка "єдинодушного желання" перейти у православ'я до приєднання. Відносно мирному впровадженню православ'я сприяла і атмосфера таємничості приєднання священиків, а також дозвіл імператора не змінювати вкорінені місцевих звичаїв. Новоприєднані священики чинили опір здебільшого

⁷⁹⁵ ЦДІАК України, ф. 442, оп. 141, спр. 468, арк. 80.

⁷⁹⁶ ЦДІАК України, ф. 442, оп. 1, спр. 2435, арк. 2–2 зв.

⁷⁹⁷ РГИА СПб., ф. 797, оп. 6, д. 22985, л. 50 зв.

⁷⁹⁸ ЦДІАК України, ф. 972, оп. 1, спр. 162, арк. 3–4.

⁷⁹⁹ Бовуа Д. Указ. праця. – С. 310–312.

⁸⁰⁰ РГИА СПб., ф. 797, оп. 87, д. 16, л. 1–2.

пасивного характеру, зокрема проводили навіть в листопаді 1839 р. богослужіння за уніатським обрядом, мотивуючи це тим, що не чули про зміни і підписок не давали; продовжували користуватися почаївськими служебниками та поминати ім'я Папи Римського під час церковної служби; проводили богослужіння в поміщицьких будинках та костелах; інші, не бажаючи йти проти своєї совісті, але водночас прагнучи уникнути репресій, передавали свої парафії дітям⁸⁰¹.

Натомість відомі випадки й більш завзятого опору. Частина священиків, особливо похилого віку, які були більш стійкими за переконаннями, навіть під загрозою вислання заявляли, що швидше помруть, аніж погодяться на приєднання⁸⁰². Траплялися навіть приклади втечі стійких священиків до Галичини, де вони отримували парафії⁸⁰³. Загалом значна частина уніатського духовенства була визнана неблагонадійною. Зафіксовано цікаві випадки, коли в одній родині були одночасно благонадійні і неблагонадійні священики⁸⁰⁴. Наголосимо, що всі радомишльські уніатські священники були визнані неблагонадійними, в Овруцькому повіті неблагонадійних було 7 із 16, проте в Ковельському – лише 9 із 95⁸⁰⁵. На нашу думку, цей факт потребує додаткового дослідження, адже наприкінці XVIII ст. саме на території Ковельського повіту були зафіксовані випадки найбільшого опору священиків. А Київське Полісся традиційно демонструє завзятий опір приєднанню.

Проте найбільший опір чинило безмісне духовенство. Саме вони, незважаючи на заборону, відправляли духовні треби в своїх будинках, їздили по єпархії збираючи милостиню і одночасно займалися антиурядовою проповідницькою діяльністю, про що зазначалося в донесеннях духовенства⁸⁰⁶. Перш за все, це було спричинене їхнім статусом, який сприяв опозиційній діяльності. Як уже відзначалося, ці священики створювали конкуренцію православному духовенству вже тим, що проживали серед населення, яке щойно прийняло православ'я. До них, за нагальної потреби, зверталось новонавернене населення, чим викликало незадоволення православних властей. Ще наприкінці XVIII ст. православне духовенство надсило масу скарг на безмісних священиків, як на «своротителів народа в унію»⁸⁰⁷.

Ще більше посилювалася увага до цих священиків у 30-ті роки XIX ст., коли відбувалася підготовка до ліквідації Церкви, оскільки до них зверталися колишні уніати, які не хотіли виконувати ті чи інші духовні треби у православного пароха. Так, позбавлений парафії священик с. Бугаївка Таращанського повіту Іван Семашко не бажав приєднуватися: незважаючи на всі переконання земського справника, він «отзывался с дерзкими и укорительными словами на счет брата своего епископа Иосифа и прочего духовенства...»⁸⁰⁸. Під приводом збирання милостині він їздив по Сквирському повіту і своєю твердістю в неприєднанні спокушав духовенство і мирян. Архієпископ Й. Семашко

⁸⁰¹ ЦДАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 5, ч. 2, арк. 382.

⁸⁰² Там само, спр. 5, арк. 261.

⁸⁰³ Там само, спр. 78, арк. 1–2; спр. 10, арк. 1–5; спр. 194, арк. 30–37.

⁸⁰⁴ Там само, спр. 5 ч.1, арк. 74.

⁸⁰⁵ Там само, спр. 5, ч.1, арк. 74–81.

⁸⁰⁶ Там само, спр. 30, арк. 1.

⁸⁰⁷ ДАЖО, ф. 1, оп. 1, спр. 224, арк. 16–17.

⁸⁰⁸ ЦДАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 22, арк. 1–2.

на прохання вплинути на свого брата відповів, що той “слабоумний”⁸⁰⁹.

Українське уніатське духовенство, яке чинило опір урядовій політиці насильного приєднання та підбурювало до цього населення, зазнавало найсуворішого покарання. Якщо наприкінці XVIII ст. кара здебільшого обмежувалася арештом бунтівного духовництва, а також відправленням його в інші місця для припинення “соблазна”, то в 30-ті роки XIX ст. вона посилилась⁸¹⁰. Так, основними видами покарань були: суворий нагляд за всіма підозрюваними; пониження священників у посаді; позбавлення духовного сану; ув’язнення в монастирях Південно-Західних єпархій. Декого з найнепокірніших вислали в російські губернії, зокрема в Орловську⁸¹¹.

Дієвим методом покарання було й відправлення непокірних священників на гауптвахту до Києва. За неповними архівними даними, Київ у примусовому порядку відвідало п’ять священників Радомишльського повіту, по два з Липовецького, Махнівського та Заславського, по одному зі Сквирського та Таращанського, а також один з Подільської губернії⁸¹². Після перебування на київській гауптвахті вони погодилися на прийняття православ’я. Деяких парохів було ув’язнено в Тригірському та Загорівському монастирях. Згідно з архівними даними, в Орловській губернії, де з березня 1839 р. було створено з цією метою спеціальний монастир, нам вдалося ідентифікувати лише одного священника з досліджуваних теренів – Модеста Мацкевича із с. Горбулів Радомишльського повіту. Він повернувся до своєї парафії після 9-тимісячного перебування в Трубчевському монастирі⁸¹³. Деяких священників, що так і не дали підписок, уряд, з огляду на їхню старість, залишив у спокої, проте під постійним наглядом⁸¹⁴. Лише страх соціальних заворушень зупинив царську владу від використання жорстокіших мір покарання духовенства.

Безмісне духовенство, як і все інше, підлягало всій системі вказаних вище методів покарання, що не завжди приносило бажаний результат, позаяк, на противагу парафіяльному, воно було позбавлене страху втрати парафії. Зіткнувшись з його опором, Й. Семашко взагалі радив не приєднувати безмісних, а тільки взяти підписки про заборону правити службу, оскільки їх залишилося досить мало і всі були людьми похилого віку. Насильне їхнє приєднання могло призвести до порушення соціального спокою, адже саме безмісні священники найбільше підбурювали населення до опору⁸¹⁵.

Принагідно наголосимо, що, за даними 1840 р., 34 парафіяльні і 45 безмісних священників Правобережних губерній найбільш вперто чинили опір приєднанню (див. додаток В. 2)⁸¹⁶. Якщо взяти до уваги дані 1837 р. про наявність 136 священників-уніатів, які мали парафії, то виходить, що 25% парафіяльних священників чинили опір урядовій політиці. Щодо безмісних священників, то, навіть за цими неповними даними, понад 50% виявили різні види протидії політиці приєднання. Наведені факти не претендують на вичерпність з огляду на наявність різних статистичних відомостей, проте дають

⁸⁰⁹ ЦДІАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 22, арк. 27.

⁸¹⁰ ДАВО, ф. 382, оп. 3, спр. 3, арк. 40.

⁸¹¹ Тимошенко Л. В. *З історії уніатської церкви на Київщині (XVI–XIX ст.)*. – К., 1997 – С. 45.

⁸¹² ЦДІАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 5, арк. 1–128.

⁸¹³ Там само, спр. 5б, ч. 3, арк. 950–958.

⁸¹⁴ Там само, спр. 5б, арк. 825.

⁸¹⁵ *Записки И. Семашки митрополита Литовского*. –Т.2., СПб., 1883. – С.100, 110.

⁸¹⁶ ЦДІАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 5, ч.3, арк. 676–677.

приблизну картину спротиву уніатського духовенства насильницькому приєднанню до Православної Церкви.

Розглядаючи протидію духівництва та її вплив на населення, не можна оминати увагою ту частину духовенства, яка була завжди найміцнішою опорою унії, – ченців-василіан. Про проповідницьку діяльність ченців ми вже відмічали, натомість чинили вони й більш активний опір. Найяскравіше активність ченців простежується під час польського повстання 1830–1831 рр. За підрахунками Л. Обушенової, до повстання були причетні 64 католицькі, 31 уніатський та 7 православних священників, що становило всього 2,5% від загальної кількості духовенства⁸¹⁷. Зауважимо, що чорне духовенство, порівняно з парафіяльним, чинило значно сильніший опір. За підтримку повсталих було заарештовано 9 ченців Овруцького монастиря та майже всі ченці (60 чол.) Почаївського⁸¹⁸. Офіційно було доведено, що збройну участь у повстанні взяло лише по два ченці з Овруцького та Почаївського монастирів⁸¹⁹. Усіх їх відправили до Київської фортеці-в'язниці, а найактивнішого учасника повстання з Овруцького монастиря настоятеля Сироцинського було в 1831 р. заслано до Сибіру в солдати, де він і помер, не витримавши шість тисяч кийків у 1837 р.⁸²⁰ Така діяльність василіан стала приводом для передання більшості їхніх монастирів до православного відомства. Найбільшою втратою для УЦ стала передача твердині унії – Почаївського монастиря, разом з ним було втрачено й друкарню⁸²¹. У 1834 р. перестали діяти ще 14 василіанських монастирів. На 1839 р. залишилося всього 10 монастирів та 170 ченців (див. додаток В. 1). Таким чином, протягом 5 років було ліквідовано понад 60 василіанських монастирів і вигнано понад 500 ченців, значна кількість яких опинилася у в'язницях, чимало перейшло до латинського обряду або втекло до Галичини.

Незважаючи на значне зменшення кількості монастирів, саме ченці чинили найзапекліший опір і під час остаточного приєднання в 1839 р. Й. Семашко зазначав, що під час “возз'єднання” майже половина ченців не дала попередньої згоди на цю акцію. Найбільш ненадійні з них були поступово переміщені до Любарського і Тригірського монастирів, де, можливо, саме через це зафіксовано найбільший опір⁸²². Так, 17 ієромонахів Любарського монастиря ще 18 червня 1839 р. відправили до Литовської консисторії записку з проханням залишити їх при своїй вірі⁸²³. Ці ченці, попри весь тиск влади, і на 1840 р. не дали підписок про приєднання. Незважаючи на переконання спеціально прибулого для цього чиновника, майора Гайворонського, ченці не тільки не приєднувалися, але й відмовлялися відвідувати церкву, бо там здійснювався чужий їм обряд. Шістьох найупертіших василіан було відправлено до Києва на гауптвахту. Із 21 ченця, які чинили опір, під тиском переконувачів, грошових премій, гауптвахти дали підписки 15 осіб. Декілька ченців було відправлено в російські монастирі⁸²⁴.

⁸¹⁷ Обушенова Л.А. Статистика участников восстания на Правобережной Украине в 1831 р. // Советское славяноведение. Материалы IV конференции историков-славистов. – М., 1959. – С. 480.

⁸¹⁸ РГИА СПб., ф. 821, оп. 11, д. 4, л. 30–40.

⁸¹⁹ ЦДАК України, ф. 1342, оп. 1, спр. 68, арк. 8, 22.

⁸²⁰ Бовуа Д. Указ. праця. – С. 310; ЦДАК України, ф. 342, оп. 1, спр. 68, арк. 7.

⁸²¹ РГИА СПб., ф. 821, оп. 11, д. 4, л. 50.

⁸²² ЦДАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 29, арк. 5.

⁸²³ Там само, ф. 470, оп. 1, спр. 38, арк. 17.

⁸²⁴ Там само, ф. 470, оп. 1, спр. 238, арк. 35.

Крім вищезазначених “упорних” ченців, чинили опір і ченці в Тригірському монастирі, для переконання яких було залучено майора Гайворонського⁸²⁵. Втім і тут кілька василіан було вислано в Чернігівський та Полтавський архієрейські дома під нагляд преосвящених, а більш упертих – до внутрішніх областей Росії⁸²⁶.

У фонді 1661 РДІА СПб у списку духовних осіб уніатського сповідання, які утримувалися в монастирях Росії, нам вдалося ідентифікувати дев’ятеро українських василіанських ченців, розкиданих по монастирях Орловської, Рязанської, Тамбовської, Калузької та Псковської єпархій⁸²⁷. Загалом по всіх куточках Російської імперії було розкидано, ув’язнено для забуття і повільної смерті понад 100 “упорствуючих” і “твердих” василіан двох уніатських єпархій.

За свідченнями сучасного дослідника С. Жилока, в’язні-ченці перебували в монастирях у жахливих умовах: з утриманням всього 6 руб. на рік практично були посаджені на хліб і воду⁸²⁸. Архівні документи підтверджують ці дані. Денний раціон ченців Загорівського монастиря був мінімальним. Настоятель Дзюїнський зазначав, що не буде давати їм їсти й пити, бо в нього “благочестивая вода, благочестивый огонь, благочестивая пища, каких неблагонадежным нельзя употреблять”⁸²⁹. Крім голоду, ченці потерпали і від холоду – через слабе опалення келій. До того ж, їх використовували на брудних роботах, за непослух застосовували й тілесні покарання.

Очевидно, що василіанські ченці, які були найбільш активними і дієвими членами УЦ, чинили найсильніший опір урядовій політиці. Це пояснюється як сильним католицьким впливом на василіан, так і їхнім достатньо високим, на відміну від білого духовенства, освітнім рівнем, що, власне, і дало їм можливість зрозуміти мету уряду. Сильний опір ченців пояснюється також і самою специфікою їхнього статусу. Якщо парафіяльні священники були залежні від своїх родин, а тому більш схильні до конформізму, то ченці почувалися вільними щодо цього. Тим більше, вони добре розуміли всі догматичні відмінності між двома віросповіданнями, а також монастирськими уставами Православної та Уніатської Церкви, тому, не бажаючи суттєвих змін свого статусу, чинили спротив або ж переходили до католицизму. Така сильна протидія василіан, безперечно, мала вплив і на парафіян. Самий лише приклад ченців, навіть без їхніх проповідей, що були на той час вже заборонені, впливав на вірних, позаяк василіани завжди були опорою УЦ.

Опір насильному приєднанню чинило не тільки духовенство, він охопив й інші верстви населення. Найбільше це стосується селян – основної соціальної бази УЦ. Порівнюючи форми опору населення під час двох приєднавчих етапів – часів Катерини II та Миколи I, зазначимо, що протидія 30-х років XIX ст. мала певні особливості.

Зауважимо, що найбільша кількість селянських заворушень припадає на 1834–1838 рр., коли розпочався процес впровадження православної обрядовості, який викликав найбільшу бурю протестів. Необхідно зазначити, що саме відсутність таких масових селянських виступів у 1839–1840 рр. ще раз підтверджує нашу думку про велику роль

⁸²⁵ ЦДІАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 65, арк. 1–1 зв.

⁸²⁶ ЦДІАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 65, арк. 31; РГИА СПб., ф. 1661, оп. 1, д. 485, л. 51а.

⁸²⁷ РГИА СПб., ф. 1661, оп. 1, д. 415, л. 51 а.

⁸²⁸ Жилок С. Указ. праця. – С.100.

⁸²⁹ ЦДІАК України, ф. 470, оп. 1, спр. 238, арк. 11 зв.

обряду, який в релігійній свідомості населення ототожнювався з віросповіданням. Отож відносна індивідуальність селянства під час остаточної ліквідації Церкви дала підстави дореволюційній російській історіографії стверджувати про мирне приєднання уніатів, що не відповідало дійсності. Після десятків років політики поступового зближення обрядів, а також покарання за виступи 1834–1837 рр. більшість населення сприйняла зміну віросповідання байдуже, оскільки для неї не відбулося великих змін (чого, власне, і прагнув уряд), адже парохі залишалися ті ж самі.

Натомість, ми не можемо погодитися з тезою, висунутою дослідником М. Яременком про “стерильність простолюд... у питаннях віри...”⁸³⁰. Власне опір цього індивідуального населення, зумовлений змінами у внутрішньому облаштуванні церков, та тривале збереження унійної обрядовості суперечать цій тезі. Тобто, аналіз джерел дозволяє нам з упевністю стверджувати, що в екстремних ситуаціях уніати ідентифікували себе саме зі своєю Церквою. Звичайно, цьому сприяло й характерне для населення обрядовіство, тобто ототожнення віросповідання з обрядом. Утім той факт, що уніати завзято стали на захист обряду, коли він опинився під загрозою, є зайвим свідченням глибокої закоріненості унії в життя народу.

Селянські заворушення кінця XVIII – 30-х років XIX ст. мали багато спільних рис. Перш за все, найбільша їх кількість була зосереджена переважно на одній території, а саме в Ковельському, Луцькому, Дубнівському, Володимирському та Овруцькому повітах Волинської губернії, а також Радимішльському на Київщині, – в районах, де унія найбільше вкорінилася в народній свідомості. Якщо в інших повітах Правобережної України наприкінці XVIII ст. ще спостерігаються поодинокі випадки протидії, то вже на 30-ті роки XIX ст. джерела їх не фіксують, що пояснюється втратою Уніатською Церквою своїх позицій на цій території.

Як і будь-які селянські виступи, ці заворушення відрізнялися стихійним характером, відсутністю прямого керівництва та програми дій, якщо не враховувати опозиційну діяльність більшості духовенства та поміщиків. Проте ця протидія мала й значні відмінності. Якщо під час першого етапу приєднання селянство чинило опір православним священикам, які асоціювалися в нього з чимось чужим, то вже під час другого зафіксовано випадки протидії своїм парафіяльним священикам, які, виконуючи накази уряду, здійснювали нововведення в церквах. Таким чином, можна припустити, що селяни не тільки сліпо йшли за своїми священиками, як було в більшості випадків, а й спромоглися на відстоювання своєї обрядовості, зайнявши більш активну позицію, яка проявилася саме в екстремальних ситуаціях.

У боротьбі за збереження своєї Церкви та обрядів населення використовувало різноманітні форми активного та пасивного опору, які за своїм змістом були майже тотожними, проте різнилися умовами реалізації на різних етапах приєднання. Так, для процесу приєднання 90-х років XVIII ст. були характерні такі форми пасивного опору, як скарги селян⁸³¹. Цей вид протидії не репрезентований документально у 30-х роках XIX ст. через те, що саме вище уніатське духовенство очолювало впровадження нової обрядовості.

⁸³⁰ Яременко М. Указ. праця. – С. 134.

⁸³¹ ДАЖО, ф. 1, оп. 1, стр. 273, арк. 9–15.

Аналогічно, якщо наприкінці XVIII ст. селяни могли протистояти приєднанню своєю відмовою та втечами, а також ігноруванням православного священства під час виконання треб, тим самим позбавляючи його прибутку та не продаючи продуктів харчування, то в 30-ті роки XIX ст. це стало неможливим через зміцнення російського панування на цих теренах та посилення системи поліцейського нагляду за неблагонадійними⁸³². Досить частими були й випадки фіктивної згоди населення на прийняття православ'я, що спостерігалось як під час першого, так і під час другого етапу приєднання⁸³³. Траплялися й види опору, властиві тільки тому чи іншому етапові. Своєрідною формою пасивного опору наприкінці XVIII ст. було те, що, в разі освячення церкви, селяни виносили з неї все начиння, і новий священник отримував храм з голими стінами, не маючи можливості відправляти службу⁸³⁴. У XIX ст. специфічною формою пасивного опору уніатського населення була відмова сповідуватися пароху після впровадження в церквах нововведень. Такі події зафіксовані в селах Дубнівського, Овруцького, Радомишльського, Житомирського повітів⁸³⁵. У більшості випадків селян змушували йти до сповіді в присутності військових загонів, що стояли по їхніх селах.

Крім пасивних форм, використовувалися й силові методи, що також мали часові відмінності. Під час першого етапу приєднання часто миряни не допускали священника в село, а коли він все ж таки туди потрапляв, то вони не пускали його не тільки до церкви, а навіть на цвинтар, мотивуючи це тим, що він його осквернить⁸³⁶. Натомість під час приєднавчої акції XIX ст. селяни та міщани, задля збереження свого церковного оздоблення, також забирали ключі від церкви і ставили біля неї варту з метою недопущення священника. Все це супроводжувалося нанесенням словесних образ парохам, які впроваджували в церквах нові обряди. Наприкінці XVIII ст. практикувалося й насильне вигнання священників. Прикладом цього є ситуація в м. Боремель Дубнівського повіту, мешканці якого спочатку дали можливість прибулому православному духовенству провести богослужіння, проте після цього натовп жінок кинувся з криком на прибулих і змусив їх у повному священницькому одязі плисти через річку заради спасіння свого життя⁸³⁷. В гірших випадках православний священник міг отримати й побої від селян⁸³⁸. Показово, що в цьому ж містечку в 30-х роках XIX ст. також зафіксовано селянський опір. Нашадки бунтівників, незважаючи на введення військових загонів Вологодського піхотного полку, до церкви не йшли й тривалий час не віддавали від неї ключі⁸³⁹.

Цей випадок є яскравим свідченням того, як міцно вкорінилася унія на Волині за 100–150 років. Адже лише на початку XVIII ст. вона тут отримала перемогу над православ'ям. Складалася парадоксальна ситуація: чимало нащадків тих, хто в жорстокій боротьбі відстоював православ'я як прабатьківську віру, через півтора століття з такою ж переконливістю відстоював унію.

⁸³² ДАЖО, ф. 1, оп. 1, спр. 519, арк. 6–6 зв.

⁸³³ Петренко О. Брацлавська губернія і Брацлавське намісництво // Київська старовина. – 2000. – №1. – С. 58.

⁸³⁴ Жилок С. Вказ. праця. – С. 84.

⁸³⁵ ЦДДАК України, ф. 442, оп. 1, спр. 1984, арк. 1–2; оп. 413, спр. 20, арк. 1–2; ф. 972, оп. 1, спр. 206, арк. 2–3.

⁸³⁶ ДАЖО, ф. 1, оп. 1, спр. 224, арк. 11.

⁸³⁷ ЦДДАК України, ф. 442, оп. 1, спр. 1985, арк. 53–54.

⁸³⁸ ДАЖО, ф. 1, оп. 1, спр. 483, арк. 45.

⁸³⁹ РГИА СПб., ф. 797, оп. 6, д. 22985, л. 18.

Джерела свідчать і про селянські заворушення, які, так само, як і в XIX ст., охопили значну частину сіл Волинської губернії та Радомишльського повіту Київщини. Яскравим прикладом цього є опір селян с. Бокуйли Дубнівського повіту. Так, під час приєднання церкви в село прийшов уніатський священик Червинський із села Войниці з 20-ма чоловіками, який скликав парафіян. Спроба арешту священика призвела до застосування селянами сили проти царського чиновника, внаслідок чого їхній вчинок було визнано акцією “проти самого правительства”, і тому священика та головних винуватців-селян заарештували⁸⁴⁰.

Застосування військової сили для придушення бунтів було спільною рисою обох етапів приєднання. Натомість, якщо наприкінці XVIII ст. війська були обов’язковим атрибутом приєднання, то вже в 30-ті роки XIX ст. викликати на допомогу поліцію і військових дозволялося лише в крайньому випадку. В одному зі своїх листів Волинський губернатор зазначав, що для збереження соціального спокою бажано уникати використання зброї⁸⁴¹. Тому для попередження бунтів губернська влада наказувала земським справникам наперед ознайомлюватися з часом і місцем впровадження нововведень у церквах. Крім того, справників зобов’язували пояснювати селянам, що нововведення є не зміною віри, а тільки очищенням храмів від чужої їм латинської обрядовості. Лише у випадку невідомості мирних засобів впливу застосовували силу: “Не смотря ни на положение, ни на пол, ни на возраст, подавать аресту; в случаи упрямого сопротивления используйте для успокоения военную команду”⁸⁴². Так, придушення заворушення в с. Васьковичі Овруцького повіту, навіть за допомогою каральних військових загонів, тривало два дні. Проте навіть після цього лише 40 осіб дало розписки, погоджуючись на внутрішню перебудову церкви⁸⁴³. А для відновлення тиші і спокою ще в одному “вогнищі непокори” – в м. Боремлі Дубнівського повіту – на місце особисто прибув цивільний губернатор Волинської губернії⁸⁴⁴.

Основними видами покарань повсталих селян були арешт, виправні роботи в київських арештантських ротах для фортечних робіт, штраф. Найбільш суворо карали найактивніших учасників заворушень – тюремне ув’язнення і 20–25 ударів шпіцрутенами⁸⁴⁵. Проте такі міри використовувалися в крайніх випадках, здебільшого відповідальність за селянські заворушення лягала на духовенство та поміщиків, які в багатьох випадках і виступали їхніми підбурювачами. У документах зазначалося, що відривати селян від їхнього основного обов’язку – праці на поміщиків – небажано.

Загалом, за нашими підрахунками, наприкінці XVIII ст. близько 80 населених пунктів Правобережжя, переважно Волині, були охоплені різними формами протесту. А в 30-ті роки XIX ст. опір приєднанню документально зафіксований приблизно в 30 населених пунктах. Звичайно, дані не претендують на абсолютну точність, позаяк далеко не весь комплекс джерел є задіяним, втім ще раз свідчать, що перехід у православ’я не завжди

⁸⁴⁰ ДАВО, ф. 382, оп. 2, спр. 27, арк. 99–101.

⁸⁴¹ ЦДІАК України, ф. 442, оп. 1, спр. 1985, арк. 20.

⁸⁴² Там само, оп. 141, спр. 468, арк. 77.

⁸⁴³ Там само, оп. 1, спр. 2436, арк. 25.

⁸⁴⁴ Там само, оп. 1, спр. 1984, арк. 2.

⁸⁴⁵ Там само, оп. 141, спр. 468, арк. 65.

був добровільним, оскільки уніати були вже традиційними віруючими. Адже, на думку американської дослідниці Б. Скінер, у XVIII ст. почалося формування культурної ідентичності населення, в якій головну роль відігравав саме релігійний чинник⁸⁴⁶.

Необхідно зауважити, що однією з особливостей уніатських церковних бунтів 1834–1838 рр. є участь в них української дрібної шляхти. Заворушення шляхтичів зафіксовані в селах Овруцького повіту Волинської та Радомишльського Київської губерній, в місцях найбільшого її зосередження та компактного проживання (див. додатки Б. 2, Б. 3). Шляхтичі діяли за знайомим сценарієм – не допускали священників до богослужіння за новим обрядом⁸⁴⁷. Якщо в парафіях інших повітів це робили селяни й міщани, то тут ініціативу взяло в свої руки “шляхетське товариство”⁸⁴⁸.

Заслужують на увагу і методи, які викорисовувала уніатська шляхта задля збереження своїх звичаїв. Так, дворянство задіяло ще одну форму протидії – клопотання. Якщо шляхта с. Мелені Радомишльського повіту зверталася із письмовим документом до митрополита Й. Булгака з проханням поклопотатися перед імператором про дозвіл залишитися в тій вірі, в якій народилися,⁸⁴⁹ то шляхтичі багатьох сіл Овруцького повіту прямо звернулися з клопотанням на ім'я імператора. Для реалізації цього задуму представник шляхтичів адвокат Дідковський зібрав підписи 30 дворян⁸⁵⁰. Зауважимо, що мешканці багатьох сіл Овруцького повіту навіть добровільно збирали кошти для реалізації цієї справи (по 2,5 руб. сріблом з кожної парафії).

Зрозуміло, що шляхтичі були покарані, їх наказали тримати в житомирській в'язниці під найсуворішою вартою та окремо від інших, що є свідченням важливості таких справ для влади⁸⁵¹.

Таким чином, опрацьований нами комплекс джерел не підтверджує тези про відсутність соціальної бази УЦ в шляхетному середовищі, яка пропагувалася в працях авторів XIX–XX ст.

Принагідно зазначимо, що розгляд протидії уніатського населення не отримав би повного розкриття без врахування позицій польських поміщиків, яким підпорядковувалося як селянство, так і парафіяльне духовенство, матеріально залежне від своїх ктиторів. У працях дореволюційної історіографії це питання було найкраще висвітлено. Зокрема, весь спротив, який зароджувався у селах, пояснювався діяльністю польського дворянства. Цьому сприяли й офіційні документи, в яких благочинні, прагнучи зняти з себе відповідальність за опір селян, зазначали, що це вина поміщиків. До противників православ'я російська історіографія XIX ст. відносила майже всіх поміщиків Правобережної України⁸⁵². Варто визнати, що в багатьох випадках автори XIX–XX ст. мали рацію. Поміщики здебільшого виступали проти православ'я, вважаючи, що православна віра підірве їхню владу над селянами.

⁸⁴⁶ Skinner Barbara J., M.A. *The Empress and the Heretics: Catherine II's Challenge to the Uniate Church, 1762-1796. – A Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown University for the degree of Doctor of Philosophy in History. – Washington, 2001. – S. 6.*

⁸⁴⁷ ЦДІАК України, ф. 442, оп. 1, спр. 2436, арк. 29; ф. 972, оп. 1, спр. 160, арк. 37–39.

⁸⁴⁸ Там само, ф. 442, оп. 1, спр. 2436, арк. 29.

⁸⁴⁹ Там само, ф. 972, оп. 1, спр. 160, арк. 1–3.

⁸⁵⁰ Там само, ф. 442, оп. 1, спр. 2436, арк. 119–121.

⁸⁵¹ Там само, ф. 442, оп. 1, спр. 2436, арк. 73–77.

⁸⁵² Вольнь: *Исторические судьбы юго-западного края. ... – С. 242.*

У поміщицьких маєтках спрацьовувало патрональне право, згідно з яким власники сіл могли визначати релігію своїх підданих. Тому магнateria, пращурі якої в попередній період перевели селян в унію, на даний момент вперто протистояла політиці “возз’єднання”. Незважаючи на імператорський указ, який загрожував поміщикам, в разі протидії, секвестром маєтків, вони все ж чинили опір. Нам не вдалося розшукати документи, що засвідчували б реальні особи поміщиків, покараних за свою діяльність. Можна припустити, що, по-перше, благочинні перебільшували поміщицький опір, а, по-друге, царський уряд боявся протиставити собі сильних польських магнатів навіть ціною поступок у політиці приєднання.

У більшості випадків опір поміщиків відбувався через земельні фондуші, які вони надавали уніатським священикам, а також через культові споруди, на будівництво яких вони давали кошти. Поміщики практикували забирання ключів від церков, мотивуючи це тим, що вони були побудовані за їхній кошт. Якщо було бажання селян перейти до православ’я, пани пропонували їм самим будувати собі церкви. Мабуть, ці погрози також мали вплив на стійкість селян в унії. Втім такі дії поміщиків суперечили указу від 22 квітня 1794 р., який встановив законність приєднання церков, коли всі або більша частина парафіян дали згоду на прийняття православ’я. Характерними для того часу були свідчення, що поміщики, після приєднання церков до православ’я, відбирали церковні землі, а також забороняли селянам надавати різні послуги новим священикам⁸⁵³. Тому нерідко православні священики покидали парафії, до яких їх направляли. Уряд намагався вирішити цю проблему, зобов’язавши городничі і земські суди взяти підписки від поміщиків, щоб ті не чинили перешкод під страхом секвестру маєтку і передачі їх до кримінального суду⁸⁵⁴. Втім це було малоефективно, оскільки більшість місцевого чиновництва була репрезентована польською шляхтою. Необхідно зважити і на те, що польські поміщики підтримували дружні відносини з російськими урядовцями, часто використовуючи їх у своїх інтересах⁸⁵⁵. Таким чином, боротьба поміщиків за свої землі та церкви тривала з перемінним успіхом аж до польського повстання 1830 р., коли вони почали втрачати свої пріоритетні позиції.

Боротьба уніатського духовенства за своє майно на початку XIX ст. також проходила не без підтримки польських поміщиків та чиновників, на якій ми зупинимося пізніше. Саме тому, в селянських бунтах у 1834–1837 рр. урядові чиновники передусім вбачали руку польських поміщиків, тим більше, що пам’ять про польське повстання була ще надто свіжою. Чиновники підозрювали, що церковні бунти селян відбуваються не без організаційних заходів польської шляхти, і тому шукали доказів їхньої участі. Дійсно, поміщики-католики були незадоволені введенням православних обрядів і цього не приховували. Але навіть ретельно проведене слідство не виявило доказів їхньої участі в підбурюванні селян. Вони не були безпосередніми учасниками селянських заворушень, причиною чого, на нашу думку, став спад активності католиків внаслідок придушення повстання 1830–1831 рр. Поміщики, що перебували під наглядом поліції, не бажали наживати собі зайвих проблем, оскільки давали розписки про особисту відповідальність

⁸⁵³ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 44, спр. 27, арк. 2.

⁸⁵⁴ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 44, спр. 27, арк. 1–2.

⁸⁵⁵ Труды Подольского епархиального историко-статистического комитета. – Камянець-Подольск. – Вып. 7. – 1895. – С. 196.

за церковні бунти в своїх маєтках. Крім того, значну частину польських чиновників у правобережних губерніях було замінено на російських. Натомість майже всі зафіксовані нами заворушення відбувалися серед державних, а не поміщицьких селян.

Звичайно, зовсім заперечити участь поміщиків у протидії урядовій політиці 1830-х років не можна. Перш за все, вони були тісно пов'язані зі священниками і тому опосередковано підтримували їх в бунтах⁸⁵⁶. Саме тому над поміщиками, в селах яких відбувалися селянські заворушення, уряд наказував встановлювати суворий нагляд, навіть за відсутності доказів їхньої причетності⁸⁵⁷.

Найбільш поширеним видом опосередкованої протидії поміщиків у 30-х роках XIX ст. було влаштування греко-уніатських священників у своїх будинках з метою відправлення Літургії, хоча це було заборонено ще наприкінці 20-х років XIX ст.⁸⁵⁸

У той же час, коли уніатський священник приймав православ'я, спостерігалася зворотна реакція – створення поміщиками перешкод для його проживання в селі. Курйозний випадок був зафіксований в Дубнівському повіті, де священник, який прийняв православ'я і почав переобладнувати церкву, зіткнувся з опором поміщика. Предметом суперечки між ними стали лавки, які поперемінно священник виносив з церкви, а поміщик заносив. Ця справа про лавки, яка була причиною листування Литовської консисторії, генерал-губернатора та Волинського губернатора, закінчилася відправленням поміщика до Києва для переконувань⁸⁵⁹.

Зауважимо, якщо раніше польські поміщики в своїй більшості дбали про матеріальне становище уніатських церков, то після їхнього приєднання до православ'я ситуація змінилася. Документи переповнені скаргами на недбалість поміщиків по відношенню до церков, які вони самі й фондували. Польські шляхтичі, що раніше відвідували Почаївський монастир і поклонялися чудотворній іконі Божої Матері, після передачі останнього до православного відомства перестали там бувати. Основною причиною цього, на думку чиновника XIX ст., є ліквідація УЦ, а православні церкви не відвідувалися поміщиками через те, що вони "суть прямо русские". Джерела містять часті донесення чиновників про те, що по всіх повітах спостерігається небажання дворян надавати матеріальну допомогу для обладнання церков⁸⁶⁰.

Таким чином, поміщики підтримували уніатських священників як наприкінці XVIII ст., так і в першій половині XIX ст. Втім у 30-х роках ця підтримка послабилася, каталізатором чого стала репресивна політика уряду щодо польського дворянства.

Кілька слів необхідно сказати й про місцеве чиновництво, позиція якого також виступала однією із перешкод впровадження православ'я. Тісні зв'язки з поміщиками, за словами благочинних, більше заважали, аніж сприяли приєднанню⁸⁶¹. Так, джерела зафіксували скарги благочинних на проуніатську діяльність Радомишльського та Острозького судів⁸⁶².

⁸⁵⁶ РГИА СПб., ф. 797, оп. 7, д. 23418, л. 2.

⁸⁵⁷ ЦДІАК України, ф. 442, оп. 1, спр. 1985, арк. 61.

⁸⁵⁸ Там само, спр. 5а, арк. 638.

⁸⁵⁹ Там само, спр. 5 а, арк. 508, 644.

⁸⁶⁰ Там само, спр. 5 ч.1, арк. 137.

⁸⁶¹ ДАЖО, ф.1, оп. 1, спр. 146, арк. 74–76.

⁸⁶² ДАЖО, ф.1, оп. 1, спр. 337, арк. 227.

Відтак, можемо стверджувати, що протидію насильницькому впровадженню православ'я чинили різні соціальні прошарки населення Правобережної України: селяни, міщани, дрібна шляхта, духовенство та польські поміщики. Поміщики захищали в цій боротьбі свої інтереси, оскільки вважали, що впровадження православ'я порушує патрональні права і може підірвати їхню владу над селянами. Це був опір впровадженню нових відносин, що суперечив усталеним традиціям та підривав давню владу польсько-шляхетського стану. Опір уніатів – селян, духовенства та дрібної шляхти – мав інший характер, позаяк це була віра їхніх батьків. На уніатстві виховалися нові покоління віруючих; для них воно стало народною традицією, з якою ідентифікували себе широкі верстви населення. Особливо великий спротив чинило населення Волині, де УЦ найбільше вкорінилася, стала складовою менталітету народу, його історичною пам'яттю. Незважаючи на всю ретельність підготовки плану ліквідації, його обережну та послідовну реалізацію, народні виступи все ж відбулися, що свідчило про далеко не пасивну позицію населення щодо цієї акції. Попри весь тиск урядової політики, яка намагалася нейтралізувати впливи духовенства – як білого, так і чорного, досягти бажаних результатів їй не вдалося. УЦ та її пастирі чинили опір урядовій політиці ліквідації попри тривалий сорокарічний самодержавно-адміністративний тиск, що є свідченням значного впливу Церкви на паству.

Підсумовуючи, варто кілька слів сказати про живучість традицій УЦ на досліджуваних теренах, позаяк цілеспрямована насильницька асиміляція українського населення кінця XVIII – першої половини XIX ст. не завершилася ліквідацією унії в 1839 р. Дискримінаційна етноконфесійна політика Російської імперії тривала і протягом другої половини XIX ст. Розуміючи, що духовна перемога є найскладнішою складовою будь-якої перемоги, уряд зосередив найбільшу увагу на знищенні не тільки матеріальних пам'яток УЦ, а й самої пам'яті про неї. Втім це було справою нелегкою, оскільки унія стала релігією традиційною, складовою менталітету народу, його історичною пам'яттю, а з цим було важко боротися.

Офіційне “воссоединение” 1839 р. зовсім не означало, що унія відразу припинила своє існування: як слушно відмічав архієпископ Подільський Кирило – “...воссоединение не значит еще единства церкви бывшей униатской и православной”⁸⁶³. Не так легко було знищити народну пам'ять. До середини XIX ст. царський уряд видавав укази про викорінення унії на Правобережжі. Правда, це вже стосувалося поодиноких випадків. Документи православних консисторій 40-х років XIX ст. відмічали подальше приєднання колишніх уніатів, хоча офіційно УЦ вже кілька років не існувало. Так, лише за січень–лютий 1840 р. в м. Тетіїві Таращанського повіту Київської губернії за рапортом священника було приєднано 32 уніати⁸⁶⁴. Втім встановити точне число приєднаних після 1839 р. дуже складно, оскільки за урядовим наказом рапорти про приєднання мали надійти тільки до відома консисторії, вносити їх у списки приєднаних заборонялося, оскільки це суперечило урядовому гаслу, що “уніаты все присоединены”⁸⁶⁵.

⁸⁶³ ЦДАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 68, арк. 6.

⁸⁶⁴ Там само, ф. 127, оп. 638, спр. 38, арк. 3.

⁸⁶⁵ Там само, ф. 127, оп. 638, спр. 162, арк. 5 зв.

Упродовж перших років після приєднання уряд у будь-якій нестандартній ситуації, пов'язаній з унією, вбачав протизаконну діяльність уніатів, спрямовану на підбурення населення. Так, проповідь в Тригирському, на той час вже православному монастирі, проголошену ієромонахом Барчинським у 1841 р. польською мовою, було визнано небезпечною. Лише пояснення ієромонаха, що читав він польською з причини напливу народу римо-католицького віросповідання, розвіяла урядові підозри⁸⁶⁶. А чутки про уніатського ченця Трембіцького, який ходив по Сквирському та Махнівському повітах Київщини, представляючи себе страждаючим за віру, призвели до багаторічного розслідування по різних інстанціях. Втім, згодом було встановлено недостовірність чуток про його антиурядову діяльність⁸⁶⁷.

У 40–50-х роках XIX ст., коли Св. Синод видавав укази про очищення церков від усіх католицьких та уніатських нашарувань, йшлося як про церковні книги, про що вже зазначалося, так і про інше церковне начиння. Проте ще й у 80–90-х роках XIX ст. до православних консисторій надходили рапорти про знахідки на церковних горищах уніатських антимінсів, чаш та іншого посуду. Ці речі надсилалися в Київ для зберігання в Києво-Софійському соборі⁸⁶⁸. Згодом церковне начиння, яке зберігалося в церковних скринях, потрапило до рук членів Археографічної комісії. Втім багато було й знищено. Так, просто неба викидалися скульптурні зображення ангелів та святих, пускали по воді цілі в'язки старовинних документів із монастирських архівів. За свідченнями краєзнавця минулого століття О. Фотинського, багато пам'яток огульно знищувалося навіть без певної мети, а просто через невігластво⁸⁶⁹.

Загалом уряд намагався стерти з пам'яті населення навіть згадки про унію. Уніатські каплиці, частина яких не була приєднана через непотрібність, по селах просто стояли пустками, викликаючи занепокоєння уряду. Адже наявність уніатських каплиць створювала серед населення враження того, що унія не припинила свого існування⁸⁷⁰. Показово, що старі уніатські каплиці, які були непотрібні православному відомству, наказано так і залишити без будь-яких ремонтів. Мотивувалося це тим, що каплиці “разрушит само время”, як і власне пам'ять про унію. Натомість, вони ще довго стояли, так само, як руїни недобудованого митрополичого собору в Радомишлі, нагадуючи про уніатський період в історії краю⁸⁷¹. Якщо так довго відбувалося знищення матеріальних пам'яток унії, то викорінення із свідомості людей уніатських звичаїв було ще складнішим та затяглося на всю другу половину XIX ст.

Ще досить довго після офіційної ліквідації унії населення Правобережних губерній відвідувало костели, поклонялося викинутим з храмів статуям святих, використовувало вцілілі при спаленні служебники у відправах, а священники виконували за уніатським звичаєм таїнства хрещення, вінчання, поховання. Проте і тут уряд прагнув все регламентувати, слушно вважаючи, що ніяка боротьба не буває такою плідною і ніяка перемога не буває такою міцною, як боротьба і перемога культурна та духовна.

⁸⁶⁶ ЦДІАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 169, арк. 2.

⁸⁶⁷ Там само, ф. 442, оп. 413, спр. 57, арк. 1, 27.

⁸⁶⁸ Там само, ф. 127, оп. 850, спр. 567, арк. 1.

⁸⁶⁹ Жилюк С. Указ. праця. – С. 103.

⁸⁷⁰ ЦДІАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 169, арк. 4–4зв.

⁸⁷¹ Тимошенко Л. В. Указ. праця. – С. 47–48.

Постанова уряду від 16 квітня 1839 р. вимагала від священно- та церковнослужителів, їхніх дружин та дітей обов'язкове носіння хрестиків для прикладу парафіянам. Проте цей приклад наслідувала дуже мала частина парафіян. Священики, за наказом духовної влади, намагалися ввести носіння хрестиків в церковний звичай, для чого просили дозволу про безкоштовне постачання їх вірним⁸⁷². Але й на 1890 р. Подільський єпископ Донат повідомляв, що лише в одній прикордонній парафії було виявлено у парафіян понад 100 релігійних знаків католицького походження з польськими написами: хрестиків, іконочок, вервиць та медальйонів. Це обумовило нове розпорядження про постачання православних церков достатньою кількістю ікон, іконочок, хрестиків для продажу парафіянам⁸⁷³.

Протягом тривалого часу влада боролася із давньою традицією відпустів, на які сходилося вже православне населення. Саме православних прочан було заборонено сповідат католицьким священникам. Взагалі відпусти відбувалися під пильним наглядом поліції, позаяк вони вважалися одним із засобів підтримки унії та католицизму. Навіть у 80-х роках XIX ст. було зроблено спостереження, що в деякі святкові дні буває більше народу, ніж у храмові свята. При розгляді виявилось, що раніше це були "відпустові дні", тобто такі, коли з різних парафій збиралися вірні для говіння і отримання в результаті індульгенцій прощення гріхів. Отже, незважаючи на ліквідацію унії, пам'ять про спільне відвідування храмів під час відпустів, що практикувалося за часів унії, залишилася в народі.

Навіть у 80-ті роки XIX ст. старше покоління, котре пам'ятало унію, часто відвідувало костели і навіть вирушало в Царство Польське разом із католиками на прощу. Показово, що й молодь знала молитви як польською, так і церковнослов'янською мовами⁸⁷⁴. Подекуди джерела фіксували сповідь новоприєднаних без належного за православними канонами говіння, що вважалось церковним порушенням. У звітах зазначалося, що у всіх західних єпархіях спостерігалось взаємне відвідування католиками і православними храмів один одного та здійснення в них релігійних практик.

Селяни та дрібна шляхта Правобережної України з однаковою повагою відносились як до Православної, так і до Католицької Церкви, що, на нашу думку, було відголоском давніх уніатських традицій спільного відвідування храмів. Красзнавці XIX ст. відмічали, що як православні відвідували костели, бо притягувалися туди музикою, яка була і в уніатських церквах, так і католики відвідували церкви, щоб послухати церковний спів своїх дітей, які навчалися йому разом із православними.

Таким чином, всі зусилля уряду до "обрусення края", що не могли знищити навіть таких дрібниць, і є свідченням глибокого коріння, яке запустила унія, і знищити це та досягнути повної русифікації краю було не так вже й легко.

Таким чином, народна релігійність населення Правобережної України кінця XVIII – першої половини XIX ст. характеризується поліконфесійністю та відкритістю на зовнішні впливи. Завдяки успішній діяльності уніатської ієрархії відбувалося поступове формування уніатської релігійної культури, модель якої, зумовлена територіальним чинником (прикордонні землі Київщини та Брацлавщини), вирізнялася специфічними

⁸⁷² ЦДІАК України, ф. 127, оп. 638, спр. 341, арк. 1.

⁸⁷³ *Следы католицизма и польщины в западном крае. // ВЕВ. – 1890. – № 19. – С. 633.*

⁸⁷⁴ *Православная церковь в Западной России. Извлечение из всеподданнейшего отчета Обер-Прокурора Святейшего Синода за 1883 г. // ПЕВ. – 1885. – № 49. – С. 987.*

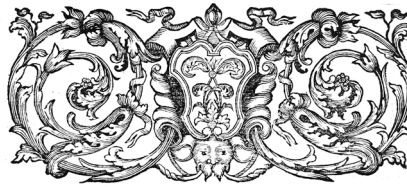
рисами. Так, важливим елементом релігійної ментальності уніатських парафіян досліджуваної доби були локальні культи святих та чудотворних ікон, які містили в собі як православні, так і католицькі елементи духовної культури. Відмітимо, що це було характерною особливістю східних теренів культурно-цивілізаційного простору Речі Посполитої.

Обрядове оформлення трьох віх життєвого шляху людини – народження, шлюбу та смерті – дає оцінку культурної та релігійної орієнтації суспільства. Релігійна самоідентифікація уніатів, католиків і православних досліджуваних теренів не залежала від того, в якій церкві вони отримували духовні треби. Можемо припустити, що визначальними факторами віровизнання виступали віра батьків, релігійне виховання та поліконфесійне середовище. Втім стверджувати домінування впливу того чи іншого фактора на релігійну самоідентифікацію наразі не видається можливим через малодослідженість проблематики. Все це збагачувало народну релігійність представників різних християнських конфесій Київської православної митрополії.

На відміну від другої половини XVIII ст., яка характеризується появою великої кількості локальних ікон, у XIX ст. ікони з'являються значно рідше, останній сплеск припадає на початок XIX ст. – період відновлення уніатської ієрархії, яка підтримувала ці прояви народної релігійності. Поява нових чудотворних ікон на досліджуваних теренах є свідченням міцності уніатської релігійної традиції. Саме культ чудотворних ікон є найкращою ілюстрацією самоідентифікації уніатського населення.

Докорінна зміна ситуації починає відбуватися на початку – в першій третині XIX ст., коли сфера духовності та культури новоприєднаних територій привернула увагу Російської влади. Російська держава, виходячи з ідеологічної програми «православие, самодержавие и народность», приступила до цілеспрямованого тиску на релігійну культуру уніатів. Це стосується проявів уніатської релігійності в широкому спектрі: контролю над культом ікон, відвідування різноконфесійних храмів, заборони виконувати треби в інших церквах, заборони зміни обряду в мішаних шлюбах, усунення уніатської обрядовості з церков. Зіткнення двох різних культурно-релігійних моделей не могло не призвести до протидії. Відтак дії влади зіштовхнулися з опором населення на всіх рівнях – від пасивного ігнорування до скарг та збройних виступів. Протидія наступу синодального православ'я охопила всі прошарки населення Правобережжя, втім найбільш яскравими фактами став опір жінок до зміни віросповідання у змішаних шлюбах, опір духовенства, селян та дрібної шляхти Київщини й Волині впровадженню в церкви чужої їм православної обрядовості. Попри ліквідацію Уніатської Церкви, її реліквії ще довгий час шанувалися місцевим населенням, що є черговим свідченням трансформації Церкви у традиційно-народну.

Таким чином, усі урядові заходи для зламу української уніатської культурно-релігійної традиції, побудованої на синтезі давньоправославної та римо-католицької культури, тривалий час виявлялися марними. Толерантність та поліконфесійність населення Правобережжя ще довго турбували урядові кола Російської імперії.



ЗАМІСТЬ ВИСНОВКІВ

Підбиваючи підсумки, зазначимо, що оскільки проміжні висновки представлені після кожного розділу, варто зупинитися на загальній оцінці Уніатської Церкви, її місцю та ролі в історії Правобережжя.

Уніатська Церква на Правобережній Україні, попри те, що її соціально-економічне та правове становище значно послабшало внаслідок ліквідаційної політики царської влади, на початок XIX ст. була дієздатною організацією. Перш за все, це пояснюється відновленням адміністративних структур Церкви, насамперед Луцької єпархії та єпархіальної системи управління, деканатської і парафіяльної сітки, що є органічною складовою організації Церкви. Власне відновлення цих адміністративно-церковних інституцій забезпечувало нормальне функціонування Церкви. Незважаючи на несприятливі умови існування в Російській імперії, УЦ змогла не тільки частково зберегти свої позиції, а й була інституцією, яка чисельно зростала, виконуючи всі свої функції та пастирські обов'язки. Зупинимося на основних здобутках Церкви.

Так, у XVIII ст. у центр уваги церковної ієрархії потрапляє освіта парафіяльного духовенства УЦ й вже на початок XIX ст. освітній рівень білого духовенства суттєво покращився. Освітні шляхи більшості представників парафіяльного духовенства кінця XVIII – початку XIX ст. проходили через середню ланку шкільництва, представлену як монастирськими, так і державними повітовими школами. Відбувалося поступове зменшення кількості кліриків з домашньою освітою, що було результатом реформ УЦ та загального впливу ідей Просвітництва. Це суперечить усталеному погляду на уніатське духовенство як неосвічене, що репрезентувало «хлопську віру». Утім, випадки отримання парафіяльним духовенством вищої освіти були ще більш рідкісним явищем. Наприкінці XVIII ст. зросла й кількість духовних семінарій, заснування яких було надзвичайно актуальним питанням, що обговорювалося на Чотирирічному сеймі.

Водночас наголосимо, що освітня політика Церкви мала персоніфікований характер й залежала від волі того чи іншого представника церковної еліти. Відтак, не маючи сталої державної підтримки, ці семінарії були недовговічними. А на першу третину XIX ст. русифікація цих освітніх закладів звела нанівець всі попередні здобутки.

Із зростанням рівня освіти парафіяльного духовенства поглиблювався й інший важливий напрям діяльності Церкви – пастирська праця. Фрагментарність джерел не дає можливості зробити точні підрахунки, натомість аналіз візитаційних описів свідчить на користь певного розвитку парафіяльного шкільництва та шпитальництва, що входило до кола інтересів унійної ієрархії початку XIX ст. Більш результативною була місіонерська діяльність духовенства. Навчання мирян катехізації, турбота про діяльність церковних братств, виконання релігійних практик були основним обов'язком пароха. Виголошення проповідей парафіяльним духовенством, безперечно, мало значний вплив на конфесіоналізацію вірних. Загалом душпастирська праця стала об'єктом посиленої уваги ієрархії, позаяк у другій половині XVIII ст. основним напрямом діяльності УЦ була конфесіоналізація вірних. Приділялася значна увага виданню катехізмів для парафіяльного духовенства та мирян, котрі на кінець XVIII ст. були майже в кожній уніатській парафії.

Місійна діяльність духовенства перебувала в прямій залежності від інтелектуальної та видавничої діяльності, що була зосереджена у руках ЧСВВ. Аналіз монастирських бібліотечних каталогів дає нам можливість стверджувати, що василіанські книгозбірні були укомплектовані навчальною літературою, богословськими та філософськими працями з різних європейських видавництв та були характерними для інтелектуального арсеналу монастирської освіти Європи того часу. Роль бібліотек особливо зросла у добу Просвітництва, позаяк книга і бібліотека була основою розумової праці, яка так возвеличувалася в цю епоху. Адже через василіанські школи та бібліотеки проходили шляхи багатьох представників білого духовенства. Ще більших успіхів досягла видавнича справа УЦ, яка вдало конкурувала з російськими православними друкарнями та сприяла зміцненню релігійних обрядів Церкви. Так, уже в другій половині XVIII ст. почаївські видання переважали в укомплектуванні монастирських бібліотек. Почаївська друкарня приділяла велику увагу виданням душпастирської літератури, зокрема було видано “Катехізиси”, “Бесіди парафіяльні”, які поглиблювали духовно-релігійне життя уніатів. Богослужбні книги друкарні використовувалися на теренах Правобережжя до кінця XIX ст., всупереч всім наказам російських властей.

Досить складним і малодослідженим на сьогодні залишається питання релігійної свідомості, особливо це стосується населення культурного пограниччя, релігійне самоусвідомлення якого можна розглядати як багаторівневу структуру, позаяк вона залежала від різних факторів. Релігійна свідомість уніатського населення Правобережжя поєднувала в собі впливи західного та східного християнства. Відбувалася взаємна адаптація та міжкультурний обмін. Міцна православна традиція Київської митрополії трансформувалася під західними впливами, формуючи унікальну самотутню культуру населення досліджуваних теренів. Найкраще це видно на прикладі поклоніння локальним чудотворним іконам, що було характерним явищем для всього культурного простору Речі Посполитої XVIII ст. Саме тому поряд із традиційним для даних теренів культу ікон св. Миколая з'являється й поклоніння іконам римо-католицького святого Антонія

Падуанського. Окрім того, поява в уніатських парафіях Волині та Київщини нових чудотворних ікон наприкінці XVIII – на початку XIX ст., в часи загрози існуванню УЦ, що збирали навколо себе велику кількість прочан, свідчить на користь релігійного самоусвідомлення уніатів. Важлива роль у цьому належала й політиці конфесіоналізації уніатської ієрархії. Проте політичний фактор виявився сильнішим, і поступовий занепад культури чудотворних ікон у XIX ст. та інших проявів культурно-релігійного життя населення, внаслідок зіткнення двох різних цивілізаційних моделей, призвів до значного збіднення релігійної культури населення. Втім цей процес затягнувся на ціле XIX ст., ще раз засвідчуючи силу народної релігійної традиції.

Поліконфесійність Правобережжя зумовила й особливості релігійної свідомості мирян, для яких було характерним виявлення побожності по відношенню до храмів різних християнських конфесій. Це стосувалося як відвідування церков, так і виконання, в разі потреби, релігійних практик у того чи іншого християнського пароха. Яскравим прикладом релігійної толерантності людності Правобережної України є міжконфесійні шлюби, де в одній родині мирно співіснували представники різних християнських обрядів. Родинні конверсії, до яких більшу схильність виявляли жінки, були звичним явищем на Правобережній Україні першої третини XIX ст. Проте зі зміною цивілізаційної моделі це питання набуло державної ваги й займало значний відсоток у судових справах по релігійному відступництву. З метою уніфікації всіх сфер життя населення новоприєднаних земель проти відступників була спрямована дія як духовних, так і світських органів державної влади.

Насамкінець зауважимо, що розвиток УЦ весь час був ускладнений церковно-релігійною політикою Російської імперії. У XIX ст. все більше відбувається своєрідне ототожнювання Російської держави і Церкви, причому остання перетворюється на інструмент виправдання зовнішньої та внутрішньої політики першої. Власне існування УЦ, яка підпорядковувалася Римському престолу, а не Св. Синоду – Церкви, яка потенційно могла стати вогнищем соціальної, політичної та конфесійної нестабільності на Правобережжі, – суперечило політиці російського уряду. Крім того, на відміну від інших національних груп, українські уніати не дуже відрізнялися від домінуючої російської етнічної і релігійної групи, а тому входили до сфери впливу російського міфу про етнічну, політичну та релігійну ідентичність східних слов'ян. Попри весь опір, який чинила УЦ супротив урядовій політиці її ліквідації упродовж всього сорокарічного самодержавно-адміністративного тиску, вона була знищена, що було наслідком зіткнення двох цивілізаційних моделей культурно-релігійного розвитку. А відтак це призвело до значного збіднення культурно-релігійного життя досліджуваних теренів.



Список використаних джерел та літератури

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

Архівні джерела

Центральний державний історичний архів України, м. Київ

Фонд 972 (Білоруська греко-уніатська духовна консисторія), оп. 1, спр. 5, 10, 11, 19, 23, 24, 27, 29, 31, 32, 34, 41, 47, 49, 51, 53, 56, 60, 61, 62, 70, 80, 84, 85, 86, 91, 93, 94, 98, 101, 105, 108, 115, 118, 124, 125, 136, 154, 157, 159, 160, 162, 163, 164, 184, 191, 192, 195, 197, 201, 203, 206, 208, 228, 229, 230, 242; Оп. 2, спр. 2, 4, 6, 8, 11, 12, 15, 19, 20.

Фонд 442 (Канцелярія Київського, Подільського і Волинського генерал-губернатора), оп. 1, спр. 1197, 1805, 1494, 1984, 1985, 2432, 2433, 2435, 2436, 3036; оп. 71, спр. 385, 270, ч.1; оп. 413, спр. 1а, 1б, 3, 5, 5 а, (ч.2) 5 б (ч.3), 6, 9, 10, 12, 13, 18, 19, 20, 22, 23, 26, 29, 30, 32, 36, 37, 38, 43, 47, 49, 50, 53, 56, 57, 63, 65, 68, 72, 73, 78, 87, 95, 96, 99, 118, 128, 130, 133, 143, 159, 162, 169, 177, 194; оп. 141, спр. 468; оп. 788 а, спр. 22, 50; оп. 789 а, спр. 21, 84, 102, 379; 790 а, спр. 133.

Фонд 127 (Київська духовна консисторія), оп. 43, спр. 24; оп. 44, спр. 27; оп. 47, спр. 44; оп. 49, спр. 50; оп. 85, спр. 12; оп. 97, спр. 36; оп. 390, спр. 1; оп. 390, спр. 3; оп. 391, спр. 32; оп. 392, спр. 9; оп. 393, спр. 3; оп. 397, спр. 56; оп. 417, спр. 7; оп. 418, спр. 5; оп. 418, спр. 11; оп. 461, спр. 11; оп. 462, спр. 2, 4, 10, 57; оп. 463, спр. 29; оп. 589, спр. 6, 14, 18; оп. 590, спр. 13, 44; оп. 592, спр. 34; оп. 635, спр. 32, 99, 120, 251, 284; оп. 636, спр. 333, 339; оп. 638, спр. 38, 229, 257, 288, 341, 356, 378; оп. 824, спр. 176; оп. 850, спр. 567; оп. 1037, спр. 6; оп. 1042, спр. 5; 1068, спр. 6, 10, 29, 30, 47.

Фонд 707 (Канцелярія Попечителя Київської навчальної округи), оп. 8, спр. 76; оп. 260, спр. 5, 13; оп. 261, спр. 10; оп. 270, спр. 13.

Фонд 223 – Колекція документів з історії України XVI – XVIII ст. (Документи серії “Б”), оп. 1, т. 2, спр. 741, 750, 751, 752.

Список використаних джерел та літератури

- Фонд 2227 (Колекція документів Волинського музею), оп. 1, спр. 301, 302, 316, 335.
Фонд 1040 (Радомишльський деканат), оп. 1, спр. 16, 17, 18, 19, 20.
Фонд 470 (Київська секретна комісія про таємні товариства), оп. 1, спр. 238, 240.
Фонд 533 (Канцелярія Київського Військового губернатора), оп. 1 а, спр. 26, 27.
Фонд 193 (Київське намісницьке правління), оп. 1, т. 4, спр. 2049.
Фонд 301 (Жандармська установа в Подільській губернії), оп. 1, спр. 3220.
Фонд 711 (Київська Духовна Академія), оп. 2, спр. 2514.
Фонд 1342 (Подільський і Волинський тимчасовий військовий губернатор), оп. 1, спр. 68.

Центральний державний історичний архів України у Львові

- Фонд 199 (Колекція документів дубенських монастирів), оп.1, спр.11, 12, 15
Фонд 684 (Протоігуменат монастирів ЧСВВ, м. Львів.) оп. 1, спр. 3262, 3268, 3271.
Фонд 408 (Греко-католицький митрополичий ординаріат, м. Львів) оп.1, спр. 1055

Державний архів Волинської області

- Фонд 382 (Луцька уніатська генеральна духовна консисторія), оп.1, спр. 13, 58, 62, 66, 74, 76; оп. 2, спр. 6, 7, 18, 27, 28, 31, 33, 35, 47, 51, 52, 53, 59, 63, 84, 94, 113, 125, 129, 136, 144, 173, 195, 226, 251, 295, 319, 371, 380, 396; оп. 3, спр. 3.
Фонд 359 (Володимирський повітовий земський суд), оп. 1, спр. 23, 29, 132, 160, 199.
Фонд 363 (Ковельський повітовий земський суд), оп.1, спр. 101, 769.

Державний архів Житомирської області

- Фонд 1 (Волинська духовна консисторія), оп. 1, 1795 р., спр. 8, 15, 16, 25, 62, 74, 75, 83, 95, 102, 105, 118, 139, 145; 1796 р., спр. 105 142, 145, 146, 157, 172, 181, 216, 231, 265, 273, 282, 337, 348, 361, 399, 466, 554, 571, 573, 575, 584; 1797 р., спр. 131, 206, 315, 317, 346, 359, 360, 447, 508, 512, 554, 575; 1798 р., спр. 107, 182, 185, 194, 224, 226, 436, 483, 507, 519; оп., спр. 296; оп.8, спр. 1444, 1666
Фонд 90 (Візитатор римсько-католицьких монастирів Луцько-Житомирської єпархії) оп. 2, спр. 9.
Фонд 178 (Луцько-Житомирська римсько-католицька духовна консисторія), оп. 53, спр. 36, 61.
Фонд 420 (Литовська греко-уніатська духовна консисторія), оп. 1, спр. 28, 44, 48.

Державний архів Тернопільської області

- Фонд 258 (Духовний собор Почаївської Успенської Лаври), оп.1, спр. 210; оп. 3, спр. 1163, спр. 1178, 1194, 1200, 1261.

Державний архів Хмельницької області

- Фонд 315 (Подільська духовна консисторія. 1795–1920 рр.), оп. 1, спр. 238.

Российский государственный исторический архив в Санкт-Петербурге

(Російський державний історичний архів в Санкт-Петербурзі)

- Фонд 796 (Канцелярія Священного Синода Російської імперії), оп. 79, д. 813; оп. 80, д. 898; оп. 81, д. 677; оп.83, д. 929; оп.85, д. 507; оп. 93, д. 496; оп. 97, д. 559; оп. 100, д.

Список використаних джерел та літератури

667; оп. 100, д. 678; оп. 111, д. 95; оп. 144, д. 1077; оп. 205, д. 179, 182, 291, 294.
Фонд 797 (Канцелярия обер-прокурора Священного Синода), оп. 1, д. 2621, 4000, 4223; оп. 2, д. 8786, 8795, 5445; оп. 4, д. 14074; оп. 6, д. 22700, 22731, оп. 6, д. 22985, 23100, 23102, 23303, 22383; оп. 7, д. 23176, 23481; оп. 9, д. 25736; оп. 87, д. 16.
Фонд 821 (Департамент Духовных дел иностарных исповеданий), оп. 11, д. 1, 2, 3, 4, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15; оп. 150, д. 787; оп. 144, д. 16.
Фонд 823 (Канцелярия митрополитов греко-униатських церковей), оп. 3, д. 1197, 1264, 1406, 1408, 1415, 1498, 1545.
Фонд 824 (Белорусско-Литовская духовная коллегия Сената), оп. 1, д. 9, 13, 23, 32, 33.
Фонд 1374 (Канцелярия генерального прокурора Сената), оп. 1, д. 36, 200, 529; оп. 2, д. 1234, 1512, 1554, 1610; оп. 7, д. 123.
Фонд 1661 (К.С. Сербинович), оп. 1, д. 415, 416, 417, 418, 423, 424, 428, 540.
Фонд 384 (Второй департамент министерства государственного имущества), оп. 3, д. 156; оп. 15, д. 172.
Фонд 560 (Общая канцелярия министра финансов), оп. 22, д. 84.
Фонд 733 (Департамент народного просвещения), оп. 62, д. 227.

*Научно-исторический архив Санкт-Петербургского Института Истории
Российской Академии наук*

(Науково-історичний архів Санкт-Петербурзького інституту історії РАН)
Фонд 52 (Коллекция епископа Павла Доброхотова), оп. 1, д. 81, 202; оп. 2, картон 6, д. 5.

*Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie
(Головний архів давніх актів у Варшаві)*

Archiwum Zamojskich, sygn. 2871, 3153, 3154.

*Archiwum państwowe w Krakowie
(Краківський державний архів)*

Архів Сангушків (Archiwum X.X. Sanguszków), H 5: Rps. 796, 1090, D 6: Rps LIV.
Архів Млиновських-Ходкевичів (Archiwum Młynowskie Chodkiewiczów) (630), № 273, 525.

*Archiwum państwowe w Lublinie
(Люблінський державний архів)*

Фонд 95 (Zespół 95) (Chełmski konsystorz Greckokatolicki), sygn. 125, 447, 690, 1223, 1225, 1226
Фонд 79 (Zespół 79) (Archiwum Lubomirskich w Dubnie), sygn. 6.

Институт рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського

Фонд I (Літературні матеріали), № 248, 1104, 2479, 2480, 2481, 4147, 4435, 4440, 4547, 4554, 4706, 4707, 4709, 4715, 4717, 5442.
Фонд II (Історичні матеріали), № 3344, 3347, 3351.
Фонд XVIII (Львівська греко-католицька митрополіча консисторія (Архів митрополита Андрея Шептицького), № 310, 315, 318, 321, 322, 323.
Фонд 231 (Почаївська Лавра, XV–XX ст.), № 152.

Список використаних джерел та літератури

Фонд 301 (Церковно-Археологічний музей Київської Духовної Академії. Колекція рукописів), № 69, 671 Л.

Фонд 303 (Мелецький монастир. Зібрання рукописів XV– поч. XVII), № 107

Фонд 312 (Києво-Софійський собор. Зібрання рукописних книг: XV – XIX ст.), № 420/732 С.

Львівська національна наукова бібліотека України ім. В. Стефаника НАН.

Відділ рукописів

Фонд 3 (Бібліотека та Центральний архів монастирів оо.василіан у Львові), спр. МВ-1384.

Российская национальная библиотека в Санкт-Петербурге, Отдел рукописей

(Російська національна бібліотека в Санкт-Петербурзі, Відділ рукописів)

Фонд 574 (Собрание Санкт-Петербургской Духовной Академии), №. 623

Фонд 608 (Помеловский), оп. 2, № 113, 136.

Фонд 1000 (Домбровский), оп. 3, № 317.

Biblioteka księżat Czartoryskich w Krakowie

(Бібліотека Чарторийських у Кракові)

№№ I. 3704, IV. 1839, 1899, IV. 1943, II. 1899, IV. 2023, IV. 3450, IV. 1697, IV. 5545, V. 5476.

Biblioteka Polskiej Akademii Umijętności i polskiej Akademii Nauk w Krakowie,

Odział rękopisów

(Бібліотека Польської Академії Знань і Польської Академії Наук у Кракові.

Відділ рукописів.)

№ 1242, 6357, 6607.

Biblioteka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Odział rękopisów

(Бібліотека Люблінського Католицького університету, Відділ рукописів)

Колекція рукописів о. Б. Усаца (Zbiór rękopisów ks. B.Ussasa), Rps.757, 760, 909, 960.

Biblioteka Narodowa w Warszawie. Dział starych druków i rękopisów

(Національна бібліотека у Варшаві. Відділ стародруків та рукописів)

Бібліотека ординації Замойських (Biblioteka ordynacji Zamojskich), № 85399, Rps. BOZ 1751/11, III. 3260, t.3., III. 3262, t. V, 3267, II 6940, IV 6941.

Опубліковані джерела

Архіў уніяцкіх мітрапалітаў. Дакументы да гісторыі царквы ў Беларусі XV–XIX ст. у фондзе “Канцелярыя мітрапаліта грэка-уніяцкіх цэркваў у Расіі” : даведнік / склад. С. І. Паўловіч, Т. М. Мальцава. – Мінск : Полацк, 1999. – 386 с.

Берестейська унія 1596–1996 : док. ЦДІАУ, м. Львів / Центр. держ. іст. архів України у Львові ; авт. тексту О. Гайова. – Л. : [б. в.], 1997. – 15 с.

- Документи свідчать / [упоряд. А. І. Гайдош]. – 2-ге вид., доп. – Ужгород : Карпати, 1985. – 160 с., іл.
- Колекція та архів єпископа Павла Доброхотова / НАН України. Ін-т укр. археографії / упоряд. В. І. Ульяновський. – К., 1992. – 219 с.
- Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов. – СПб. : [Свят. Правит. Синод], 1897 –
- Т. 1 : 1470–1700. – 1897 – VIII, 502 с.
- Т. 2 : 1701–1839. – 1907. – VIII, 1632 с.
- Пам'ятки. Архів Української Церкви. Т. 3, вип. І. Документи до історії унії на Волині і Київщині кінця XVII–першої половини XVIII ст. / упоряд. М. Довбищенко. – К., 2001. – 461 с.
- Полное собрание законов Российской империи. Собрание 1-е : с 1649 по 12 дек. 1825 г. : в 45 т. Т. 25. – СПб., 1830. – 933 с.
- Полное собрание законов Российской империи. Собрание 1-е : с 1649 по 12 дек. 1825 г. : в 45 т. Т. 28. – СПб., 1830. – 1120 с.
- Правда про унію. Документи і матеріали / [редкол.: В. Ю. Маланчук [та ін.] ; передм. Ю. Сливки] ; упоряд.: В. О. Бунченко, Н. Ф. Врад, Я. Д. Ісаєвич [та ін.]. – Вид. 2-ге, доп. – Л. : Каменяр, 1968. – 423 с.
- Скочиляс І. Генеральні візитації Київської унійної митрополії XVII–XVIII ст. Львівсько-Галицько-Кам'янецька єпархія. Т. 2. Протоколи генеральних візитацій / І. Скочиляс. – Л. : Вид-во Укр. Католиц. Ун-ту, 2004. – ссviii + 512 с.
- Чернухін Є. Колекція рукописів та архів митрополита Андрея Шептицького : каталог фонду XVIII ст. Ін-ту рукопису Нац. б-ки України ім. В. І. Вернадського / Чернухін Є. ; НАН України, Нац. б-ка України ім. В. І. Вернадського, Ін-т історії України. – К. : Ін-т історії України НАН України, 2011. – 242 с.: іл.
- Унія в документах : збірник / сост. В. А. Теплова, З. И. Зуева. – Минск : Лучи Софии, 1997. – 520 с.
- Radwan M. Archiwa Diecezji Łucko-Zytomierskiej / M. Radwan. – Lublin : Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, 2003. – 185 s.
- Radwan M. Kościół greckokatolicki w zaborze rosyjskim około 1803 roku / M. Radwan. – Lublin : Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, 2003. – 185 s.
- Radwan M. Wizytyacje generalne parafii unickich w województwie Kijowskim i Braclawskim po 1782 roku / M. Radwan. – Lublin : TN KUL, 2004. – 912 s.

Мемуари

- [Лужинский В.] Записки Василия Лужинского, архиепископа Полоцкого / Архиепископ Василий (Лужинский). – Казань : Духов. Акад., 1885. – 312 с.
- [Семашко И. И.] Записки Иосифа митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещанию автора. В 3 т. Т. 2 / Митрополит Иосиф (Семашко). – СПб. : Тип. Имп. Акад. наук, 1883. – 786 с.
- Записка Превосвященного Анатолия, архиепископа Могилевского о сельском православном духовенстве Западного края // КС. – 1887. – № 2. – С. 315–335.
- Зубко А. Воспоминание о греко-униатской церкви в Западном крае / А. Зубко // Холмский греко-униатский месяцеслов. – Варшава, 1866. – С. 1–92.

Література

Монографічні дослідження, навчальні посібники

Антонович В. Очерк состояния православной церкви въ Юго-Западной России по актам (1650–1798) / В. Антонович. – К. : У-ская тип., 1871. – 99 с.

Антонович В. Що принесла Україні унія. Стан української православної церкви від половини XVII – до кінця XVIII ст. / В. Антонович. – Вінніпег : Екклесія, 1991. – 132 с.

Белорусия и Литва. Исторические судьбы Северо-Западного края. – СПб. : Изд. П. Н. Батюшковым, 1890. – 373 с.

Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII ст. : матеріали Четвертих “Берестейських читань”, Львів, Луцьк, Київ, 2-6 жовт. 1995 р. / ред.: Б. Гудзяк, співред. О. Турій ; Ін-т Історії Церкви Львів. Богослов. Акад.–Л. : [б. в.], 1997. – X+156 с. – (400-ліття Берестейської унії).

Берестейська унія і українська культура XVII ст. : матеріали Третіх “Берестейських читань”, Львів, Київ, Харків, 20-23 черв. 1995 р. / ред.: Б. Гудзяк, О. Турій ; Львів. Богослов. Акад., Ін-т історії церкви. – Л. : [б. в.], 1996. –X+185 с.

Бобровский П. О. Русская греко-униатская церковь в царствование императора Александра I. Историческое исследование по архивным документам. С приложением алфавитных указателей имен и предметов / П. О. Бобровский. – СПб. : Тип. В. С. Балашева, 1890. – 394 с.

Бобровский П. О. Подготовка реформ в русской греко-униатской церкви (1803–1827 гг. Ответ профессору М. Кояловичу) / П. О. Бобровский. – СПб. : Тип. Ф. Елеонского и Ко, 1889.) / П. О. Бобровский. – 44 с.

Бовуа Д. Російська влада і польська шляхта в Україні. 1793–1830 рр. / Д. Бовуа ; пер. З. Борисюк. – Л. : Кальварія, 2007. – 296 с. – Переклад вид.: Pouvoir russe et nobless polonaise en Ukraine 1793–1830 / D. Beauvois. – Paris, 2003.

Бовуа Д. Шляхтич, кріпак і ревізор. Польська шляхта між царизмом та українськими масами (1831–1863) / Д. Бовуа ; з фр. пер. З. Борисюк. – К. : Інтел, 1996. – 415 с. – Пер. изд. : Le Noble, le serf, et le révizor / Daniel Beauvois. – Lille, 1985.

Булгаков С. (протоиерей) Икона и иконопочитание : догмат. очерк / С. Булгаков, протоиерей ; [предисл. Н. Струве]. – М. : Крутицкое патриаршее подворье : Рус. Путь, 1996. – 160 с. – (Богословская библиотека ; кн. 4).

Ваврик М., ЧСВВ. Нарис розвитку і стану Василянського чина XVII–XX ст. : топограф.-стат. розвідка / М. Ваврик. – Рим, 1979. – XXIV + 218 с.

Великий А. Г. З літопису Християнської України. Кн. 6. XVIII ст. / А. Г. Великий. – Рим ; Л. : Вид-во отців Василян “Місіонер”, 2000. – 287 с.

Великий А. Г. З літопису Християнської України : церковно-іст. радіолекції з Ватикану. Кн. 7. XVIII–XIX / А. Г. Великий. – Рим : Вид-во ОО. Василян, 1975.– 279 с.

Вольнь: Исторические судьбы Юго-Западного края. – СПб. : Изд. П. Н. Батюшковым, 1888. – 287 с.

Власовський І. Нарис історії української православної церкви. В 4 т., 5 кн. Т. 3. (XVIII–XX ст.) / І Власовський. – К. : Либідь, 1998. – 359 с.

Горін С. Монастирі Західної Волині (друга половина XV – перша половина XVII століть) / С. Горін. – Л. : Вид-во Отців Василян “Місіонер”, 2007. – 336 с.

- Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні / М. Грушевський. – К. : Освіта, 1992. – 192 с. – Репринт. відтворення вид. : Львів, 1925.
- Гудзяк Б. Криза і реформа. Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської Унії / Б. Гудзяк ; пер. з англ. М. Габлевич ; ред. пер. ТуО. Турій ; Ін-т Історії Церкви Львів. Богослов. Акад. – Л. : [б. в.], 2000. – 426 с.
- Гуревич А. Ф. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства / А. Ф. Гуревич. – М. : Искусство, 1990. – 395 с.
- Гуревич А.Ф. Проблемы средневековой народной культуры / А. Ф. Гуревич. – М. : Искусство, 1981. – 359 с.
- Девяцотлетие православия на Волыни 992–1892. Ч. 2. Статистические сведения о приходах Волынской епархии. – Житомир : [б. и.], 1892. – 593 с.
- Держава, суспільство і Церква в Україні у XVII ст. : матеріали других “Берестейських читань”, Львів, Дніпропетровськ, Київ, 1-6 лют. 1995 р. / ред. Б. Гудзяк, співред. О. Турій ; Львів. Богослов. Акад., Ін-т історії Церкви. – Л. : [б. в.], 1996. – Х+197 с. – (400-ліття Берестейської унії).
- Дмитриев А. Церковь и идея самодержавия в России / А. Дмитриев. – М. : [б. и.], 1930. – 232 с.
- Дмитриев М. В. Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и Белоруссии в конце XVI – начале XVII в. Ч. 1 Брестская уния 1596 г. Исторические причины / М. В. Дмитриев, С. Г. Яковенко, Б. Н. Флоря ; отв. ред.. Б. Н. Флоря ; РАН, Ин-т славяноведения. – М. : Индрик, 1996. – 199 с. – (Библиотека Института славяноведения и балканистики. Отдел истории Средних веков ; 12).
- Довбищенко М. Волинська шляхта у релігійних рухах кінця 16 – першої половини 17 ст. / М. Довбищенко. – К. : ПП Сергійчик М. І., 2008. – 882 с.
- Жилюк С. І Російська православна церква на Волині (1793–1917) / С. І Жилюк. – Житомир : Журфонд : Клич, 1996. – 173 с.
- Земський Ю. С. Подільські дослідники кінця XIX – поч. XX ст. про стосунки української греко-католицької (уніатської) та православної церков / Ю. С. Земський. – Хмельницький : [б. в.], 1997. – 23 с.
- Зінченко А. Л. Церковне землеволодіння в політиці царизму на Правобережній Україні наприкінці XVIII – першій половині XIX ст. / А. Л. Зінченко. – К. : Либідь, 1997. – 423 с.
- Знаменский И. Положение духовенства в царствование Екатерины II и Павла I / И. Знаменский. – М. : Тип. М. Н. Лаврова и К°, 1880. – 184 с.
- Знаменский П. Чтения из истории русской церкви за время царствования императора Александра I. – Казань : Тип. Имп. Ун-та, 1885. – 248 с.
- Ісаєвич Я. Українське книговидання: витоки розвитку, проблеми / Я. Ісаєвич ; Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України. – Л. : Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2002. – 520 с.
- Історія православної церкви в Україні : зб. наук. пр. / відп. ред. П. Яроцький [та ін.] ; НАН України, Ін-т філософії, від-ня релігієзнавства – К. : Четверта хвиля, 1997. – 292 с.
- Історія релігії в Україні. У 10 т. Т. 3. Православ'я в Україні / редкол.: Колодний А. [та ін.] ; НАН України, Ін-т філософії ім. Г. Сковороди, від-ня релігієзнавства. – К. : Укр. центр духов. культури, 1999. – 560 с.
- Історія релігій в Україні. У 10 т. Т. 4. Католицизм / редкол.: Колодний А. [та ін.] ; НАН України, Ін-т філософії ім. Г. Сковороди, від-ня релігієзнавства ; за ред. П. Яроцького.

- К. : Укр. центр духов. культури, 2001. – 598 с.
- Історичний контекст, укладання Берестейської унії і перше поунійне покоління : матеріали Перших “Берестейських читань”, Львів, Івано-Франківськ, Київ, 1–6 жовт. 1994 р. / ред.: Б. Гудзяк, О. Турій ; Ін-т Історії Церкви Львів. Богослов. Акад. – Л. : [б. в.], 1995.–Х + 188 с.
- Иконников В. С. Опыт русской историографии. Т. 1, кн. 1. / В. С. Иконников. – К. : Тип. ун-та св. Владимира, 1891. – VIII, 882, ССХХІІ, VIII с.
- Калакура Я. С. Українська історіографія : курс лекцій / Я. С. Калакура. – К. : Генеза, 2004. – 496 с. – (До 170-річчя Київського національного університету імені Тараса Шевченка).
- Каталог інкунабул / уклад Б. Зданевич / АН УРСР, ЦНБ. – К. : Наук. думка, 1974. – 250 с.
- Каталог палеотипов из фондов Центральной научной библиотеки им. В. И. Вернадского НАН Украины / НАН України, Центр. наук. б-ка ім. В. І. Вернадського, Ін-т укр. археографії ; сост. М. А. Шамрай [и др.] ; отв. ред. В. М. Ничик. – К. : Наук. думка, 1995. – 550 с.
- Карашевич П. И. Очерк истории православной церкви на Волыни / соч. П. И. Карашевича. – СПб. : Тип. Королева и К°, 1885. – 157 с.
- Кизеветтер А. А. Исторические силуэты / А. А. Кизеветтер ; сост., общ. ред. и вступ. ст. О. В. Будницкого. – Ростов н/Д. : Феникс, 1997. – 480 с.
- Киприанович Г. Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковью в 1839 / соч. Г. Я. Киприановича. – Вильно : Тип. И. Блюмовича, 1893. – XVIII, 448 с., 3 л. портр.
- Киприанович Г. Я. Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве с древнейшего до настоящего времени / Г. Я. Киприанович. – Вильно : Тип. И. Блюмовича, 1895. – XVI, 236 с.
- Корзо М. Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований : [науч. исслед.] / М. А. Корзо ; РАН, Ин-т философии. – М. : Канон+, 2007. – 672 с.
- Когут З. Коріння ідентичності : студії з ранньомодерної та модерної історії України / З. Когут ; пер. з англ.: С. Грачова, О. Бобровський ; ред. пер. КуТ. Курило ; післямова В. Кравченко. – К. : Критика, 2004. – 351 с. – (Серія “Критичні студії” / Інститут Критики).
- Коструба Т. Як Москва нищила українську церкву / Т. Коструба. – 2-ге вид. – Торонто : Добра книжка, 1961. – 96 с. – (Вибрані твори / Теофіл Коструба ; т. 4).
- Коялович М. О. История воссоединения западно-русских униатов старых времен / соч. М. О. Кояловича. – СПб. : Тип. Второго отд-ния Собственной е. и. в. канцелярии, 1873. – XII, 400 с.
- Коялович М. О. История воссоединения западно-русских униатов старых времен (до 1800 г.) / М. О. Коялович. – Минск : Лучи Софии, 1999. – 400 с.
- Коялович М. О. Чтения по истории Западной России / М. Кояловича. – Новое изд., перераб. и доп. с изд. 1864 г. – СПб. : Тип. А. С. Суворина, 1884. – XIII, 349 с.
- Крижанівський О. П. Історія церкви та релігійної думки в Україні : навч. посіб. для студ. вищих навч. закл. У 3 кн. Кн. 3. Кінець XVI – середина XIX ст. / О. П. Крижанівський, В. П. Плохій. – К. : Либідь, 1994. – 336 с.

- Крижанівський О. П. Церква у соціально-економічному розвитку Правобережної України XVIII – першої половини XIX ст. / О. П. Крижанівський. – К. : Вища шк., 1991. – 125 с.
- Кривошея І. І. Уманщина в етнополітичній історії України (кінець XVIII – перша третина XIX ст.) / І. І. Кривошея [та ін] ; НАН України, Ін-т політ. і етнонац. дослідж. – К. : [б. в.], 1998. – 84 с.
- Кудрик В. Маловідоме з історії української католицької церкви. Т. 1 / В. Кудрик. – Вінніпег : Еклезія, 1952. – 254 с.
- Лаппо-Данилевский А. С. Методология истории. Пособие к лекциям читанным студентам С.-Петербургского университета в 1910-11 году. Вып. 2 / А. С. Лаппо-Данилевский. – СПб. : Изд-во Студенч. изд. ком. при Ист.-филол. фак. С.-Петерб. ун-та, 1913. – 450 с.
- Левин И. Двоеверие и народная религия в истории России / И. Левин ; пер. с англ. А. Л. Топоркова, З. Н. Исидоровой. – М. : Индрик, 2004. – 216 с.
- Легун Ю. В. Генеалогія селян Подільської губернії: джерела / Ю. В. Легун. – Вінниця : О. Власюк, 2005. – 516 с.
- Липинський В. Релігія і церква в історії України / В. Липинський. – Л. : Дружина, 1933. – 133 с.
- Логонов Н. Униатские дела в воспоминаниях А. О. Кони и в действительности / Н. Логонов. – Седлец, 1913. – 97 с.
- Марозава С. Уніяцка царква в етноконфесійному развітті Беларусі / С. Марозава. – Гродно, 2000. – 352 с.
- Мордвінцев В. М. Російське самодержавство і українська православна церква в кінці XVII–XVIII ст. : навч. посіб. для студ. іст. ф-ту / В. М. Мордвінцев ; Київ. ун-т ім. Т. Шевченка. – К. : Київ. ун-т, 1997. – 96 с.
- Мифы народов мира : энциклопедия. В 2 т. Т. 2. / редкол.: А. М. Прохоров [и др.]. – М. : Совет. энцикл., 1982. – 718 с.
- Мурович В. Греко-католицька церква в житті українського народу: з реліг. і іст.-нац. становища / В. Мурович. – 2. вид. – Мінхен : Укр. катол. вид-во, 1962. – 60 с. : іл.
- Нагаєвський І. Католицька церква в минулому і сучасному України / І. Нагаєвський. – Філадельфія : Америка, 1950. – 88 с.
- Назарко І. Київські і Галицькі митрополити : біогр. нариси (1590–1960) / Іриней І. Назарко. – Рим, 1962. – 269 с. : іл. – (Записки ЧСВВ, секція І). – (Праці, секція І ; т. 13).
- Недавня О. В. Греко-католицизм в контексті духовного самовизначення українців між християнським Сходом і Заходом / О. В. Недавня. – К. : Гнозис, 2000. – 216 с.
- Оглоблин О. Українська церковна історіографія / О. Оглоблин // Оглоблин О. Студії з історії України : статті і джерельні матеріали / О. Оглоблин. – Нью-Йорк ; Торонто, 1995. – С. 266–283.
- Отле П. Библиотека, библиография, документация: избранные труды пионера информатики / П. Отле ; Рос. гос. б-ка ; пер. с англ и фр. Р. С. Гиляровского [и др.] ; предисл., сост., коммент. Р. С. Гиляревского. – М. : ФАИР-ПРЕСС : Пашков дом, 2004. – 350 с. – (Специальный издательский проект для библиотек).
- Панченко А. М. О русской истории и культуре / А. М. Панченко. – СПб. : Азбука, 2000. – 464 с.
- Папков А. А. Упадок православного прихода (XVIII–XIX ст.). Историческая справка / А. А. Папков. – М. : Типо-лит. В. Чичерин, 1899. – 163 с.
- Патрило І. Джерела і бібліографія історії Української Церкви. Т. 3 / І. Патрило. – Рим : Вид-во оо. Василян, 1992. – 376 с.

- Петров Н. И. Подолия. Историческое описание / Н. И. Петров, М. И. Городецкий ; издано при М-ве внутр. дел П. Н. Батюшковым. – СПб. : Тип. т-ва «Обществ. Польза», 1891. – 264 с.
- Петров Н. И. Описание рукописных собраний находящихся в городе Киеве. Вып. 1. Собрание рукописей Московского митрополита Макария (Булгакова) Мелецкого монастыря на Волыни, Киево-Братского монастыря и Киевской духовной семинарии / Н. И. Петров. – М. : [Изд-во Имп. О-ва истории и древностей рос. при Моск. ун-те], 1891. – VIII, 321 с.
- Плохій С. Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні / С. Плохій ; авториз. пер. з англ. та ред. С. Грачова ; Ін-т критики. – К. : Критика, 2005. – 494 с.
- Похилевич Л. И. Сказания о населенных местностях Киевской губернии, или Статистические, исторические и церковные заметки о всех деревнях, селах, местечках и городах, в пределах губернии находящихся / собрал Л. И. Похилевич ; ред. А. В. Пшонкинский [и др.] ; вступ. ст. А. В. Стародуб, Е. А. Чернецкий. – Біла Церква : Вид. Олександр Пшонківський, 2005. – XXII, 642 с. : ил. – (Серія “Бібліотека української краєзнавчої класики”).
- Преображенский И. В. Отечественная церковь по статистическим данным с 1840–41 по 1890–91 гг. / И. В. Преображенский. – СПб. : Тип. Э. Арнольда, 1897. – 236 с. с граф.
- Прокоп'юк П. Київська митрополія: топографія посвят. Реконструкція реєстру храмів за відомостями про церковнослужителів (1780–1783) / П. Прокоп'юк. – К. : ДП “НВЦ “Пріоритети”, 2012. – 208 с.
- Просемінарій. Медієвістика. Історія церкви, науки та культури. Вип. 7. До ювілею професора Василя Іринарховича Ульяновського / Ін-т укр. археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка ; Нац. Києво-Печер. історико-культур. заповідник. – К. : ПП Мошака М. І., 2008. – 576 с.
- Пыпин А. Н. Религиозные движения при Александре I / А. Н. Пыпин ; (авт. предисл.) А. Н. Цамутали. – СПб. : Гуманитар. агенство “Академ. проект”, 2000. – 477 с. : ил. – (Пушкинская библиотека).
- Пуряева Н. Словник церковно-обрядової термінології / Н. Пуряева ; НАН України, Ін-т укр. мови. – Л. : Свічачо, 2001. – 160 с.
- Пятидесятилетие (1839–1889) воссоединения с православной церковью западно-русских униатовъ. Соборные деяния и торжественные служения в 1839 г. – СПб. : Синод. Тип., 1889. – 71 с.
- Релігія в духовному житті українського народу / Колодний А. М., Лобовик Б. О., Филипович Л. О. [та ін.] ; НАН України, Ін-т філософії, від-ня релігієзнавства. – К., 1994. – 58 с.
- Рункевич С. Г. История Минской архиепископии (1793–1832). С подробным описанием хода воссоединения западно-русских униатов с православной церковью в 1794–1796 гг. : исследование / С. Рункевич. – СПб, 1893. – XVI, 572, XXXVII с.
- Сарбей В. Г. Національне відродження України / В. Г. Сарбей ; ред. В. А. Смолій ; НАН України, Ін-т археол. – К. : Альтернативи, 1999. – 335 с. – (Україна крізь віки : в 15 т. ; т. 9).
- Сеник С. Латинізація в українській католицькій церкві / С. Сеник. – Люблин : Свічачо, 1990. – 31 с.

- Сергійчук В. І. Нескорена церква: подвижництво греко-католиків України в боротьбі за віру і державу / В. І. Сергійчук ; ред. В. Барташ. – К. : Дніпро, 2001. – 494 с.
- Сінкевич Н. О. Реліквії та чудотворні ікони Софії Київської / Н. О. Сінкевич. – К. : Логос, 2011. – 94 с. : іл.
- Симашкевич М. Римское католичество и его иерархия в Подолии / М. Симашкевич. – Камянец-Подольск : Тип. Подол. губерн. упр., 1872. – 528 с.
- Скочилас І. Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII ст. Організаційна структура та правовий статус / І. Скочилас ; наук. ред. Я. Дашкевич ; НАН України, Ін-т укр. археології та джерелознавства ім. М. С. Грушевського, Львів. від-ня, Ін-т історії Церкви Укр. Католического ун-ту. – Л. : Вид-во Укр. Католического ун-ту, 2010. – xxiv + 832 с. + 16 с., іл.
- Скочилас І. Релігія та культура Західної Волині на початку XVIII ст.: за матеріалами Володимирського собору 1715 р. / І. Скочилас ; НАН України, Ін-т укр. археології та джерелознавства ім. М. С. Грушевського, Львів. від-ня, Ін-т історії Церкви Укр. Католического ун-ту. – Л. : [б. в.], 2008. – 80 с.
- Скочилас І. Собори Львівської єпархії XVI–XVIII ст. / упоряд. та істор. нарис І. Скочиласа. – Л. : Вид-во Укр. Католического ун-ту, 2006. – cxlvi + 464 с. – (Собори Київської Церкви. Секція 2 : “Спархіяльні собори” / Український Католицький Університет, Інститут Церковного Права ; т. 1, кн. 1).
- Смолій В. А. Возз’єднання Правобережної України з Росією / В. А. Смолій ; АН УРСР, Ін-т історії. – К. : Наук. думка, 1978. – 189 с.
- Стеблецький С. Переслідування української і білоруської католицької церкви російськими царями / С. Стеблецький. – Мюнхен : Укр. католический вид-во, [б. р.]. – 100 с.
- Стрельбицкий И. Пятидесятилетие воссоединения белорусских униатов (1839–1889) : ист. очерк / И. Стрельбицкий. – Вильно : [б. г.], 1889. – 61 с.
- Стрельбицкий И. Униатские церковные соборы с конца XVI века до воссоединения униатов с православной церковью : [ист. очерк] / составил священник Иоанн Стрельбицкий. – 2-е изд. – Одесса : Типо-хромолит. Е. И. Фесенко, 1891. – 164 с.
- Стоколос Н. Г. Драма Церкви (До історії скасування Греко-Уніатської Церкви в Російській імперії та викорінення її духовно-культурних надбань) : монографія / Н. Г. Стоколос, Р. М. Шеретюк ; НАН України, Від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г. С. Сковороди, Рівнен. ін-т слов’янознавства Київ. слав’янознавчого ун-ту. – Рівне : ППДМ, 2011. – 320 с. : іл.
- Теодорович Н. И. Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии. В 5 т. Т. 1. Уезды Житомирский, Новоград-Волынский и Овручский / Н. И. Теодорович. – Почаев : Тип. Почаево-Успен. лавры, 1888. – 432, IV с.
- Тимошенко Л. В. З історії уніатської церкви на Київщині (XVI–XIX ст.) / Л. В. Тимошенко ; Дрогоб. держ. пед. ін-т ім. І. Франка. – К. : Міжнар. фін. агенція, 1997. – 70 с.
- Толстой Д. А. Римский католицизм в России : ист. исслед. В 2 т. Т. 2 / Д. А. Толстой – СПб. : В. Ф. Демаков, 1877. – 438 с.
- Федорів Ю. Замойський Синод 1720 р. / Ю. Федорів. – Рим : Богословія, 1972. – 69 с.
- Хойнацкий А. Ф. Западнорусская церковная уния в ее богослужении и обрядах / А. Ф. Хойнацкий. – К. : Тип. Киево-Печер. лавры, 1871. – 475 с.
- Чеховский В. Киевский митрополит Гавриил Банулеско-Бодони (1799–1803) / В. Чеховский. – К., 1905. – 306 с.

- Чистович И. А. Очерк истории западно-русской церкви. Ч. 2 / И. А. Чистович. – СПб. : Тип. Деп. уделов, 1884. – IV, 419 с.
- Чистович И. Пятидесятилетие (1839–1889) воссоединения с православною церковию западнорусских униатов. Обзор событий воссоединения в царствование императора Николая I-го 1889 г. / И. Чистович. – СПб. : Синод. тип., 1889. – 64 с.
- Чистович И. А. Состояние униатской церкви в царствование императора Александра I. Православный обзор / И. А. Чистович. – [Б. м.], 1879. – 60 с.
- Чубатий М. Суспільно-національна роля унії в житті українського народу / М. Чубатий. – Л. : Мета, 1934. – 50 с.
- Шавельский Г. Последнее воссоединение с православною церковию униатовъ Бѣлорусской епархіи (1833–1839 гг.) / Г. Шавельский. – СПб. : Тип. «Сельск. вѣстн.», 1910. – 380 с.
- Шандра В. Адміністративні установи Правобережної України кінця XVIII – початку XX ст. в російському законодавстві: джерелознавчий аналітичний огляд / В. Шандра. – К. : [б. в.], 1998. – 75 с. – (Студії / Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України ; вип. 2).
- Щеглова С. А. Богогласник: историко-литературное исследование / С. А. Щеглова. – К. : [б. и.], 1918. – 348 с.
- Ульяновський В. І. Історія Церкви та релігійної думки в Україні : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. У 3 кн. Кн. 1. Середина XV– кінець XVI століття / В. І. Ульяновський. – К. : Либідь, 1994. – 256 с.
- Ульяновський В. І. Старожитня бібліотека Михайлівського Золотоверхого монастиря. Вип. 1. Спроба реконструкції кириличної збірки / В. Ульяновський, О. Кошіль. – К. : Нац. Києво-Печер. іст.-культур. заповідник, 2008. – 192 с.
- Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. / Н. Яковенко. – К. : Критика, 2002. – 416 с.
- Якушев Я. Житие св. великомученицы Варвары / Я. Якушев. – К. : [б. и.], 1916. – 127 с.
- Ястребов Ф. Нариси з історії України. Вип. 8. Україна в першій половині XIX ст. / Ф. Ястребов ; АН УРСР, Ін-т історії ; відп. ред. С. Н. Белоусов. – К. : Вид-во АН УРСР, 1939. – 274 с.
- Яременко М. Київське чернецтво. XVIII ст. / М. Яременко. – К. : Вид. дім “Києво-Могилян. Акад.”, 2007. – 304 с.
- Barańska A. Między Warszawą Petersburgiem i Rzymem. Kościół a Państwo w dobie królestwa Polskiego (1815–1830) / A. Barańska. – Lublin : TN KUL, Katolicki Uniw. Lubelski Jana Pawła II, 2008. – 913 s.
- Bieńkowski L. Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce / L. Bieńkowski // Kościół w Polsce / red. S. Kłoczowski. – Kraków, 1970. – Т. 2 : Wieki XVI – XVIII. – S. 79–1049.
- Beauvois D. Szkolnictwo polskie na ziemiach Litewsko-Ruskich. 1803–1832. Т. 2. Szkoły podstawowe i srednie / D. Beauvois. – Lublin : Red. wyd-wo. KUL, 1991. – 459 s.
- Beauvois D. Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793–1914 / D. Beauvois. – Lublin : Wyd-wo Uniw. Marii Curie-Cłodowskiej, 2005. – 813 s.
- Bobryk W. Duchowieństwo unickiej diecezji chełmskiej w XVIII wieku / W. Bobryk ; IEŚW Inst. Europy Środkowo-Wschodniej. – Lublin, 2005. – 218 s.
- Chomik P. Kult Ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI–XVIII wieku / P. Chomik. – Białystok : Wyd. Historyczno-Socjologiczny Uniw. w Białymstoku, Inst.

- Sociologii, 2003. – 392 s.
- Dylągowa H. Unia Brzeska i unicy w Królestwie Polskim / H. Dylągowa. – Warszawa : Kuria Metropolitalna Warszawska, 1989. – 72 s.
- Gil A. Chełmska diecezja unicka 1596–1810. Dzieje i organizacja / A. Gil. – Lublin, 2005. – 284 s.
- Eberchard P. Przemiany narodowościowe na Ukrainie XX wieku / P. Eberchard . – Warszawa, 1994.– 332 s.
- Kołbuk W. Duchowieństwo unickie w królestwie Polskim 1835–1875 / W. Kołbuk. – Lublin : TN KUL, 1992.– 190 s.
- Kołbuk W. Kościoły wschodnie na ziemiach Dawnej Rzeczypospolitej 1772– 1914 / W. Kołbuk. – Lublin : TN KUL, 1992. – 617 s.
- Kumor B. Ustroj i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej 1772–1918 / B. Kumor. – Krakow : Pol. T-wo Teologiczne, 1980. – 743 s.
- Kumor B. Historia kościoła. Czasy nowożytne. Kościół w okresie absolutyzmu i oświecenia. Cz. 6 / B. Kumor. – Lublin : Red. wyd-w KUL, 1985. –308 s.
- Likowski E. Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX w. Uważane głównie ze względu na przyczyny jego upadku / E. Likowski. – Warszawa, 1906 – .
Cz. 1–277 s.
Cz. 2–311 s.
- Litak S. Od Reformacji do Oświecenia : kościół katolicki w Polsce nowożytnej / S. Litak. – Lublin : T-wo Nauk. Katolickiego Uniw. Lubelskiego, 1994. – 264 p. : ill.
- Nabywaniec S. Archidiecezja Kijowska w okresie rządów Arcybiskupa Metropolity Felicjana Filipa Wołodkiewicza 1762–1772 / S. Nabywaniec. – Rzeszów, 1998. – 575 s.
- Pelesh U. Geschishte der Union der Ruthenischen Kirche mit Rom. B. 2 / U. Pelesh. – Wien, 1880. – 20, 1095 p.
- Pidłypczak-Majerowicz M. Bazylianie w Koronie i na Litwie. Szkoły i księżki w działalności zakonu / M. Pidłypczak-Majerowicz. – Warszawa ; Wrocław : Państw. wyd-wo nauk, 1986.– 272 s.
- Pidłypczak-Majerowicz M. Biblioteki i bibliotekoznawstwo zakonne na wshodnich ziemiach Rzeczypospolitej w XVII–XVIII wieku / M. Pidłypczak-Majerowicz. – Wrocław, 1996. – 197 s.
- Polski słownik biograficzny. T. XVIII/1, z. 76 / Zakład Narodowy imienia Ossolinskich. – Warszawa ; Krakow ; Gdansk : Wyd-wo Pol. Akad. Nauk. – 1973. – 160 s.
- Radwan M. Carat wobec Kościoła grekokatolickiego w zaborze rosyjskim (1795–1839) / M. Radwan. – Roma ; Lublin : Polski Inst. Kultury Chrześcijańskiej, 2001. – 483 s.
- Radwan M. Sociografia Kościoła grekokatolickiego na Braclawszczyźnie i Kijowszczyźnie w 1782 roku / M. Radwan. – Lublin : Inst. Europy Środkowo-Wschodniej, 2004. – 175 s.
- Rokk S. Popular Religion in Russia “Double belief” and the making of an academic myth / S. Rokk. – Routledge ; London ; New York, 2007. – 230 p.
- Rzemieniuk F. Unickie szkoły początkowe w Królestwie Polskim i w Galicji 1772 – 1914 / F. Rzemieniuk. – Lublin : TN KUL, 1991. – 348 s.
- Senyk S. Women’s monasteries in Ukraine and Belorussia to the period of suppressions / S. Senyk. – Roma : Pont. Inst. Studiorum Orientalium, 1983. – 235 p.
- Sokołowska K. Swieckich drogi do świętości w hagiografii Sarmacko-Barokowej / K. Sokołowska. – Poznań : Uniw. im Adama Mickiewicza, wydział teologiczny, 2008. – 292 s.

- Siwicki P. Działalność biskupa Ferdynanda Ciechanowskiego a kształtowanie tożsamości kościelnej grekokatolików w diecezji Chełmskiej w latach 1810–1830 : praca doktorska / P. Siwicki. – Lublin, 2005. – 237 s.
- Skinner B. The Empress and the Heretics: Catherine II's Challenge to the Uniate Church, 1762 – 1796 : A Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown University for the degree of Doctor of Philosophy in History / Barbara J. Skinner. – Washington, D.C., 2001. – 645 p.
- Skinner B. The Western Front of the Eastern Church: Uniate and Orthodox Conflict in 18th-century Poland, Ukraine, Belarus, and Russia / Barbara J. Skinner. – DeKalb : Northern Illinois University Press, 2009. – 295 p.
- Wołyński (Giżycki J. M.) Resztki unii na Wołyniu w XIX wieku: na podstawie pamiętników Siemaszki i innych źródeł oficjalnych / Wołyński (Giżycki J. M.). – Poznań : Druk. "Pracy", 1912. – 66 s.
- Wołyński (Giżycki J.M.). Spis klasztorów unickich bazylianów w województwie Wołyńskim / Wołyński (Giżycki J. M.). – Kraków : W. L. Anczyc, 1905. – 145 s.
- Wołyński (Giżycki J.M.). Z przeszłości Zakonu Bazylikańskiego na Litwie i Rusi / Wołyński (Giżycki J. M.). – Lwów, ok. 1880. – 260 s.
- Zawadzka K. Biblioteki klasztorne Dominikanów na Śląsku (1239 – 1810) / K. Zawadzka. – Wrocław : Wyd-wo Uniw. Wrocławskiego, 1999. – 128 s.
- Ziołkowski M. Szkice o kościołach obrządków wschodnich w Polsce północno-wschodniej / M. Ziołkowski. – Warszawa : Oddział uniwersytecki. PTTK, 1985. – 118 s.
- Żywczyński M. Emigracja polska i kuria rzymska wobec upadku Unii w Rosji w 1939 / M. Żywczyński. – Warszawa, 1939. – 196 s.

Статті

- Антонович П. Из недавнего прошлого Волыни / П. Антонович // ВЕВ. – 1909. – № 7. – С. 12–28.
- Беседа православного пастыря с прихожанами (по поводу празднования 50-летия воссоединения западно-русских с православной церковью) // ПЕВ. – 1889. – № 20. – С. 50–55.
- Білик В. Структура греко-католицької церкви на Правобережній Україні на початку XIX ст. / В. Білик // Дрогоб. краєзнав. зб. – Дрогобич, 2002. – Вип. 6. – С. 306–315.
- Білик В. А. Огляд джерел з історії греко-католицької церкви на Правобережній Україні наприкінці XVIII – у 30-х рр. XIX ст. (за матеріалами Державного архіву Волинської області) / В. А. Білик // Наук. вісн. Волин. нац. ун-ту ім. Лесі Українки: Історичні науки. – Луцьк, 2002. – № 3. – С. 132 – 137.
- Благочинническая инструкция 1795 г. новоприсоединенным из унии в православие священникам // ПЕВ. – 1885. – № 48. – С. 963–970.
- Бочковська В. Г. Історія Почаївського монастиря у візитаціях XVIII – першої чверті XIX ст. / В. Г. Бочковська // Рукописна та книжкова спадщина України. – К., 2009. – Вип. 13. – С. 22 – 35.
- Волошин Ю. Старообрядництво Поділля – terra incognita в українському релігієзнавстві / Ю. Волошин // Укр. гуманіт. огляд. – К., 2002. – Вип. 7. – С. 186 – 202.

- Воспоминание о преосвященном Иосифе Семашке, митрополите Литовском и Виленском // КЕВ. – 1884. – № 4. – С. 167–173 ; № 5. – С. 210–214.
- Горін С. Маєткові конфлікти чернецтва у першій половині XVII ст. (на прикладах волинських монастирів) / С. Горін // Соціум. Альманах соціальної історії. – К., 2008. – С. 280–289.
- Горін С. Чернецтво Східного обряду на українських землях у другій половині XVI–першій половині XVII ст.: ідеал і реалії (на прикладі волинських монастирів) / С. Горін // Kościoły wschodnie w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku : zbiór studiów / Inst. Europy Środkowo-Wschodniej. – Lublin, 2005. – S. 73–91.
- Гуцуленко Т. М. Хроніки василіанських монастирів як джерело до вивчення історії Західної України (Огляд матеріалів відділу рукописів ЛНБ ім. В. Стефаніка АН України і ЦДІА України у Львові 1760–1930 років) / Т. М. Гуцуленко // Зап. Львів. наук. б-ки ім. В. Стефаніка. – К., 1992. – Вип. 1. – С. 4–16.
- Делекторский О. Митрополит Литовский Иосиф Семашко – возсоединитель западно-русских униатов съ православной церковью / О. Делекторский // ВЕВ. – 1894. – № 8. – С. 234–243.
- Дмитриев М. В. Проблематика исследовательского проекта «Confessiones et nationes». Конфессиональные традиции и протонациональные дискурсы в истории Европы / М. В. Дмитриев // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – новое время. – М., 2008. – С. 18–42.
- Дложевский С. Униатское духовенство Подольской епархии в первой половине настоящего столетия / С. Дложевский // ПЕВ. – 1889. – № 22. – С. 500–507.
- Довбищенко М. Документи державного архіву Волинської області до історії Луцької Уніатської епархії у XVIII ст. / М. Довбищенко // Архіви України. – 2005. – № 4. – С. 147–149.
- Довбищенко М. Нездійшенне партнерство: Унійна Церква та гетьманський уряд козацької України 1657–1670 рр. / М. Довбищенко // Архів Української Церкви. Серія 1. Дослідження. – Л., 2011. – Вип. 1 : Історія унії на Київщині 1596–1839 років. – С. 90–102.
- Довбищенко М. Унія в Київському та Брацлавському воєводствах Речі Посполитої XVIII ст (загальний огляд) / М. Довбищенко // Архів Української Церкви. Серія 1. Дослідження. – Л., 2011. – Вип. 1 : Історія унії на Київщині 1596–1839 років. – С. 120–202.
- Довбищенко М. Українські церковні архіви Литовсько-Польської доби: історична доля та перспективи реконструкції / М. Довбищенко // Архіви України. – 2001. – № 6. – С. 11–23.
- Довбищенко М. Унійна Церква на Київщині кінця XVI – першої третини XVII (суспільно-релігійний аспект) / М. Довбищенко // Архів Української Церкви. Серія 1. Дослідження. – Л., 2011. – Вип. 1 : Історія унії на Київщині 1596–1839 років. – С. 6–66.
- Довбищенко М. Унійна Церква на Київщині 1793–1839 рр. (загальний огляд) / М. Довбищенко, В. Лось // Дрогоб. краєзнав. зб. – Дрогобич, 2011. – Вип. 14/15. – С. 211–227.
- Дух О. Жіночий монастир Воздвиження Чесного Хреста у Жовкві / О. Дух // Ковчег : зб. ст. з церков. історії / Ін-т іст. дослідж. Львів. держ. ун-ту ім. І. Франка, Ін-т історії Церкви. – Л., 2007. – Чис. 5. – С. 301–312.
- Духовенство Подольской епархии конца прошлого и первой половины текущего столетия (за ревизией 1831 г. профессора Киевской духовной Академии И. Скворцова) // Тр. Подол. епарх. ист.-стат. ком. – Каменец-Подольск, 1897. – Вип. 8. – С. 412–420.

- Железняк О. Єдине видання Біблії в жанровому репертуарі друкарні Почаївського Успенського монастиря XVIII – першої третини XIX століття / О. Железняк // Друкарня Почаївського Успенського монастиря та її стародруки : зб. наук. пр. / НАН України, Нац. б-ка України ім. В. І. Вернадського. – К., 2011 – С. 151–161.
- Закрытие Уманского поветового Базилианского училища в ожидании холеры 1830 г. // КС. – 1903. – № 7/8. – С. 18–21.
- Зема В. Дослідження Церкви як продукт на замовлення / В. Зема // Укр. гуманіт. огляд. – К., 1999. – Вип. 2 – С. 174–182.
- Зінченко А. Л. Католицькі та уніатські єпископські мастки на Правобережній Україні наприкінці XVIII ст. / А. Л. Зінченко // Укр. іст. журн. – 1984. – № 1. – С. 98–104.
- Зінченко А. Л. Архівні документи з історії аграрних відносин на Правобережній Україні наприкінці XVIII – у першій половині XIX ст. / А. Л. Зінченко // Архіви України. – 1986. – № 3. – С. 63–65.
- Зінченко А. Л. Акти візитацій монастирів і костьолів XVIII – у першій половині XIX ст. як історичне джерело / А. Л. Зінченко // Подільська старовина : зб. наук. пр. – Вінниця, 1993. – С. 205 – 213.
- Из прошлого в области религиозно-нравственной жизни на Волыни // ВЕВ. – 1886. – № 32. – С. 1063–1066.
- Извлечение из всеподданейшего отчета обер-прокурора Св. Синода графа Д. Толстого по Ведомству Православного исповедания за 1868 г. // ВЕВ. – 1870. – № 11. – С. 359–389.
- Ісаєвич Я. До характеристики доби бароко: василіанські освітні осередки / Я. Ісаєвич // Україна: Культурна спадщина, національна свідомість, державність : зб. наук. пр. – Л., 2004. – Вип. 12 : Ювілейний збірник на пошану члена-кореспондента НАН України Миколи Ільницького. – С. 195–206.
- Ісаєвич Я. Книговидання і друкарство в Почаєві: ініціатори та виконавці / Я. Ісаєвич // Друкарня Почаївського Успенського монастиря та її стародруки. – К., 2011. – С. 7–22.
- К истории Владимиро-Волынского Базилианского училища // КС. – 1892. – № 10. – С. 121–122.
- Карліна О. М. Парафії греко-католицької церкви у Волинській губернії наприкінці XVIII – першій третині XIX ст. / О. М. Карліна // Релігія і церква в історії Волині : зб. наук. пр. – Кременець, 2007. – С. 161–172.
- Киричук О. Двадцятий щорічник «Історія релігій в Україні»: спроба аналізу / О. Киричук // ІРУ: НІЦ. 2010 р. – 2010. – Кн. 1. – С. 3–16.
- Кізлова А. А. Шанування мощей св. вмц. Варвари у середині XVII – середині XIX ст.: соціальний аспект / А. А. Кізлова // Просемінарій. Медієвістика, історія Церкви, науки та культури. – К., 2007. – Вип. 6. – С. 302–316.
- Клебановский П. К истории польского восстания в Юго-Западном крае в 1831 г. / П. Клебановский // КС. – 1905. – № 6. – С. 424–467.
- Климова К. «Надежные хранители древностей» (з історії церковних архівів в Україні) / К. Климова // Студії з архів. справи та документознавства. – К, 2001. – Т. 7. – С. 13 – 20.
- Ковальчук Г. Дослідження почаївських стародруків у Національній бібліотеці України ім. В. І. Вернадського: традиції, стан і перспективи / Ковальчук Г. // Друкарня Почаївського Успенського монастиря та її стародруки : зб. наук. пр. / НАН України, Нац. б-ка України ім. В. І. Вернадського. – К., 2011. – С. 23–33.
- Ковальчук Г. Почаївські стародруки в фондах НБУВ : Почаївська друкарня [Електронний

- ресурс] / Г. Ковальчук ; Нац. б-ка України ім. В. І. Вернадського, Від. стародруків та рідкіс. вид. – Електрон. дані та прогр. – К., 2008. – Режим доступу: <http://www.nbuv.gov.ua/divisions/vsd/pochajiv/index.html>. – Назва з екрана.
- Кондратюк Р. Джерела з історії Уніатської Церкви Південно-Східної Волині другої половини XVIII / Р. Кондратюк // Архіви України. – 2001. – № 4/5. – С. 99–110.
- Косар А. Генеральні візитації Київської унійної митрополії [Електронний ресурс] / А. Косар // Український літургійний центр : веб-сайт. – Електрон. дані та прогр. – К., 2006–2012. – Режим доступу: http://www.liturgia.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=61&Itemid=123&limit=1&limitstart=2. – Назва з екрана.
- Крайній К. К. Київське Церковно-історичне та археологічне товариство, 1872–1920 / К. К. Крайній. – К. : “КМ Academia”, 2001. – 104 с. : іл. – (Лаврський альманах: Києво-Печерська лавра в контексті української історії та культури ; 2001, вип. 4, спец. вип. 1).
Краткий очерк возсоединения подольских униатов // Тр. Подол. епарх. ист.-стат. ком. – Каменец-Подольск, 1897. – Вып. 8. – С. 245–278.
- Крикун М. Природний рух населення на Правобережній Україні у 80-х – на початку 90-х років XVIII ст. / М. Крикун // Вісн. Львів. ун-ту. Серія: Історична. – 2002. – Т. 37, вип. 2. – С. 62–72.
- Крижанівський О. П. Архівні документи про історію Церкви на Правобережній Україні XVIII-першої половини XIX ст. / О. П. Крижанівський // Студії з архів. справи та документознавства. – 2001. – Т. 7. – С. 56–59.
- Крижанівський О. П. Джерела до соціально-економічної історії Церкви на Правобережній Україні (XVIII – перша половина XIX ст.) / Крижанівський О. П. // Архіви України. – 1993. – № 1/3. – С. 73–79.
- Крижанівський О. П. Торгово-лихварська діяльність церкви в Правобережній Україні у XVIII столітті / Крижанівський О. П. // Вісник КНУ. Історія. – 1994. – Вип. 22. – С. 13–21.
- Крыжановский Е. Учебные заведения в русских областях Польши в период ее разделов / Е. Крыжановский // КС. – 1882. – № 2. – С. 262–300 ; № 3. – С. 442–478.
- Кудринский О. К истории бывшей Волынской гимназии в Кременце / О. Кудринский // КС. – 1893. – № 7. – С. 131–133.
- Ленцик В. Українська Католицька Церква в Росії до її ліквідації (1712–1839/75) / В. Ленцик // Берестейська унія (1596–1996) : статті і матеріали. – Л., 1996. – С. 96–111.
- Липский И. Возсоединение униатов на Волыни в 1794–95 гг. по документам Волынской Духовной Консистории / И. Липский // ВЕВ. – 1880. – № 26. – С. 1170–1173.
- Лобатинский С. Ставленные грамоты униатских митрополитовъ и епископовъ въ Брацлавщине (1729–1778) / С. Лобатинский // ВЕВ. – 1890. – № 32. – С. 713–725.
- Лось В. Е. Архівні документи з історії Уніатської церкви на Правобережній Україні кінця XVIII – першої половини XIX ст.: джерелознавчий аспект / В. Е. Лось // Матеріали IV міжнародної науково-практичної конференції “Документознавство. Бібліотекознавство. Інформаційна діяльність: проблеми науки, освіти, практики”. – К., 2007. – С. 237–239.
- Лось В. Е. Василіанські монастирі як основна опора унії на Волині (кінець XVIII – перша половина XIX ст.) / В. Е. Лось // Велика Волинь. – Житомир, 2004. – С. 240 – 247.
- Лось В. Е. Зміни територіально-адміністративної організації Греко-Католицької Церкви (Правобережна Україна наприкінці XVIII – першій половині XIX ст.) / В. Е. Лось // Укр. іст. зб. – К., 2004. – Вип. 7. – С. 153–166.

- Лось В. Е. Документи державно-адміністративних установ як джерело до історії Греко-уніатської церкви (Правобережна Україна кінця XVIII – поч. XIX ст.) / В. Е. Лось // Студії з архів. справи та документознавства. – К., 2007. – Т. 15. – С. 30–37.
- Лось В. Е. Ліквідація унії на Правобережній Україні у 1839 р. / В. Е. Лось // Вісн. Київ. нац. ун-ту ім. Т. Шевченка. Історія. – 2003. – № 68/70. – С. 105–109.
- Лось В. Е. Луцька єпархія у 1801–1825 рр.: майнові конфлікти уніатського та православного духовенства / В. Е. Лось // Дрогоб. краєзнав. зб. – Дрогобич, 2003. – Вип. 7. – С. 259–269.
- Лось В. Е. Корпус церковних джерел з історії Греко-уніатської церкви на Правобережній Україні кінця XVIII – першої половини XIX ст.: класифікація та інформаційні можливості / В. Е. Лось // Бібл. вісн. – К., 2007. – № 6. – С. 11–16.
- Лось В. Е. Монастирська книга дубенських василіанок та її інформаційні можливості / В. Е. Лось // Архівознавство. Археографія. Джерелознавство. – К., 2006. – Вип. 9. – С. 128–145.
- Лось В. Е. Опір уніатської традиції державно-силовим методам впровадження православ'я в першій третині XIX ст. (на прикладі Волинської губернії) / В. Е. Лось // Дрогоб. краєзнав. зб. – Дрогобич, 2002. – Вип. 6. – С. 316–326.
- Лось В. Е. Освітня та видавнича діяльність Греко-Католицької церкви (Правобережна Україна першої третини XIX ст.) / В. Е. Лось // Рукописна та книжкова спадщина України. – К., 2005. – Вип. 10. – С. 75–90.
- Лось В. Е. Особливості релігійної обрядовості українських селян Правобережної України контексті міжконфесійних відносин першої половини XIX ст. / В. Е. Лось // Православ'я-наука-суспільство: проблеми взаємодії : матеріали Другої Всеукр. наук.-практ. конф. – Черкаси, 2004. – С. 128–130.
- Лось В. Е. Питання впливів уніатської традиції на духовне життя українського населення: постановка проблеми (Правобережна Україна в середині XIX ст.) / В. Е. Лось // Історія релігій в Україні : наук. щоріч. – Л., 2005. – Кн. 1. – С. 353–359.
- Лось В. Е. Приєднання до православ'я уніатського населення Правобережної України наприкінці XVIII ст. / В. Е. Лось // Історія релігій в Україні : наук. щоріч. – Л., 2004. – Кн. 1. – С. 346–351.
- Лось В. Е. Релігійні конверсії в шлюбно-сімейних стосунках населення Правобережної України за судовими справами 30–40-х рр. XX ст. / В. Е. Лось // Укр. іст. зб. – Вип. 6. – К., 2004. – С. 159–175.
- Лось В. Е. Релігійне життя вірних: особливості виконання релігійних практик уніатським населенням Правобережної України (перша половина XIX ст.) / В. Е. Лось // Дрогоб. краєзнав. зб. – Дрогобич, 2004. – Вип. 8. – С. 264–272.
- Лось В. Соціальна база Греко-Уніатської Церкви на Київщині: міфи російсько-радянської історіографії та історичні реалії (перша третина XIX ст.) / В. Лось // Архів Української Церкви. Серія 1. Дослідження. – Л., 2011. – Вип. 1 : Історія Унії на Київщині 1596–1839 років. – С. 271–292.
- Лось В. Е. Становище уніатського духовенства Правобережної України наприкінці XVIII ст. / В. Е. Лось // Наукові записки. Збірник праць молодих вчених та аспірантів / НАН України, Ін-т укр. археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського. – К., 2005. – Т. 10. – С. 412–426.

- Лось В. Е. «Україніка» в Любліні: короткий огляд церковних джерел / В. Е. Лось // Рукописна та книжкова спадщина України. – К., 2007. – Вип. 12. – С. 40–51.
- Лось В. Е. Уніатське духовенство Правобережної України першої третини XIX ст.: міжконфесійні конфлікти за майно і паству / В. Е. Лось // Kościoły wschodnie w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku : Zbiór studiów. – Lublin, 2005. – Т. 3. – С. 107–122.
- Лось В. Е. Уніатська церква Правобережної України кінця XVIII – початку XIX ст.: історіографія проблеми / В. Е. Лось // Рукописна та книжкова спадщина України. – К., 2006. – Вип. 11. – С. 151–170.
- Лось В. Е. Zmiany administracyjno-terytorialnej organizacji Cerkwi unickiej na Prawobrzeżnej Ukrainie w końcu XVIII-pierwszej połowie XIX wieku / В. Е. Лось // Rocznik Inst. Europy Środkowo-Wschodniej. – Lublin, 2005. – С. 171–188.
- Лукьянович П. О бывших униатских церковно-приходских братствах в Ковельском уезде и их значение / П. Лукьянович // ВСВ. – 1882. – № 19. – С. 630–641; № 21. – С. 679–685.
- Луць В. Митрополит Андрей Шептицький та дослідження і колекціонування Волинських старожитностей / В. Луць // Волинська ікона: питання історії вивчення, дослідження та реставрації : Матеріали V наук. конф., м. Луцьк, 27–28 серп. 1998 р. : наук. зб. – Луцьк, 1998. – С. 36–45.
- Люта Т. Ю. Уніатська церква в Києві: 1596–1637 рр. / Т. Ю. Люта // Наук. зап. НаУКМА. – 2000. – С. 56–63.
- Макаров А. Київське паломництво / А. Макаров // КС. – 2001. – № 5. – С. 46–59.
- Материалы для истории православия в Подолии // ПСВ. – 1885. – № 22. – С. 461–477.
- Марозава С. Викорінення уніатської традиції на Білорусі в 30-ті рр. XIX ст. та опір йому духовенства та народу / С. Марозава // Берестейська унія (1596–1996) : статті і матеріали. – Л., 1996. – С. 115–118.
- Марозава С. Етос Унійної Церкви та національна ідентичність білорусів у XIX столітті / С. Марозава // Ковчег : зб. ст. з церков. Історії / Ін-т іст. дослідж. Львів. держ. ун-ту ім. І. Франка, Ін-т історії Церкви. – Л., 2003. – Чис. 4 : Еклезіяльна й національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи. – С. 114–135.
- Мордвінцев В. Старообрядницькі громади України другої половини XVIII ст. та ставлення до них влади / В. Мордвінцев // Соціум. Альманах соціальної історії. – К., 2002. – С. 191–202.
- Обушенкова Л. А. Статистика участников восстания на Правобережной Украине в 1831 г. / Л. А. Обушенкова // Советское славяноведение : материалы IV конф. историков-славистов. – М., 1959. – С. 476–482.
- Оглоблин Н. Эпизод из истории обращения киевских униатов / Н. Оглоблин // КС. – 1889. – № 3. – С. 716–725.
- Папакін Г. Церковні фонди християнських конфесій у складі Національного архівного фонду України: структура, зміст, історія надходження / Г. Папакін // Студії з архів. справи та документознавства. – К., 2001. – Т. 7. – С. 5–13.
- Перерва В. Протидія Київських митрополитів використанню греко-католицьких богослужбових книг у Київській єпархії XIX ст. / В. Перерва // Вісник КНУ ім. Т. Шевченка. – К., 2000. – С. 150–159.
- Переговский В. Отрывок из истории присоединения на Вольни униатов к православию в царствование Екатерины II и Павла I / В. Переговский // ВСВ. – 1880. – № 2. – С. 70–78

; № 3.–С. 147–159 ; № 4. – С. 195–212.

Петров Н. Краткие известия о положении базилианского ордена и разных переменах в его управлении от 1772–1811 / Н. Петров // Труды КДА. – 1868.–№ 5.–С. 428–434 ; № 8. – С. 373–436 ; № 11.– С. 343–409 ; 1871. – № 2.– С. 295–374 ; № 5. – С. 225–317 ; № 6.– С. 480–554.

Петров Н. Меры к поддержанию унии в XVIII / Н. Петров // КСВ. – 1867. – № 22. – С. 707–721.

Петров Н. Очерк истории базилианского ордена в бывшей Польше / Н. Петров // Труды КДА. –1871. – № 2. – С. 295–374 ; № 5. – С. 225–317 ; № 6. – С. 480–554 ; № 7. – С. 118–189 ; 1872. – № 1. –С. 3–85 ; № 2. – С. 161–272.

Петренко О. Брацлавська губернія і Брацлавське намісництво / О. Петренко // КС. – 2000. – № 1. – С. 45–61.

Петрушевич А. С. Историческое известие о древній Почаевской обители чину святого Василия Великого и Типографии его, с розписую в той печатніми книгами / А. С. Петрушевич // Галичанин. – 1863. – Вып. 3/4. – С. 138–181.

Побірченко Н. Школа базилианського кляштора в Умані: українсько-польський контекст / Н. Побірченко // Краєзнавство Черкащини. – 2004. – № 7 – С. 7–14.

Потимко О. Братські шпиталі Львова XVI–XVIII ст. / О. Потимко // Наукові записки. Збірник праць молодих вчених та аспірантів / НАН України, Ін-т укр. археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського. – К., 2005. – Т. 10. – С. 97 – 116.

Почаївські видання латинським шрифтом або з використанням латинського шрифту (1730-ті–1830 рр.) / уклад. Ю. Рудакова // Друкарня Почаївського Успенського монастиря та її стародруки : зб. наук. пр. / НАН України, Нац. б-ка України ім. В. І. Вернадського. – К., 2011. – С. 193–246.

Появление униатских церковно-богослужебных книг в 1739 г. и распространение их в заграничных благочестивых монастырях и приходских церквях, принадлежавших к Киевской митрополии // ВСВ. –1895.– № 32.– С. 1079–1092.

Православная церковь в Западной России. Извлечение из всеподданнейшего отчета Обер-Прокурора Святейшего Синода за 1883 г. // ПСВ. – 1885. – № 49 – С. 985–993.

Православный монастырь и его униатская летопись (к истории Сатановского монастыря Подольской епархии) // КС. – 1882.– № 2. – С. 418–425.

Присяжнюк В. П. Система заміщення уніатських архієрейських кафедр у Правобережній Україні в XVIII ст. / В. П. Присяжнюк // Вісник КНУ. – К., 1994. – Вип. 22 : Історія. – С. 21–27.

Прокоп'юк О. Бібліотека монастиря Св. Софії як вияв духовно-інтелектуальних потреб і можливостей монастирської братії / О. Прокоп'юк // Просемінарій. Медієвістика. Історія Церкви, науки і культури. – К., 2003. – Вип. 5. – С. 147–164.

Религиозная жизнь в Подолии в конце прошлого века пред воссоединением ее с Россией // Тр. Подол. епарх. ист.-стат. ком. – Каменец-Подольск, 1897. – Вып. 8. – С. 195–221.

Рудакова Ю. Репертуар видань Почаївської друкарні латинським шрифтом та їх репрезентативність у НБУВ / Ю. Рудакова // Друкарня Почаївського Успенського монастиря та її стародруки : зб. наук. пр. / НАН України, Нац. б-ка України ім. В. І. Вернадського. – К., 2011. – С. 139 – 161.

Семчук С. Св. Йосафат на тлі Унії / С. Семчук // Альманах українських богословів. –Л.,

1923. – С. 20–30.

Сеник С. Українська Церква в XVII ст. / С. Сеник // Ковчег : зб. ст. з церков. історії / Ін-т іст. дослідж. Львів. держ. ун-ту ім. І. Франка, Ін-т історії Церкви. – Л., 1993. – Чис. 1. – С. 23 – 66.

Сецинский Е. К истории унии в Подолии / Е. Сецинский // ПСВ. – 1889. – № 20. – С. 433–445 ; № 21. – С. 455–463 ; № 22. – С. 488–500.

Сецинский Е. Церковно-ієрархическія отношенія Подолии к Киевской и Галицкой митрополиям / Е. Сецинский // ПЕВ : неофиц. ч. – 1899. – № 45. – С. 1070 – 1076 ; № 46. – С. 1105 – 1113.

Сінкевич Н. Анонімна проповідь на Успіння І-ої половини XVII ст.: особливості культури Богоматері у ранньомодерній київській літературі / Сінкевич Н. // Софія Київська: Візантія. Русь. Україна : зб. ст. – К., 2011. – С. 216–230. – (На пошану доктора історичних наук професора Надії Миколаївни Нікітенко).

Сінкевич Н. Неопубліковані листи Іпатія Потія – ще одне джерело до історії Київської митрополії початку XVII ст. / Сінкевич Н. // Лавр. альм. – К., 2009. – Вип. 24. – С. 190–198.

Сінкевич Н. “Патерикон” 1635 р. в уніатській літературі XVIII ст.: до проблеми міжконфесійних інтелектуальних зв'язків / Сінкевич Н. // Церква – наука – суспільство: питання взаємодії : матеріали Восьмої міжнар. наук. конф. – К., 2010. – С. 75 – 77.

Сінкевич Н. Унійний період історії Софії Київської: запустіння чи відновлення митрополичої кафедри в першій третині XVII ст. / Сінкевич Н. // Архів Української Церкви. Серія 1. Дослідження. – Л., 2011. – Вип. 1 : Історія Унії на Київщині 1596 – 1839 років. – С. 79 – 89.

Скрутень Й. ЧСВВ, Два життєписи Св. Йосафата / Скрутень Й. // ЗЧСВВ. – Жовква, 1926. – Т. 1, вип. 4. – С. 569–575.

Скрутень Й. ЧСВВ, “Візита” Дубенського монастиря СС. Василіанок 1818 р. / Скрутень Й. // ЗЧСВВ. – Жовква, 1927. – Т. 2, вип. 3/4. – С. 355–361.

Скочиляс І. Дослідження візитаційної документації львівської єпархії у Галичині в др. пол. XIX – пер. пол. XX ст. / І. Скочиляс // Ковчег : зб. ст. з церков. історії / Ін-т іст. дослідж. Львів. держ. ун-ту ім. І. Франка, Ін-т історії Церкви. – Л., 2001. – Чис. 3. – С. 470–489.

Скочиляс І. “Тотальність” без контекстуалізації: польський приклад історіописання київського християнства / І. Скочиляс // Ковчег : зб. ст. з церков. історії / Ін-т іст. дослідж. Львів. держ. ун-ту ім. І. Франка, Ін-т історії Церкви. – Л., 2003. – Чис. 4. – С. 295–309.

Скочиляс І. Програма реформ у Львівській єпархії в післязамойський період: візитаційні інструкції Атанасія (Шептицького) 1732 та 1739 років / І. Скочиляс // Ковчег : зб. ст. з церков. історії / Ін-т іст. дослідж. Львів. держ. ун-ту ім. І. Франка, Ін-т історії Церкви. – 2000. – Чис. 2. – С. 347 –371.

Следы католицизма и польщизны в западном крае // ВСВ. – 1890.– № 19. – С. 633–635.

Стоколос Н. Г. Уніатська церква у контексті конфесійних трансформацій на Правобережній Україні під владою Російської імперії / Н. Г. Стоколос // УІЖ. – 2002. – № 4.– С. 97–109.

Стоколос Н. Деякі аспекти ставлення владних структур Російської імперії до сакральної спадщини Уніатської церкви на теренах Правобережної України (наприкінці XVIII – початку XIX ст.) / Н. Стоколос, Р. Шеретюк // Наукові записки. Серія “Історичне

- релігієзнавство” : зб. наук. пр. / Нац. ун-т “Острозька академія”. – Острог, 2010. – Вип. 3. – С. 232 – 242. – (Історія релігії в Україні і світі).
- Танков А. Греко-уніатський монастир в Курске / А. Танков // КС. – 1899. – № 11. – С. 59–64.
- Томашівський С. Вступ до історії Церкви на Україні / С. Томашівський // ЗЧСВВ.– Жовква, 1932. – Т. 4, вип. 1/2. – С. 1–160.
- Тимошенко Л. В. Архіви уніатської церкви – джерельна база дослідження краєзнавства Правобережжя XVII–XVIII ст. / Л. В. Тимошенко // Студії з архів. справи та документознавства. – 2003. – Т. 10. – С. 12–16.
- Тимошенко Л. Пояснювальні параграфи до історії Української Церкви / Л. Тимошенко // Укр. гуманіт. огляд.– К., 2008. – Вип. 13. – С. 115 – 132.
- Тимошенко Л. В. Радомишльський архів уніатських митрополитів / Л. Тимошенко // Записки НТШ. – Л., 2000. – Т. 240. – С. 72–85.
- Тимошенко Л. Резиденція Київських митрополитів в Радомишлі на Київщині / Л. Тимошенко // Архів Української Церкви. Серія 1. Дослідження. – К., 2011. – Вип. 1 : Історія унії на Київщині 1596 – 1839 років.– С. 203–250.
- Тимошенко Л. Augea mediocritas російського унієзнавства: зміна парадигми чи реанімація старих концепцій?: М.В. Дмитриев. Между Римом и Царьградом: генезис Брестской церковной унии 1595-1596 гг. – Москва: Изд-во Московского университета, 2003. – 320 с. // Укр. гуманітарний огляд. – К., 2007. – Вип. 11. – С. 104–120.
- Трипольский М. Базилианские монастыри в Киевской епархии / М. Трипольский // КСВ. –1872.– № 8. –С. 170–183 ; № 9.– С. 200–210 ; № 10. – С. 220–235; № 11.–С. 237–244 ; № 12. –С. 259–270.
- Ульяновский В. Минувле України через призму історії Православної Церкви: проблеми, уроки, перспективи / В. Ульяновський // КС. – 2003. – № 5. – С. 3–28.
- Учреждение Минской, Изяславской и Брацлавской епархии и воссоединение униатов с православной церковью в Подолии. // ПСВ. – 1885.– № 9. – С. 160–167.
- Філатова О. М. Василіани в суспільно-політичному й культурному житті білорусько-литовських губерній. 1772–1830 рр.: історіографія / О. М. Філатова // Наук. вісн. Волин. нац. ун-ту ім. Лесі Українки. Сер. : Історичні науки. – Луцьк, 2011. – № 23. – С. 53 – 58.
- Фотинский О. Экскурсия по Волынской губернии для описания памятников старины / О. Фотинский // КС. – 1900. – № 12. – С. 196–206.
- Хіхляч Б. Економічне життя василіанських монастирів на Поділлі (XVIII – I-а третина XIX ст.) / Б. Хіхляч // КС. – 2008. – № 6. – С. 22 – 37.
- Хіхляч Б. Історія василіанських монастирів на Брацлавщині (XVIII – перша третина XIX ст.) / Б. Хіхляч // Архів української Церкви. Серія 1. Дослідження. – Л., 2011. – Вип. 1 : Історія унії на Київщині 1596–1839 років.– С. 251 – 270.
- Хомин П., о. Митрополит Йосиф Вельямин Рутський і його освітні змагання / о. П. Хомин // Богословія. – Л., 1923. – Т. 1, кн.1/4. – С. 261–283.
- Чернухін Є. К. Архів Львівської греко-католицької митрополічної консисторії та архів Андрея Шептицького з Інституту рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського: погляд археографа та питання реконструкції джерел / Чернухін Є. К. // Рукописна та книжкова спадщина України. – 2007. – Вип. 11. – С. 3 – 15.
- Чистяков П. Почитание местных святых в российском православии синодального периода / П. Чистяков // Православный собеседник : альм. Казан. духов. семинарии.

- Казань, 2007. – Вып. 1(14) : материалы VI ежегод. науч.-практ. конф. «Богословие и светские науки: традиционные и новые взаимосвязи», 6–7 нояб. 2006 г. – С. 187 – 193.
- Шостак І. Освітня діяльність римо-католицького духовенства Луцько-Житомирської дієцезії у першій половині XIX століття / І. Шостак // Наук. зап. Нац. ун-ту “Острозька Академія”: Історичні науки. – Острог, 2004. – Вип. 4. – С. 253–261.
- Шульгин Я. Несколько данных о школах Правобережной Украины в половине XVIII в. / Я. Шульгин // КС. – 1891. – № 7. – С. 97–118.
- Яворовский Н. Краткий очерк воссоединения подольских униатовъ / Н. Яворовский // Тр. Подол. епарх. ист.-стат. ком. – Каменец-Подольск, 1897. – Вып. 8. – С. 245–278.
- Яременко М. “Матеріальний світ” ректора Академії середини XVIII ст. / М. Яременко // Наукові записки НаУКМА. – К., 2004. – С. 20–32.
- Яременко М. Міжконфесійні відносини в Україні та Білорусі у XVIII ст. (постановка проблеми) / М. Яременко // Соціум. Альманах соціальної історії. – К., 2003. – Вип. 3. – С. 121–136.
- Яроцкий Я. Один из указов 1795 г. и жалобы униатского духовенства / Я. Яроцкий // Тр. об-ва исследователей Волыни. – Житомир, 1915. – Т. 7. – С. 69–77.
- Bobryk W. Świadomość religijna ludności unickiej na terenie eparchii Chełmskiej w XVIII wieku / W. Bobryk // Kościół unicki w Rzeczypospolitej / Biblioteka Uniw. w Warszawie. – Białystok, 2010. – S. 7–18.
- Bobryk W. Rola zakonów łacinijskich w kształtowaniu tożsamości Cerkwi unickiej w XVIII – wiecznym państwie Polsko-Litewskim na przykładzie unickiej eparchii Chełmskiej / W. Bobryk // Klasztor w Państwie średniowiecznym i nowożytnym. – Wrocław ; Opole ; Warszawa, 2005 – S. 467–474.
- Fiłatowa E. Отношение униатской церкви белоруско-литовских губерний Российской империи к православию и католичеству в конце XVIII в. и до 1839 г. / E. Fiłatowa // Kościół unicki w Rzeczypospolitej / Biblioteka Uniw. w Warszawie. – Białystok, 2010. – S. 19–26.
- Groniek A. Sakrament pokuty i jego obrazowanie w sztuce zachodnioruskiej w XVII–XVIII wieku. Przyczynek do badań nad okcydentalizacją i latynizacją kultury cerkiewnej / A. Groniek // Krakowski-Wileńskie studia slawistyczne. – Kraków, 2011. – Т. 6. Piśmiennictwo cerkiewnosłowiańskie i sztuka cerkiewna w kulturze Wielkiego Księstwa Litewskiego i korony Polskiej. – S. 219–242.
- Deluga W. Przemiany w ikonografii Kościoła greckokatolickiego w XVIII wieku / W. Deluga // Czterechsetlecie zawarcia Unii Brzeskiej 1596 – 1996 : Materiały sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu, 28–29 listop. 1996 r. – Toruń, 1998. – S. 147 – 155.
- Librowski. S., ks. Źródła do wewnętrznych dziejów kościoła w Polsce w rękopiśmiennych zbiorach kościelnych / ks. S. Librowski // Archiwa, biblioteki i muzea kościelne. – Lublin, 1963. – Т. 7. – S. 77–94.
- Mokry M. Stosunek państwowych i cerkiewnych władz moskiewskich do ukraińskiej Cerkwi prawosławnej i unickiej w wiekach XVII–XX / M. Mokry // Unia brzeska: geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich : praca zbiorowa. – Kraków, 1994. – S. 83–94.
- Opacki Z. Likwidacja unii na ziemiach zabranych w 1839 r. / Z. Opacki // Unia brzeska i jej następstwa : Materiały z sesji naukowej, która odbyła się w Gdańsku w kwietniu 1991 r. – Gdańsk, 1991. – S. 84–97.

- Radwan M. Bazylianie w zaborze Rosyjskim w latach 1795–1839 // M. Radwan // Nasza Przeszłość. – Kraków. – Т. 93:2000. – S. 165–169.
- Skoczyliś I. Територія як сакральний простір та регіональний партикуляризм Руської Церкви: приклад Поділля XIV–XVIII / I. Skoczyliś // Kościół unicki w Rzeczypospolitej / Biblioteka Uniw. w Warszawie. – Białystok, 2010. – С. 127–168.
- Surdacki M. Z życia ubogich w szpitalach wielkopolskich w okresie potrydenckim / M. Surdacki // Roczniki Humanistyczne / T-wo Nauk. KUL. – Lublin, 1991/92. – Т. 39, z. 2. – S. 16–28.
- Wodzianowska I. Zmiana przynależności wyznaniowej parafii unickich w latach 60–70-ych XVIII wieku na Prawobrzeżnej Ukrainie : zarys problematyki / I. Wodzianowska // Kościół unicki w Rzeczypospolitej / Biblioteka Uniw. w Warszawie. – Białystok, 2010. – S. 239–260.

Дисертації та автореферати

- Біла С. Я. Унійні процеси в західних єпархіях Київської митрополії (остання третина XVII–поч. XVIII ст. Історіографія проблеми. : автореф. дис.канд.іст.наук.: 07.00.06 / С.Я. Біла; НАН України, Інститут української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського. – Київ, 2004. – 20 с.
- Білик В. А. Греко-уніатська церква у Правобережній Україні наприкінці XVIII – у 30-х рр. XIX ст. : дис. ... канд. іст. наук : 07.00.01 / В. А. Білик ; Волин. нац. ун-т ім. Л. Українки. – Луцьк, 2009. – 243 арк.
- Григорьев С. Л. Религиозные взгляды и религиозная политика Павла I : автореф. дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02 / С. Л. Григорьев ; [Урал. гос. ун-т им. А. М. Горького]. – Екатеринбург, 2004. – 20 с.
- Довбищенко М. В. Регіональна та соціальна структура уніатської церкви кінця XVI – першої половини XVII ст. (на матеріалах Волинського воєводства) : автореф. дис. ... канд. іст. наук : 07.00.01 / Довбищенко М. В. ; Київ. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 1998. – 18 с.
- Кізлова А. А. Православні святині Києва у духовному та суспільному житті киян (кінець XVIII – перші десятиліття XX ст. : дис. ... канд. іст. наук : 07 00 01 / Кізлова А. А. ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2010. – 194 с.
- Кондратюк Ю. С. Православні інституції та духовенство як суб'єкти формування церковнопарафіяльного діловодства Волинської єпархії наприкінці XVIII – на початку XX століть : автореф. дис... канд. іст. наук : 09.00.11 / Кондратюк Юлія Сергіївна ; Нац. ун-т "Острозька академія". – Острог, 2008. – 20 с.
- Кузьмук О. С. Військо Запорозьке Низове і київські чоловічі монастирі в XVII – XVIII ст.: еволюція взаємовідносин : автореф. дис. ... канд. іст. наук : 07.00.01 / Кузьмук Олександр Сергійович ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2005. – 26 с.
- Лазорак Б. О. Церковні братства Львівсько-Кам'янецької єпархії (XVIII ст.) : автореф. дис. ... канд. іст. наук : 07.00.01 / Лазорак Богдан Орестович ; Волин. нац. ун-т ім. Л. Українки. – Луцьк, 2012. – 20 с.
- Лопатська Н. М. Дерманський монастир та міжконфесійна боротьба на Волині в кінці XVI–XVII ст. : автореф. дис. ... канд. іст. наук : 09.00.11 / Лопатська Наталія Миколаївна ; Нац. ун-т "Острозька академія". – Острог, 2007. – 20 с.
- Прокоп'юк О. Б. Духовна консисторія в системі управління Київської митрополії

1721–1786 рр. (кадрове наповнення та функціонування) : автореф. дис. ... канд. іст. наук : 07.00.01 / Прокоп'юк О. Б. ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2006. – 16 с.

Сінкевич Н. О. Домініканські монастирі Волині кінця XVI – початку XIX ст.: інституційні засади, соціосередовище та основні напрями діяльності : автореф. дис... канд. іст. наук : 07.00.01 / Сінкевич Наталія Олександрівна ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2007. – 20 с.

Хіхляч Б. М. Уніатська церква на Поділлі в українському соціокультурному процесі XVIII ст. : автореф. дис. канд. іст. наук : 09.00.12 / Хіхляч Богдан Миколайович ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2010. – 18 с.

Хитровська Ю. В. Громадянсько-політична позиція духовенства Правобережної України наприкінці XVIII – середині XIX ст. (в контексті церковної політики самодержавства) : автореф. дис... канд. іст. наук : 09.00.11 / Хитровська Юлія Валентинівна ; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2001. – 19 с.

Чистяков П. Г. Почитание местных святых в Российской Православии XIX – XXI вв. : на примере почитания чудотворных икон в Московской Епархии : автореф. дис. ... канд. ист. наук : 24.00.01 / Чистяков П. Г. ; Рос. гос. гуманитар. ун-т (РГГУ). – М., 2005. – 22 с.

Чистяков П. Г. Почитание местных святых в российской православии XIX – XXI вв. (На примере почитания чудотворных икон в Московской Епархии) : дис. канд. ист. наук : 24.00.01 / Чистяков Петр Георгиевич ; Рос. гос. гуманитар. ун-т (РГГУ). – М., 2005. – 256 л.



ДОДАТКИ

Додаток А. Статистичні дані церковно-адміністративної структури Греко-Уніатської Церкви Луцької єпархії першої третини ХІХ ст.

Додаток А.1. Декани та інші посадові особи Луцької єпархії на 1826 р.

n/n №	Деканати, сурогації, делегатури та ін.	Декани		
		прізвище	місце перебування	рік посвяти в духовний сан
Волинська губернія				
1	Дубнівський	Г. Кришталович	с. Надчі	1780
2	Козинський	І. Куницький	с. Берез	1779
3	Кременецький	В. Собкевич, безмісний	м. Кременець	1780
4	Рівненський	І. Шумський	с. Омеляна	1820
5	Острозький	І. Селькевич	с. Горинки	1792
6	Заславський	А. Левицький	с. Сквородки	1787
7	Вигівський	Г. Шавлович	с. Вигів	1809
8	Ковельський	А. Ганчевський	с. Старі Кошари	1790
9	Ратнівсько-Зарецький	Г. Горбачевський	м. Камінь-Каширськ	1793
10	Володимирський	М. Костецький, безмісний	м. Устидуг	1785
11	Луцький на 1839 р.	А. Червяковський	м. Боремель	–
Подільська губернія				
1	Летичівський	Ф. Симашкевич, безмісний	с. Вовковинці	1793
2	Ямпільський	Ф. Габриолович	с. Ярошинці	1792
3	Ольгопільський і Балтський	Т. Бровчинський	с. Луг	1788
4	Вінницький	П. Яновицький	с. Седлище	1811
5	Літинський	С. Дедевич	м. Пиків	1792
6	Гайсинський	Ф. Борецький, безмісний	с. Мар'янівка	1786
7	Брацлавський	Ф. Нищинський	м. Тростянець	1792

n/n №	Деканати	Декани		
		прізвище	місце перебування	рік посвяти в духовний сан
Київська губернія				
1	Сквирський	С. Серодинський, на 30-ті рр.— Ф. Комашко*	с. Чубинці	1818
2	Уманський	І. Мочульський	с. Рижівка	1787
3	Радомишльський	С. Буткевич	с. Чоповичі	1821
4	Київський	Д. Ксанючевський, Д. Лашевський**	—	—
5	Липовецький	Ф. Кудрицький (Куджицький)***	—	—
6	Махнівський	Л. Павловський	м. Махнівка	1811
7	Таращанський	Г. Олтаржевський, безмісний	с. Борковці	1788
Адміністратори				
Волинська губернія				
1	Дубнівський	Г. Ненадкевич	м. Боремель	1825
2	Староконстантинівський	А. Сенгелевич	—	1792
3	Корецький	Й. Жукович	м. Корець	1820
4	Ковельський	А. Куницький	с. Зачернече	1827
5	Ратнівський	Л. Гнажевський	с. Радошин	1795
6	Овруцький	І. Рафальський****	—	—
7	Горохівський	І. Логвинський	с. Моковичі	1789
Київська губернія				
8	Сквирський деканат	Р. Сенькевич	с. Карчминське	1791
9	Чернігівський і Житомирський	І. Баксульський	—	—
Проофіціали				
1	Київський	Ф. Білявський	м. Рокитне, Васильківський повіт	1793
2	Брацлавський	І. Плещинський	с. Хашувате Уманський повіт	1791
Сурогати				
1	Кам'янецький	І. Петровський	м. Кам'янець	1786
Протопресвітери				
1	Овруцький	Л. Загорівський	с. Михайлівка	1779
2	Могилівський	Г. Волошинівський	с. Лозова	1793
Делегати				
1	Житомирський	І. Лихачевський	м. Бердичів, при костелі	1793

* За іншими даними Ф. Куджицький

* Київські декани: Д. Ксанючевський перебував на посаді в 20-х рр. XIX ст, Д. Лашевський – в 30-х рр.

** Липовецький декан в 1820-х рр. XIX ст.

*** І. Рафальський займав посаду адміністратора Овруцького, Черняхівського та Житомирського деканатів на 1830 р.

****Займав посаду адміністратора в 20-х рр. XIX ст.

Дані для складання таблиці взяті: ЦДІАК України, ф. 972, оп. 2, спр. 2, арк. 74–75; Там само, ф. 972, оп 1, спр. 49.; ф. 972, оп. 2, спр. 8, арк. 1–335; ф. 442, оп. 413, спр. 3, арк. 1–10; РГИА СПб., ф. 824, оп. 1, д. 33, л. 1–97.

Додаток А.2. Реєстр парафіяльних церков Луцької уніатської єпархії на 1820 р.

№ п/п	парафіяльні церкви та каплиці	кількість парафіян
Волинська губернія		
Луцький деканат		
1	Романівська	861
2	Пянська	424
3	Боголюбська	254
4	Раймістська	95
5	Озденизька	150
6	Воротнівська	596
7	Залавницька	300
8	Кнерутська	287
9	Свищовська	341
10	Надчицька	333
11	Торговицька	338
12	Чекненська	229
13	Острожецька	630
14	Горохівська	1155
16	Старогорохівська або Скобельківська	414
	<i>Всього</i>	<i>6 407</i>
Дубенський деканат		
17	Дубенська Ільїнська	383
18	Дубенська Сурмицька	362
19	Дублянська	215
20	Боремельська	907
21	Лопавшеська	347
22	Хрінницька	347
23	Вичулківська	170
24	Русиново-Берестецька	231
25	Загорецька	166
26	Береська	372
27	Смордівська	678
28	Острівська	120
29	Пелченська	608
30	Войницька	285
31	Лисинська	157
32	Перевередівська	234
33	Добротинська	395
34	Бокуймська	424
	<i>Всього</i>	<i>6 401</i>

№ п/п	парафіяльні церкви та каплиці	кількість парафіян
Олицький деканат		
35	Олицька Стрітенська	688
36	Олицька Троїцька	473
37	Ромашківська	538
38	Бакоринська	519
39	Покащовська	317
40	Хорлупівська Преображенська	273
41	Хорлупівська Св. Іоана Богослова	206
42	Котовська	539
43	Дідицька	595
44	Дернянська	284
45	Пелзанська	Немає даних
46	Жорнищенська	572
47	Уздецька	255
48	Метеленська	649
49	Малинська	248
50	Коритовська	294
	<i>Всього</i>	<i>6 450</i>
Козинський деканат		
51	Козинська	368
52	Миньковецька	841
53	Турійська Столпецька	241
54	Пирятинська	490
	<i>Всього</i>	<i>1 940</i>
Домбровицький деканат		
55	Домбровицька Пречиста	2 022
56	Домбровицька Миколаївська	2 009
57	Велюньська	1 060
58	Залешанська	784
59	Удрицька	558
60	Висоцька	259
	<i>Всього</i>	<i>6 692</i>
Ковельський деканат		
61	Ружинська	577
62	Кошарська	237
63	Старокошарська	167
64	Кошарська Борисоглібська	376
65	Сиковська	564
66	Мацієвська	1428
67	Тупальська	411
68	Доротищенська	385
69	Окунинська	349
70	Кругельська	385
71	Зачернецька	607
	<i>Всього</i>	<i>5 486</i>

Додатки

№ п/п	парафіяльні церкви та каплиці	кількість парафіян
Камінь-Каширський деканат		
72	Личинська	540
73	Михнівська	423
74	Стебихівська	325
75	Яйнівська	521
76	Кримненська	405
77	Полицька	419
78	Датинська	732
79	Качинська	656
80	Обзирська	568
81	Раково-Лісна	557
82	Камінь-Каширська Різдва Богородиці	530
83	Камінь-Каширська Миколаївська	381
84	Камінь-Каширська Ільїнська	731
85	Воєгощинська	287
86	Боровенська	927
87	Несухойзька Михайлівська	297
88	Несухойзька Покровська	492
89	Бузакська	950
	<i>Всього</i>	<i>9 741</i>
Ратнівський деканат		
90	Ратнівська Воскресенська	1 160
91	Ратнівська Ільїнська	Немає даних
92	Ратнівська Пречиста	956
93	Щодрогощенська	306
94	Леліківська	405
95	Самарівська	549
96	Повітська	620
97	Забрудська	745
98	Здомишельська	537
99	Глухська	471
100	Дубечненська	949
101	Жирицька	477
102	Турська	720
103	Кортиліська	787
104	Радостовська	337
105	Беліліченська	754
106	Заболотська	405
107	Гутська	424
108	Заліська	548
109	Замшанська	429
	<i>Всього</i>	<i>11 579</i>

№ п/п	парафіяльні церкви та каплиці	кількість парафіян
Ратнівсько-Зажичський деканат		
110	Залазька	264
111	Хотешівська	906
112	Видертська	468
113	Чорчецька	587
114	Ветельська	470
115	Великоглушанська	606
116	Малоглушанська	460
117	Ольбле-Руська	993
118	Борковська	441
119	Щитинська	541
120	Невірківська	209
121	Ворокомлівська	613
	<i>Всього</i>	<i>6 558</i>
Кашоградський деканат		
122	Селецька	260
123	Гродецька Пречиста	656
124	Гродецька Миколаївська	610
125	Черемошненська	641
126	Козленицька	365
127	Радошинська	491
128	Пісочненська	496
129	Гулевичівська	359
130	Мало-Обзирська	378
131	Мельницька	344
132	Миринська	240
133	Малопорська	235
134	Великопорська	112
135	Кашовська	458
136	Гривятська	157
137	Бережницька	143
138	Велицька	591
139	Поварська	740
140	Підлісна	228
141	Підрізька	709
142	Троянівська	915
143	Кречевицька	669
144	Яблонецька	436
145	Ситовиська	129
	<i>Всього</i>	<i>10 362</i>

№ п/п	парафіяльні церкви та каплиці	кількість парафіян
Овруцький деканат		
146	Левковицька	736
147	Черепинська	406
148	Клочковська	1 033
149	Гошівська	761
150	Михайлівська	406
151	Бовсунівська	522
152	Бялошицька	525
153	Іскоростенська	482
154	Гасвицька	266
155	Каленська	483
156	Дідковицька	1 016
157	Ходаківська	438
158	Татариновицька	150
159	Васьківська	702
160	Недашківська	485
161	Закусилівська	640
162	Пашинська	749
163	Бехівська	188
164	Вигівська	450
165	Забрудська	511
166	Буковська	505
<i>Всього</i>		<i>11 454</i>
<i>Всього по Волині</i>		<i>83 070</i>
Київська губернія		
Радомишльський деканат		
167	Горбулівська	743
168	Занківська	268
169	Моделівська	347
170	Борщівська	726
171	Чоповицька	1 047
172	Меленівська	375
173	Шкуратівська	203
<i>Всього</i>		<i>3 709</i>
Сквирський деканат		
174	Завадівська	150
175	Корчимінська (Карчминська)	299
176	Березянська	431
<i>Всього</i>		<i>8 806</i>

№ п/п	парафіяльні церкви та каплиці	кількість парафіян
Махнівський деканат		
177	Велико-Чернятинська	244
Всього по Київщині*		4 833
Подільська губернія**		4 500
<i>Разом</i>		<i>92 403</i>

*Дані по Подільській губернії відсутні

**з іншого джерела – РГИА СПб., ф. 797, оп. 9, д. 257, л. 4.

Дані для складання таблиці взяті з: РГИА СПб., ф. 797, оп. 6, д. 23102, л. 1–3; ф. 797, оп. 9, д. 257, л. 1–4.

**Додаток А.3. Василіанські монастирі Луцької єпархії
на початку XIX ст: чисельність та прибутки**

№ п/п	Монастирі	Прибутки на 1803-1804 рр.	кількість монахів	
			1803-1804	1826 .
Волинська губернія				
1	Почаївський	33 162 зл.	68	58
2	Кременецький	516 руб.	7	14
3	Дорогобузький	2216 зл.	2	3
4	Гощанський	452 руб.	12	8
5	Дубенський	1500 руб.	4	3
6	Мильчанський	3741 руб.	7	7
7	Мелецький	272 руб.	6	5
8	Луцький	1676 руб.	8	4
9	Жидичинський	29 168 зл.	7	3
10	Білоостоцький	5651 зл.	12	6
11	Туминський	962 руб.	4	6
12	Піддубецький	644 зл.	10	5
13	Пугинський	2800 руб.	7	2
14	Верхівський	980 зл.	4	3
15	Любарський	6443 зл.	21	12
16	Володимирський	529 руб.	5	7
17	Загорівський	2833 зл.	14	15
18	Тригірський	5336 зл.	14	14
19	Дерманський	11 245 зл.	7	–
20	Низкиницький	435 руб.	5	–
21	Зимненський	198 руб.	4	–
22	Страклівський	200 руб.	5	–
23	Овруцький	1500 руб.	13	12

Додатки

№ n/n	Монастирі	Прибутки на 1803-1804 рр.	кількість монахів	
			1803-1804	1826
Київська губернія				
24	Лисянський	2 465 зл.	8	4
25	Уманський	20 801 зл.	20	12
26	Канівський	-	6	7
Подільська губернія				
27	Малівецький	864	7	
28	Барський	744 руб.	12	10
Волинська губернія				
Жіночі монастирі				
1	Володимирський	319 руб.	5	-
2	Дубенський	624 руб.	8	-
3	Полонський	118 руб.	8	-

Дані для складання таблиці взяті з: РГИА СПб., ф. 824 оп.1, д. 33, л. 80–84; ф. 384, оп. 15, д. 172, л. 6–7; ЦДІАК України, ф. 1342, оп. 1, спр. 68, арк. 7.

Radwan M. Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim (1795–1839). Roma-Lublin, 2001.

– S. 87–91; Kościół greckokatolicki w zaborze rosyjskim około 1803 roku. – Lublin, 2003. S. 156–159; Жилюк С., Костриця М. Монастирі Волині. – Житомир, 1996. – С. 42.

**Додаток А.4. Реєстр висвят в сан духовенства Луцької єпархії
(на основі даних 1826 р.)**

місцезнаходження губернія, повіт	загальна кількість священиків	кількість священиків висвячених у період:	
		1760–1795-ті рр.*	1799–1826 рр.
Волинська губернія			
Луцький	24	8	16
Житомирський	14	6	8
Дубівський	50	12	38
Кременецький	14	7	7
Рівненський	17	5	12
Острозький	3	2	1
Старокостянтинівський	7	1	6
Заславський	6	4	2
Новоград-Волинський	13	2	11
Овруцький	16	3	13
Ковельський	94	23	71
Володимирський	11	9	2
<i>Всього</i>	269	82	187

місцезнаходження губернія, повіт	загальна кількість священників	кількість священників висвячених у період:	
		1760–1795-ті рр.*	1799–1826 рр.
Подільська губернія			
Кам'янецький	6	6	-
Летичівський	6	4	2
Ушицький	3	2	1
Ямпільський	6	4	2
Балтський	9	5	4
Ольгопільський	7	6	1
Вінницький	6	3	3
Літинський	6	4	2
Гайсинський	7	4	3
Могилівський	6	6	-
Брацлавський	6	2	4
<i>Всього</i>	<i>68</i>	<i>46</i>	<i>22</i>
Київська губернія			
Васильківський	4	4	-
Богуславський	1	-	1
Звенигородський	3	2	1
Черкаський	2	1	1
Чигиринський	2	-	2
Сквирський	19	10	9
Уманський	11	8	3
Липовецький	15	4	11
Радомишльський	12	3	9
Махнівський	18	7	11
Тарашанський	9	5	4
<i>Всього</i>	<i>96</i>	<i>44</i>	<i>52</i>
<i>Всього по 3-х губерніях</i>	<i>434</i>	<i>180</i>	<i>254</i>

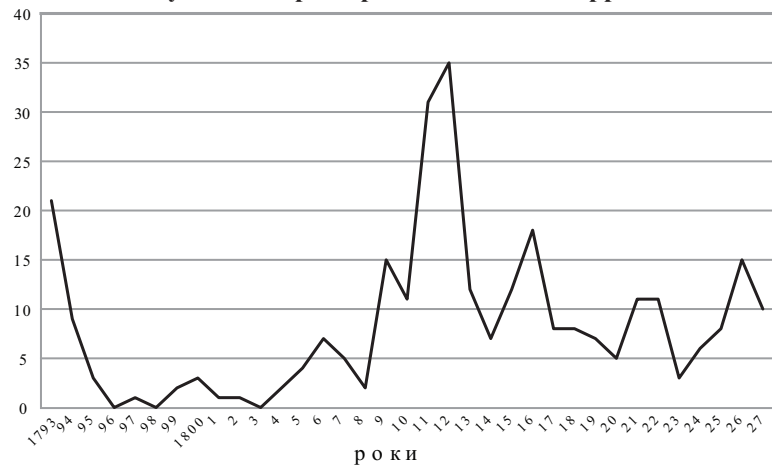
*Протягом 1796–1798 рр. не було висвячень в сан священника. Виняток – священник Н. Корнич Ушицького повіту Подільської губернії, висвячений в 1797 р.

Із зазначених священників при костелах знаходилося – 24, з них Волинської губернії – 6, Подільської – 11, Київської – 7.

Дані для складання таблиці взяті: РГИА СПб., ф. 824, оп. 1, д. 33.

Додаток А.5.

Графік посвят уніатських священників
Луцької єпархії протягом 1793–1827рр.



Дані для складання графіка взяті: РГИА СПб., ф. 824, оп. 1, д. 33.

Додаток А. 6. Чисельність безмісних священників.

№	повіти	кількість священників		
		1802	1822*	1839
<i>Київська губернія</i>				
1	Київський	6	1	
2	Васильківський	18	9	
3	Богуславський	10	3	
4	Сквирський	26	12	
5	Таращанський	24	10	
6	Липовецький	25	6	
7	Махнівський	16	10	
8	Уманський	20	10	
9	Звенигородський	20	5	
10	Радомишльський	16	12	
11	Черкаський і Чигиринський	4	Не вказано	
	<i>Всього</i>	<i>185</i>	<i>78</i>	<i>33</i>

№	повіти	кількість священиків		
		1802	1822*	1839
Подільська губернія				
1	Кам'янецький	20	11	
2	Гайсинський	12	5	
3	Ушицький	20	14	
4	Могилівський	17	11	
5	Проскурівський	16	6	
6	Ямпільський	18	10	
7	Ольгопільський	27	14	
8	Літинський	11	3	
9	Летичівський	13	8	
10	Балтський	19	8	
11	Брацлавський	10	3	
12	Вінницький	15	9	
	<i>Всього</i>	<i>198</i>	<i>98</i>	<i>19</i>
Волинська губернія				
1	Житомирський	15	4	
2	Рівненський	15	3	
3	Старокостянтинівський	20	4	
4	Заславський	13	5	
5	Острозький	7	7	
6	Володимирський	40	16	
7	Овруцький	17	4	
8	Дубівський	26	7	
9	Ковельський	5	2	
10	Луцький	18	6	
11	Кременецький	27	8	
12	Новоград-Волинський	8	Не вказано	
	<i>Всього</i>	<i>211</i>	<i>66</i>	<i>28</i>
	<i>Загальна кількість</i>	<i>594</i>	<i>242</i>	<i>78</i>

* Кількість священиків за 1822 може бути не повна, оскільки враховано лише тих, хто отримував пенсію.

Дані для складання таблиці взяті з : РГИА СПб., ф. 823, оп. 3, д. 1408, л. 2–7, ЦДІАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 3, арк. 1.; ф. 533, оп. 1а, спр. 26, арк. 1–2; ф. 972, оп. 2, спр. 8, арк. 277–279; Radwan M. Carat wobec kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim (1795–1839). – Lublin, 2001.–S. 424-442.

Додаток Б. Соціальне походження членів Уніатської Церкви

Додаток Б.1. Станове походження ченців Почаївського монастиря на 1831 р.

№	прізвище та ім'я	посада	соціальний стан
1	Іоан Сківський	Архіандрит	дворянський
Ієромонахи			
2	Граціан Крупський	намісник	дворянський
3	Г. Вишатицький	магістр послушників	духовний
4	Йосафат Киселевич	духовник	духовний
5	Макарій Репчинський	духовник	духовний
6	Михайло Балабан*	духовник (інвалід)	дворянський
7	Олексій Седлецький*	духовник (інвалід)	дворянський
8	Ювеналій Долгодуський	духовник	духовний
9	Феодор Постанкевич*	скарбник і управляючий економією	духовний
10	Феодосій Козачевський	недільний проповідник	дворянський
11	Ярослав Новицький*	святковий проповідник	дворянський
12	Стефан Ігнатович	через хворобу посади не має	—
13	Павлін Камінський*	вчитель математики при повітовому училищі	дворянський
14	Лонгін Шавурський	вчитель історії і географії	дворянський
15	Тома Савицький*	вчитель французької мови	дворянин із духовного звання
16	Анаклет Данилевич	вчитель Закону Божого	—
17	Бенедикт Базилевич	“смотрятель Блеху”	—
18	Веніамін Абрамович	помічник о. Базилевича	духовний
19	Ієремії Жиневич	наглядач типографії (інвалід)	духовний
20	Ніл Подолянський	помічник наглядача типографії	із вільно народжених**
21	Інокентій Морозівський	вчитель мистецтва	дворянський
22	Мефодій Павловський	парафіяльний чернець при монастирі	із вільно народжених
23	Пантелеймон Цикуцький	хоровий	дворянський
24	Іпатій Стародубський	еклезіарх	дворянський
25	Салюстій Юліошевич	помічник еклезіарха	із міщан
26	Варфоломій Данилевич	наглядач медового погреба	із міщан
27	Варфоломій Данилевич	канафар	дворянський
28	Северин Дзюбинський	хоровий	духовний
29	Георгій Лижківський	хоровий	дворянський
30	Павлін Дзелінський	прокуратор	духовний
31	Гіацинт Кубецький	хоровий	духовний
32	Софроній Скальський	хоровий	духовний
33	Теодосій Чоповський	хоровий	дворянський
34	Амфілохій Васькевич	хоровий	дворянський
35	Юліан Скірмонт	—	—

№	прізвище та ім'я	посада	соціальний стан
Ієродіякони			
36	Никифор Кулаковський*	вчитель польської і латинської мови	дворянський
37	Терентій Чаплінський*	вчитель фізики	дворянський
38	Мартирій Герєка	хоровий	духовний
39	Феодор Шиманський*	хоровий	дворянський
Ченці			
40	Лук'ян Ключовський	хоровий	із міщан
41	Микола Юрковський	хоровий	духовний
42	Артемій Шостаковський*	помічник шафара	дворянський
43	Протазій Богуш	наглядач риз	духовний
44	Ієронім Сірочинський	хоровий і бас музичний	—
Послушники			
45	Мелетій Пентрицький	шафар	—
46	Ізидор Базилевич	аптекарь	духовний
47	Отєропонт Куликовський	наглядач трапєзи	із вільно народжених
48	Пахомій Карпінський	уставник крилоса і кравець при монастирі	духовний
49	Петро Кизлевич	хоровий	духовний
50	Юліан Левицький	хоровий	—
51	Єрофей Кутасєвич	хоровий	дворянський
52	Фєофан Гловачєвський	хоровий	духовний
53	Іоїл Іванович	хоровий	духовний
54	Ксантій Осташєвський	хоровий	—
55	Іринарх Ходаковський	хоровий	—
56	Гавріїл Осовський	хоровий	—
57	Юстин Абрамович	хоровий	—
58	Філімон Петровський	хоровий	—
59	Інокентій Ленчєвський	хоровий	—
Загальна кількість:		59	
Дворянського стану		21	
Духовного		19	
Міщанського		3	
Із вільно народжених		3	
Соціальний стан не вказано		13	

*приналежність до римо-католицького обряду: 10 осіб із 59.

**в документі зазначено „z rodziców wolnych”

Дані для складання таблиці взяті з ЦДАК України, ф. 1342, оп. 1, спр. 68, арк. 19–20.

Додаток Б.2. Соціальні групи уніатських парафій в Овруцькому та Радомишльському повітах на 30-ті рр. XIX ст.

№	парафія	загальна кількість парафійан			парафіяльний священик
		дворян	міщан	селян	
Овруцький повіт					
1	Овруч з навколишніми селами	1047	546	432	Данилевич
2	с. Мошки	409	—	—	Данилевич
3	с. Закусили з навколишніми селами	383	—	536	С. Сокоревич
4	с. Дідковичі	1261	—	39	Комаревич
5	с. Васьковичі з селами	875	—	514	Буткевич
6	с. Михайлівка	215	—	183	М. Лисицький
7	с. Бовеуни	975	—	163	І. Сокоревич
8	с. Бехи	405	—	75	В. Красовський
9	с. Пашини з селами	973	—	255	І. Бозковський
10	м. Іскоростень з присілками	—	—	518	А. Бовсковський
11	с. Вигів із деревнями	806	—	472	С. Шавлович
12	с. Білопищі з селами	519	—	729	Ф. Крашановський
13	с. Каленське	544	—	41	Красовський
14	с. Ходаки із селами	1108, і 14 однодвірців	—	124	Кондратович
15	с. Татарновичі	—	—	261	Кондратович
16	с. Недашки	392	—	109	Ф. Морчаківський
17	с. Клочки	220	—	111, і 14 вільних	Кулаковський
18	с. Черепин	384	—	402	К. Правосудович
19	с. Левковичі з селами	1116	—	10	Г. Загоровський
20	Гошів	989	—	116	Є. Загоровський
<i>Всього</i>		<i>12621</i>	<i>546</i>	<i>5090</i>	
Радомишльський повіт					
1	с. Чоповичі з селами	1578	—	886	С. Буткевич
2	с. Мелені з селами	990	—	—	Н. Буткевич
3	с. Шкурати	584	—	—	І. Загоровський
4	с. Борців з селами	611	—	73, і 155 вільних	Ф. Мацкевич
5	с. Моделів з селами	—	—	1268	К. Буткевич
6	с. Горбулів з селами	—	—	865	М. Міцкевич
<i>Всього</i>		<i>3763</i>	<i>—</i>	<i>3092</i>	
<i>Загальна кількість</i>		<i>15 713</i>	<i>546</i>	<i>8 182</i>	

Дані для складання таблиці взяті з ЦДІАК України, ф. 972, оп. 2, спр. 8, арк. 7–128, 242–244; ф. 442, оп. 413, спр. 3, арк. 50–75.

**Додаток Б.3. Чисельність уніатської шляхти в парафіях
Білоруської спархії станом на 1830 р.**

№	Парафії	кількість шляхти
Волинська губернія		
<i>Овруцький повіт</i>		
1	Каленська	490
2	Васьковецька	842
3	Бовсунівська	480
4	Вишівська	760
5	Лемківська	995
6	Г(Р)омівська	853
7	Закусилівська	209
8	Недашківська	503
9	Дітківська	969
10	Михайлівська	183
11	Гельська	250
12	Пашинська	1 020
13	Білошицька	365
14	Бехівська	450
15	Черепинська	481
16	Овруцька Заручевська	1 468
17	Ходаківська	811
<i>Житомирський повіт</i>		
18	Забрудська	493
19	Горбулівська	Всього 1 500, з яких більша частина – шляхта
20	Чоповицька	Всього 1 764, з яких більша частина – шляхта
Київська губернія		
<i>Махнівський повіт</i>		
21	Чернятинська	71
<i>Радомишльський повіт</i>		
22	Меленівська	1021
23	Шкуратівська	490
24	Сквиірський повіт	219 парафіян, частина з них – шляхта
<i>Всього</i>		<i>16 687*</i>

*Приблизно 7% від загальної кількості уніатського населення Правобережної України.

Дані для складання таблиці взяті: РГИА СПб., ф. 824, оп. 1, спр. 9, арк. 4–5; ЦДІАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 3, арк. 15–16; ф. 972, оп. 2, спр. 8, арк. 97–109, 173–180, 305–317, 322–331.

Додаток В. Матеріали до ліквідації Уніатської Церкви в 30-х роках XIX ст.

Додаток В.1. Ліквідовані Василіанські монастирі Луцької єпархії
(20-30-х рр. XIX ст.)

№	Назва монастиря	Рік ліквідації
1	Дерманський Свято-Троїцький	1820
2	Почайвський Свято-Успенський	1831
3	Овруцький Спасо-Преображенський	1831
4	Брацлавський не вказано	1832
5	Піддубецький не вказано	1833
6	Дубенський не вказано	1833
7	Мильчанський Різдва Пресвятої Богородиці	1833
8	Гоцанський св.Михаїла Архангела	1833
9	Білостоцький Хрестовоздвиженський	1833
10	Пугинський Різдва Пресвятої Богородиці	1833
11	Туминський Хрестовоздвиженський	1833
12	Канівський Успія Пресвятої Богородиці	1833
13	Уманський Пресвятої Богородиці	1834
14	Лисянський Свято-Троїцький	1834
15	Барський Святопокровський	1836
16	Кременецький Свято-Богоявленський	1839
17	Тригирський Преображенський	1839
18	Любарський Георгіївський	1839
19	Загорівський Різдва Пресвятої Богородиці	1839

Дані для складання таблиці взяті: Radwan M. Carat wobec kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim (1796 –1839). – Lublin, 2001. – S. 138; ІЦІАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 29, спр. 65.

Додаток В.2. Безмісні священники Литовської єпархії, що не подали підписок на приєднання до православ'я (грудень 1839 р.)

№	місце проживання	прізвище
Волинська губернія		
1	м. Житомир	Жуковський
<i>Житомирський повіт</i>		
2	с. Слободище	Павловський
3	м. Бердичів	Пісканівський
4	с. Рачки	С. Пісканівський
5	м. Глинки	Шушковський
6	м. Чуднів	Карпинський
7	с. Прутівка	Завиткович
<i>Острозький повіт</i>		
8	с. Тайноруде	Усинський або Зусинський
<i>Заславський повіт</i>		
9	м. Гриців	Ю. Яневич
10	с. Конотопи	С. Сецинський
11	с. Трусилівка	Н. Лотоцький
12	с. Ботовці	А. Бобрицький
<i>Кременецький повіт</i>		
13	с. Вишнівці	Потуржинський
14	с. Кімнатка	Хлібовський
15	с. Осятин	Рогальський
16	с. Ланівці	Кохальський
17	с. Білозарка	А. Сінчилевич, декан
Київська губернія		
<i>Радомишльський повіт</i>		
18	с. Янівка	Ф. Соколовський
19	с. Тиснівка	А. Соколовський
20	с. Верлицьке	І. Обушинський
<i>Махнівський повіт</i>		
21	м. Махнівка	І. Морчаківський
22	с. Мехіринці	А. Горилович або Борисович
23	с. Чорнорудки	Г. Лисевецький
24	с. Радзивилівка	М. Павловський
25	с. Кашперівка	С. Буджновський
26	с. Шпичинці	І. Ігнатович
27	с. Титусівка	Габудович

Додатки

<i>№</i>	<i>місце проживання</i>	<i>прізвище</i>
<i>Липовецький повіт</i>		
28	с. Липівці	І. Кудрицький (Кудржинський)
29	с. Липівці	Л. Кудрицький (Кудржинський)
30	с. Лінці	І. Семашко
31	с. Тарнове	С. Кошобинський
32	с. Цибулеве	М. Родзасвський
33	с. Кринище	І. Родзасвський
34	с. Заруда	Н. Шидловський
35	с. Охрімове	Г. Олтаржевський
36	с. Чернявка	І. Олтаржевський
37	с. Конельська Попівка	І. Буйницький
38	с. Якубовці	П. Мочульський
39	с. Плискове	А. Ходаківський
<i>Уманський повіт</i>		
40	с. Ліщинівка	Г. Криницький
41	с. Шукайвода	Д. Вечірко
42	с. Орадівка	І. Хмилевський
<i>Подільська губернія</i>		
<i>Кам'янецький повіт</i>		
43	м. Городок	І. Домінський
<i>Гайсинський повіт</i>		
44	м. Райгород	С. Шостаковський
45	с. Городок	Д. Сирітський

Дані для складання таблиці взяті: ЦДІАК України, ф. 442, оп. 413, спр. 5 б, ч. 3, арк. 676–677.

**Додаток В.3. Кількість православних богослужбних видань, необхідних
новоприєднаним церквам на 50-ті рр. XIX ст.**

Список видань	Кількість видань	
	Волинська губернія	Подільська губернія
Євангеліє	165	89
Апостол	531	254
Часослов	548	275
Псалтир	602	231
Тріюдь Пісна	620	429
Тріюдь Цвітна	649	422
Мінея місячна	653	—
Мінея загальна	420	166
Октоїх	576	430
Ірмологій (ірмологіон)	459	—
Обихід	330	200
Требник	254	142
Устав	211	—
Службник	86	24
Акафісник	394	—
Молебник	77	—
Синодальні повчання	148	—
“Величання”	2	—
Псалтир з возслідуванням	19	—
Панахидний реєстр	10	—
Проскомідійний лист	6	—
Мінея святкова	285	320
“Книги для освячення церкви”	1	—
Чинопослідування прийняття в православ'я з інших віросповідань	1	—
<i>Всього</i>	<i>8 155</i>	<i>2 982</i>

Дані для складання таблиці взяті з: Архів СПб. ИИ РАН, ф. 52, Колекція П.Доброхотова, картон 6, №5, оп. 2, лл.33–35,110–111.

Додаток Г. Василіанські школи: фондушеве забезпечення та кількісний склад
(станом на 1820 р.)

№	Міста, в яких були школи	к-сть класів	к-сть учнів	фондуш
1	Бар	6	897	монастиря
2	Володимир	4	59	монастиря
3	Канів	3	175	частково монастиря
4	Корсунь*	—	—	—
5	Любар**	6	500	фондуш різного походження
6	Овруч	4	212	монастиря
7	Умань***	5	291	з фондушу Потоцького
<i>Всього</i>				<i>2134</i>

*Не має даних

**За даними кінця XVIII ст.

***За іншими даними – 448 учнів на 1816 р., 600 на 1830 р.

Дані для складання таблиці взяті з: Biblioteka Czartoryskich w Krakowie – Rps. 1899, k. 5–7; Жилюк С., Костриця М. Монастирі Волині. – Житомир, 1996. – С. 53–54; Кривошея І.І., Кривошея В.В., Близнюк І.І. Уманський базиліанський монастир (1765–1834) / Уманщина в етнополітичній історії України (кінець XVIII – першій половині XIX ст.). – К., 1998. – С. 14, 17; Beauvois D. Szkolnictwo na ziemiach Litewsko-Ruskich. 1803–1832. T.2 Szkoły podstawowe i srednie. – Lublin, 1991. – 459 s.

Додаток Д. Релігійне життя
Д.1. Чудотворні ікони Київщини та Брацлавщини
кінця XVIII ст.

№	Деканати, села, міста	Офіційно визнані	Шануються віруючими
	<i>Радомишльський</i>	1	11
1	Не вказано		Ікона Богородиці
2	с. Жадковичі		Ікона Богородиці, ікона св. Онуфрія
3	с. Безовичі		Ікона Богородиці
4	с. Старе Село		Ікона Богородиці
5	с. Кочерів	Ікона Богородиці	
6	с. Чайка (Чайківка)		Ікона Богородиці
7	с. Борщів		Не ясно (Богородична ікона або св. Миколая)
8	м. Коростишів		Ікона Богородиці
9	с. Горбулів		Ікона св. Миколая
10	м. Радомишль		Ікона св. Онуфрій
11	Миргородська каплиця (до Радомишльської п-ви)		Ікона св. Миколая
	<i>Канівський, села:</i>	1	1
1	с. Вільшанка Білоцерківська	Ікона Богородиці	
2	с. Іванівка		Ікона Ісуса Христа Розп'ятого
	<i>Паволоцький</i>	0	5
1	с. Вербівка		Ікона Богородиці
2	с. Ставище, Романівське староство		Ікона св. Миколая
3	с. Почуйки		Копія ікони Ченстоховської Богородиці
4	с. Жировці		Ікона Богородиці
5	с. Хейтов (<i>Chejtow</i>)		Ікона Богородиці
	<i>Ставищенський</i>	2	4
1	с. Бесідка	Ікона Ісуса Христа Розп'ятого	
2	с. Хрещатий Яр	Ікона св. Миколая	
3	с. Попружна (<i>Popruzna</i>).		Ікона Ісуса Христа Розп'ятого
4	м. Ставище		Ікони Богородиці і св. Миколая.
5	с. Шубині Ставки		Ікона Ісуса Христа

Додатки

<i>№</i>	<i>Деканати, села, міста</i>	<i>Офіційно визнані</i>	<i>Шануються віруючими</i>
	<i>Володарський</i>	2	5
1	с. Руде Село	Ікона Богородиці	
2	с. Мармолівка	Ікона св. Миколая	
3	м. Дзункове (Dzunkowie), (Благовіщення)		Копія ікони Бердичівської Богородиці
4	м. Дзункове (Dzunkowie), св. Михаїла)		Копія ікони Ченстоховської Богородиці
5	с. Сатанинів (Сатанинівка)		Ікона Богородиці
6	с. Терешки		Ікона Богородиці
7	с. Пустоварня		Ікона Богородиці
8	с. Чубинці		Ікона Ісуса Христа
9	с. Великі Єрчики		Ікона св. Миколая
	<i>Житомирський</i>	1	16
1	с. Лука		Ікона св. Миколая
2	с. Закусилівка		Ікона Богородиці
3	с. Нехворощ		Ікона Богородиці
4	с. Кашперівка		Ікона Богородиці
5	с. Кросівка		Ікона Богородиці
6	с. Чехи		Ікона Богородиці
7	с. Журбинці		Копія ікони Почаївської Богородиці
8	с. Левків 1		Копія ікони Бердичівської Богородиці
9	с. Левків 2		Ікони Богородиці (Болесна), і св. Аполінарії
10	м. Троянів (св. Іллі)		св. Варвари
11	м. Троянів (св. Михаїла)		Ікона Богородиці
12	с. Сінгури		Ікона Богородиці
13	м. Пражів ((Prażow),	Ікона Богородиці	
14	м. Житомир		Ікона св. Миколая
15	с. Калинівка		Ікона Богородиці
16	с. Велика Татаринівка		Ікона Богородиці

№	Деканати, села, міста	Офіційно визнані	Шануються віруючими
	Чуднівський	1	22
1	м. П'ятка		Ікона Богородиці
2	с. Глибочок		Ікона Богородиці
3	с. Бабушки		Ікона Богородиці
4	м. Чуднів (св. Апостолів Петра і Павла)		Ікона Богородиці
5	м. Чуднів (св. Миколая)		Ікона св. Миколая
6	м. Чуднів (св. Трійці)		Ікона Богородиці
7	м. Чуднів (Різдва Богородиці)		Ікона Богородиці
8	с. Дідківці		Ікона Богородиці
9	с. Сербинівка	Богородична ікона	
10	с. Стівнів		Ікона Богородиці
11	с. Врублівка		Ікона Св. Трійці (?)
12	м. Слободище (св. Михаїла)		Ікона Ісуса Христа
13	с. Коровинці		Ікона Ісуса Христа
14	с. Бейзимівка		Ікона Богородиці
15	с. Забориця		Ікона Богородиці
16	м. Миропіль, (Покрови Богородиці)		Ікона коронації Богородиці
17	м. Миропіль, (св. Михаїла)		Ікона св. Варвари
18	м. Миропіль, (Преображення Господнього)		Ікона св. Варвари.
19	м. Чортория		Не ясно (Богородиці Болесної або св. Варвари)
20	с. Привітів		Ікона Богородиці
21	с. Красне Сільце		Ікона Богородиці
22	с. Карпівці		Ікона Богородиці
23	с. Ясногород (монастир Ясногородський)		Ікона Богородиці

Додатки

№	Деканати, села, міста	Офіційно визнані	Шануються віруючими
	<i>Брацлавський</i>	0	8
1	с. Клебань		Ікона Богородиці
2	с. Кінашів		Ікона св. Варвари
3	с. Білоусівка		Ікона Благовіщення Богородиці
4	с. Демківці		Ікона св. Миколая
5	с. Захаряшівка		Ікона Богородиці
6	с. Паланка Ладизинська		Ікона Богородиці П'єста
7	с. Семенки		Ікони св. Миколая і Богородиці, намальованих на одному полотні.
	<i>Прилуцький</i>	2	15
1	с. Косаківка		Копія ікони Ченстоховської Богородиці
2	с. Коханград		Копія ікони Ченстоховської Богородиці
3	м. Липовець (св. Трійці)		Ікони Богородиці і св. Варвари
4	м. Липовець (Покрови Богородиці)		Ікона св. Миколая
5	м. Липовець (Воскресіння Господнього)		Ікона Покрови Богородиці
6	с. Нова Гребля		Ікона Богородиці
7	с. Очитків		Ікона Богородиці
8	с. Попівка		Ікони Богородиці і св. Миколая
9	с. Псярівка		Ікона св. Варвари
10	м. Прилуки (Преображення Господнього)		Ікона Різдва Богородиці
11	м. Прилуки (Покрови Богородиці)		Копія ікони Ченстоховської Богородиці
12	м. Прилуки передмістя Киселі (Kisiele), (св. Трійці)		Ікона св. Миколая
13	м. Вахнівка		Ікона Богородиці
14	м. Зозів	Ікона Богородиці	
15	Збаращик (Збаражівка)	Ікона св. Миколая	
	Всього	10	87

Дані взяті: ІР НБУВ, ф I, №2481; там само, ф. 301, № 671 Л; ф. 301, № 69; ф. 312, № 420/732 С; Radwan M. Wizytacje generalne...

**Додаток Д.2. Посвяти уніатських храмів Київщини
та Брацлавщини 80–90 рр. XVIII ст.**

Архістратига (Архангела) Михаїла – 62 (15,8)
 Покрови Пресвятої Богородиці – 59 (15%)
 Різдва Пресвятої Богородиці – 46 (11,7%)
 Св. Миколая Чудотворця – 38 (9,7%)
 Успіння Пресвятої Богородиці – 27 (6,9 %)
 Св. Трійці – 24 (6,1%)
 Апостола та євангеліста Іоана Богослова – 24(6,1%)
 Великомученика Димитрія 22 – (5,6%)
 Воздвиження Хреста Господнього – 15 (3,8%)
 Великомучениці Параскеви –11 (2,8%)
 Воскресіння Господнього – 10 (2,5%)
 Преображення Господнього – 8, (2,0%)
 Непорочного зачаття Пресвятої Богородиці – 6 (1,5%)
 Різдва Іоана Хрестителя (Предтечі) – 5 (1,3%)
 Вознесіння Господнього – 4 (1,1%)
 Різдва Господнього – 3 (0,8%)
 Великомученика Георгія (Юрія) – 3 (0,8%)
 Св. Василя Великого – 3 (0,8%)
 Безсрібників і чудотворців Косми і Даміана – 3 (0,8%)
 Первомученика і архідиякона Стефана – 2 (0,5%)
 Благовіщення Пресвятої Богородиці – 2 (0,5%)
 Пророка Іллі – 2 (0,5%)
 Апостола і євангеліста Луки – 2 (0,5%)
 Введення в храм Пресвятої Богородиці – 1 (0,3%)
 Зішестя Св. Духа – 1 (0,3%)
 Св. Григорія Богослова – 1, (0,3%)
 Св. Лаврентія – 1 (0,3%)
 Святого чудотворця Антонія Падуанського – 1 (0,3%)
 Архангела Гавриїла – 1 (0,3%)
 Праведників Іоакима і Анни – 1 (0,3%)
 Преподобного Симеона Стовпника – 1 (0,3%)
 Святителів Василя Великого, Григорія Богослова і Іоана Златоустого – 1
 (0,3%)
 Св. Йосифа Обручника – 1 (0,3%)
 Апостолів Петра і Павла – 1 (0,3%)
 Преподобного Онуфрія –1 (0,3%)
Всього – 393 (100%)

Дані взяті: ІР НБУВ, ф І, №2481; ф. 301, № 671 Л.; ф. 301, № 69. ф. 312; № 420/732 С , Radwan M. Wizytacje generalne...

**Додаток Д.3. Посвяти уніатських храмів Луцької єпархії
(перша третина XIX ст).**

Архістрати́га Михаїла	– 22 (16, 4%)
Пречиста (Різдва Пресвятої Богородиці)	– 22 (16, 4%)
Покрови Пресвятої Богородиці	– 16 (11, 9%)
Св. Миколая Чудотворця	– 11 (8,2%)
Воздвиження Хреста Господнього	– 10 (7,4%)
Успіння Пресвятої Богородиці	– 8 (5,9%)
Св. Трійці	– 7 (5,2%)
Апостола та Євангеліста Іоана Богослова	– 6 (4,4%)
Великомучениці Параскеви	– 6 (4,4%)
Великомученика Димитрія	– 3 (2,2%)
Св. Йосифа Обручника	– 3 (2,2%)
Преображення Господнього	– 3 (2,2%)
Св. Васи́лія Великого	– 2 (2,2%)
Зачаття Св. Анни	– 2 (2,2%)
Введення Богородиці в храм	– 1 (0,7%)
Мучеників благовірних князів Бориса і Гліба	– 1 (0,7%)
Вознесіння Господнього	– 1 (0,7%)
Апостола та євангеліста Луки	– 1 (0,7%)
Пророка Іллі	– 1 (0,7%)
Благовіщення Пресвятої Богородиці	– 1 (0,7%)
Архангела Гавриїла	– 1 (0,7%)
Великомученика Георгія	– 1 (0,7%)
Непорочного Зачаття Пресвятої Богородиці	– 1 (0,7%)
Стрітення Господнього	– 1 (0,7%)
Св. Ієроніма	– 1 (0,7%)
Св. Лаврентія	– 1 (0,7%)
Великомученика Пантелеймона	– 1 (0,7%)
Великомученика Микити	– 1 (0,7%)
Всього	– 134 (100%)

Дані взяті з: ЦДІАК України. – ф. 442, оп. 413, спр. 3, арк. 2–10.



ПОКАЖЧИКИ

Іменний покажчик

- Абрамович Веніамін, ієромонах 266
Абрамович Ф., священник 111
Абрамович Юстин, чернець 267
Абрамовичева 106
Август II, король 140
Анастасія, прпмц.(преподобномучениця)
171
Антоній Падуанський, св. 169, 170, 171,
182, 227
Антонович В. 16
Антонович П. 15
Андрушкевич А., священник 186
Аполінарія, св. 169
Арсеній, архієпископ 145
Атанасій Великий, протоархімандрит
ЧСВВ 17, 103
- Бабський Ф. 186
Базилевич Бенедикт, ієромонах 266
Базилевич Ізидор, чернець 267
Баксульський І., священник 255
Балабан Михайло, ієромонах 266
Баранська А. 27
Барчинський, ієромонах 222
Басарабський Ф., священник 141
Беклешов О.А. 108
Бенедикт XIV, Папа Римський 114, 116
Беньковський Л. 26
Бібіков Д.Г. 75, 77, 81
Білик В. 24, 151, 154
Білявський Ф., священник 255
Білянський П., єпископ 118, 150, 151
Блудов Д.М. 70, 73, 78
Бобрик В. 27, 110, 120
Бобрицький А., священник 271
Бобровський П. 13
Бовсковський А., священник 268
- Бовуа Д. 28, 152, 210
Богданович П. 155
Богуш Протазій, чернець 267
Бозковський І., священник 268
Борецький Ф., священник 254
Бояковський О.І., священник 110, 210
Браницький, граф 172
Бровчинський Т., священник 254
Буджновський С., священник 271
Буйницький І., священник 272
Булгак Йосиф, митрополит 44, 69, 70, 74,
80, 86, 90, 92, 121, 218
Буткевич К., священник 268
Буткевич Н., священник 268
Буткевич С., священник 255, 268
Буткевич, священник 268
Бялоблоцький, священник 108
- Ваврик М. 17
Важинський Порфирій Скарбик, єпископ
130, 151
Варвара, св. (св. вмц.) 165, 167, 168, 169
Варлаам, єпископ 76, 100
Варсаба Ф., священник 117, 124
Василій Великий (Василій, св.) 128, 169
Васькевич Амфілохій, ієромонах 266
Веселовський К., ігумен (абат) 130, 187
Вечірко Д., священник 272
Виговський 192, 200, 202
Виговська Т. 202
Вишатицький Г., ієромонах
Вігура Г., священник, благочинний 99, 76
Віктор (Садковський), архієпископ
Мінський 64, 66, 75
Власовський І. 82
Водзяновська І. 27
Войницький Г., священник 116

- Володимир, князь 165
Володкевич Феліціян Пилип (Филип),
митрополит 91, 94, 103, 114, 115, 117
Волошинівський Г., священник 255
- Габриолович Ф., священник 254
Габудович, священник 271
Гайворонський 81, 213, 214
Гачевський І., священник 108
Ганчевський А., священник 254
Гачевський, ректор 119
Герека Мартирій, ієродиякон 267
Гіжицький Я. (Волиняк) 14, 155
Гізель І. 133
Гіль А. 27
Гловачевський Феофан, чернець 267
Гнажевський Л., священник 255
Гнатович І., асесор 210
Голіцин О.М. 70, 71, 93
Головня А., єпископ 70, 74
Голоскевич, Ф., священник 188
Горбачевський Г., священник 254
Горбачовський С., священник 113
Горбацький Й.К. 133
Горін С. 24, 154
Гориллович (Борисович) А., священник 271
Горський А.В. 46
Грабовський М. 125
Гребницький Ф., митрополит 94, 114
Гречина М., священник 109
Грушевський М. 16
Гудзяк Б. 20
Гудович І., граф 88, 208
Гуменюк А. 178
Гуревич А. Я. 160
Гурницька М. 205
- Данилевич Анаклет, ієромонах 266
Данилевич Варфоломій, ієромонах 266
Данилевич, священник 268
Даниїл, єпископ 44, 76
Дашкевич Я. 19
Дедевич С., священник 254
Делуга В. 173, 180
- Демушевський, Н., священник 186
Димитрій, св. 165
Димитрій Ростовський, св. (Дмитро
Туптало) 141
Дідковський, адвокат 218
Дмитрієв М. 9, 28
Дзелінський Павлін, ієромонах 266
Дзюбинський абат (ігумен) 214
Дзюбинський Северин, ієромонах 266
Дмоховський М., священник 124, 209
Добриловський Ю. 141
Доброхотов П., єпископ 30, 44
Довбищенко М. 8, 16, 23, 85, 116
Долгоруков М.А. 46
Долголуський Ювеналій, ієромонах 266
Домінський І., священник 272
Донат, єпископ 223
Дороженки, родина 201
Древінський Л. 155
Дубровіна Л.А. 11
Духінський Г. 125
- Едмер Кентерберійський, чернець 176
- Євгеній (Булгарис), архієпископ 65, 73
Євстимович, священник 105
- Жилюк С. 24, 214
Жиневич Ієремій, ієромонах 266
Жукович Й., священник 255
Жуковський, священник 271
- Завиткович, священник 271
Загоровський І., священник 268
Загоровський Є., священник 268
Загоровський Г., священник 268
Загорівський Л., священник 255
Залеський Б. 125
Залуський Юзеф, єпископ 91, 103, 114,
115, 116
Зема В.19
Земський Ю. 15
Зінченко А.Л. 18, 24, 84
Зубко Антоній, єпископ 46, 80

- Іванівський 106
Іванов О.С. 70
Іванович Іоїл, чернець 267
Ігнатович І., священник 271
Ігнатович Стефан, ієромонах 266
Іоаникій, єпископ 44, 97
Іоан Златоуст, св. 169
Іоан Богослов, св. 165
Іоан Непомуцен, св. 169
Ісаєвич Я. 25, 139
- Йосафат (Кунцевич), св., сщмч. 78, 149, 171
Йосиф Прекрасний, св. 169
- Калакура Я. 17
Камінська М. 205
Камінський Павлін, ієромонах 266
Карпинський, священник 271
Карпінський Пахомій, чернець 267
Катерина II, імператриця 52, 61–67, 72, 78, 79, 82, 83, 89, 103, 104, 122, 214
Кизлевич Петро, чернець 267
Кипріан, митрополит 168
Кипріанович Г. 13
Кирило, архієпископ 221
Киселевич Йосафат, ієромонах 266
Кишка Лев, митрополит 117, 118
Кізлова А. 167
Климент XIV, Папа Римський 129
Ключовський Лук'ян, чернець 267
Ковальчук Г. 140, 142
Когут З. 18
Козачевський Феодосій, ієромонах 266
Козел Л. 186
Колбук В. 26, 55, 71, 83, 191, 193
Комаревич, священник 268
Комашко Ф., священник 255
Кондратович, священник 268
Кондратюк Р. 24, 41
Кониський Г. 141
Копчинська 193
- Корзо М. 28, 150
Корнеев, губернатор 150
Корнич Н., священник 263
Корсак Ф., єпископ 92, 153
Косал(н)овський М., священник 111
Костецький М., священник 254
Коструба Т. 18
Котляревський І.П. 140
Кохальський, священник 271
Коханович Г., єпископ 92
Кочубей В.П., граф 100
Коцюбинський С., священник 272
Коялович М.О. 13
Красицький, граф 111
Красовський В., священник 268
Красовський І., єпископ 92
Красовський, священник 268
Крашановський Ф., священник 268
Ксанючевський Д., священник 255
Креховецький В. 125
Кривошея І.І. 25, 125
Крижанівський А.К. 70
Крижанівський О.П. 18, 23, 42, 152
Криницький Г., священник 272
Кришталович Г., священник 254
Крупський Граціан, ієромонах 266
Кубецький Гіацинт, ієромонах 266
Кудрик В. 18
Кудрицький І. (Кудржинський), священник 272
Кудрицький Л. (Кудржинський), священник 272
Кудрицький Ф. (Куджицький), священник 255
Кудрицький М., священник 144
Кулаковський Никифор, ієродиякон 267
Кулаковський, священник 268
Куликовський Отеропонт, чернець 267
Кульчинський І. 130
Кульчицький П., чернець 44
Куницький А., священник 255
Куницький І., священник 254
Кутасевич Єрофей, чернець 267

- Лазорак Б. 151
Латинський Г., священник 172
Лашевський Д., священник-декан 109, 123, 124, 255
Левинський Стефан, єпископ 32, 42, 45, 54, 66, 76, 91–94, 97, 100, 119, 186, 187
Левицький А., священник 254
Левицький Д., священник 113
Левицький Юліан, чернець 267
Левицькі, родина 110
Левицький М., архієпископ 82
Левитський М., священник 104
Левін І. 160, 168
Левшицька, ігуменя 46
Ленковичі, родина 43
Ленцик В. 17
Ленчевський Інокентій, чернець 267
Лижківський Георгій, ієромонах 266
Липинський В. 16
Лисевецький Г., священник 271
Лисицький М., священник 268
Лихачевський І., священник 255
Лібровський С. 33
Ліковський Е., єпископ 14
Лісовський І., архієпископ 52, 65, 69, 80, 104, 203
Лосцький 106
Логвинський І., священник 255
Лопаська Н. 25
Лотоцький Н., священник 271
Лошкевич, священник 197
Лужинський Василій, єпископ 46, 74, 80
Лупул Василь, господар 168
Львович І., священник 111
Львовичі, родина 110
Любенецький-Рудницький С. єпископ 171
Любенецький-Рудницький Ф., єпископ 113, 139
Любич Ю, священник 130
Любовицький, магнат 186
Любомирський К. 86, 95
Любомирські, родина 45, 86
Лянденбурський, священник 192, 204
Макарій, митрополит 168
Малаховський, маршалек 91, 114
Морозова С. 28
Малицький І., священник 124
Мальованський В., священник 76
Мальованський І., священник 76
Марковський, священник 199
Мартусевич Я., єпископ 74, 92, 123
Мацкевич М., священник 149, 212
Мацкевич Ф., священник 268
Мельник С. 187, 188
Мелецький С., єпископ 76
Мержвінський, священник 97
Микола І, імператор 62, 64, 68, 70, 72, 73, 75, 78, 79, 81–83, 89, 202, 203, 214
Миколай, св. 165, 182, 227
Миленський 200
Михаїл, Архангел, св. 165
Михалевич В., священник 111
Михалевич Г., священник 111
Міцкевич М., священник 268
Млоцький С., єпископ 116
Мойсей Боговидець, св. 169
Мокоша, язичеське божество 168
Моргулець І. 194
Морозівський Інокентій, ієромонах 266
Морчаківський Ф., священник 268
Морчаківський І., священник 271
Мотрона, селянка 186
Мочульський І., священник 255
Мочульський П., священник 272
Мочульський, декан 201
Мошинський, священник 197, 198
Мусін-Пушкін О.І. 45, 65
Набиванець С. 26, 153, 156, 184, 193
Назарко І., о. 17
Нагаєвський І. 18
Наполеон І, імператор 68
Недавня О.В. 22
Ненадкевич Г., священник 255
Ненадкевич І., священник 111
Ненадкевичі, родина 110

Нещинська М. 204
 Нищинський Ф., священник 254
 Новицький Ярослав, ієромонах 266

Обушенкова Л. А. 213
 Обушинський І., священник 271
 Овчін О.М. 70
 Олександр І, імператор 61–63, 66, 68–72,
 79, 89, 96, 98
 Оленич В.К., священник 120, 124
 Олтаржевський Г., священник 255, 272
 Олтаржевський І., священник 272
 Онуфрій, св. 169
 Опле П. 126
 Осовський Гавриїл, чернець 267
 Осташевський Ксантій, чернець 267
 Охоцький, абат 130

Павло І, імператор 61, 63, 66–68, 79, 89,
 96, 120, 150, 207

Павловський Л., священник 255
 Павловський М., священник 195, 271
 Павловський Мефодій, ієромонах 266
 Павловський, священник 271
 Панченко О. 62, 72, 160, 163, 183, 188
 Параскева, св. (Параскева П'ятниця) 165,
 168, 169

Патрило І., священник 18
 Пелеш Ю., єпископ 14
 Пентрицький Мелетій, чернець 267
 Петро І, імператор 62, 183
 Петровський І., священник 255
 Петровський Філімон, чернець 267
 Переговський В. 15
 Перефінович А., чернець 130
 Петров М. 15, 133

Пешковський 81
 Пивницький, єпископ 198
 Пилинкевичі, родина 192
 Пипін О.М. 69
 Писарев 81

Підлипчак-Маєрович М. 27, 127, 128, 134,
 139, 152

Пісканівський, священник 271
 Пісканівський Є., священник 271
 Плещинський І., священник 255
 Попілович А. 185
 Подолянський Ніл, ієромонах 266
 Потимко О. 154
 Потій Іпатій, митрополит 130
 Потоцький Адам 170
 Потоцький Й. 115
 Потоцький Ф., граф 116
 Потоцький, граф 67
 Потоцькі, родина 57
 Потуржинський, священник 271
 Постанкевич Федор, ієромонах 266
 Плохій С. 10, 18
 Правосудович К., священник 268
 Преображенський І.В. 206
 Примович М. 103, 104, 114–117, 119
 Прокоп'юк О. 172, 174
 Протасов М.О. 70
 Пузиковський П. 94

Радван М., священник 26, 27, 30, 49, 58,
 70, 71, 75, 83, 93, 118–120

Радзивілл М., князь 154
 Рашевський, М. 159
 Рафальський І., священник 255
 Репчинський Макарій, ієромонах 266
 Речецький (Рачинський), ректор 188
 Рило М., єпископ 111, 118
 Рогальський, священник 271
 Родзаєвський І., священник 272
 Родзаєвський М., священник 272
 Рокк С. 160

Романовський Ф. 186
 Ростоцький Теодосій, митрополит 44, 52,
 65, 67, 68, 208
 Ротаріут, граф 106
 Рутський В., митрополит 133

Савицький Тома, ієромонах 266
Сакович А., священник 111
 Сангушко, князь 154
 Сангушко І. 102

- Сашуровський, священник 130
Сераковський К, граф 91, 115, 170
Седлецький Олексій, ієромонах 266
Селькевич І., священник 254
Семашко І., священник 211, 272
Семашко Й., митрополит 13, 45, 46, 65, 72, 74, 77, 80, 81, 109, 121, 145, 146, 206, 209, 211–213
Сеник С. 18, 150
Сенгелевич А., священник 255
Сенькевич Р., священник 255
Сестренцевич (Богуш) С., митрополит 32, 37, 68, 97, 120, 203
Серно-Солов'євич Ф.Й. 70
Сероцинський С., священник 255
Сероцинський Кирило, єпископ 54, 74, 92
Сецинський С., священник 271
Симашкевич М. 15, 190
Симашкевич Ф., священник 254
Синькевич, священник 193
Сироцинський, ігумен 213
Сирітський Д., священник 272
Сисин Ф. 10, 18
Сікст IV, Папа Римський 176
Сінкевич Н. 23, 165, 177
Сінчилевич А., декан 271
Сірочинський І., 267
Сіцинський Ю. 14, 15
Скальський Софроній, ієромонах 266
Скивський Іоан, архімандрит 266
Скінер Б. 9, 29, 64, 83, 218
Скіромонт Юліан, ієромонах 266
Скочилас І. 8, 10, 19–26, 83–85, 90, 117, 158
Скругень Й. 17
Смогоржевський Я., митрополит 93, 103, 114, 115, 120
Смолій В.А. 18
Собкевич, В., священник 254
Соколовська К. 167
Соколовський А., священник 271
Соколовський Ф., священник 271
Сокоревич І., священник 268
Сокоревич Г.І., священник 110
Сокоревич С., священник 268
Солтунова, солдатка 204
Ставінський, священник 130
Стародубський Д., священник 96
Стародубський Іпатій, ієромонах 266
Стефан, єпископ 99, 101
Стоколос Н.Г. 22, 83, 170
Сурков С.К. 91
Суцеський Ф., священник 148
Тарановський А., священник 148
Тарановський І., священник 111
Тарановський Й., священник 111
Теодорович М. 15
Теодоровичі, родина 110
Тимошенко Л. 15, 20, 37
Толстой Д.А. 13
Томашівський С. 16
Торжевський Й., священник 141
Торчинський Й., священник 111
Трембіцький, чернець 222
Тумановська У. 194
Туровський Л. 186
Тутолмін Т.І., генерал-губернатор 64, 66, 99
Ульяновський В.І. 18, 19, 21, 30
Уссас Б. 46
Усинський (Зусинський), священник 271
Ходаковський Іринарх, чернець 267
Ходоківський А., священник 272
Хойнацький А.Ф. 144
Хомік П. 27, 176, 182, 193
Хіхлач Б. 24, 25
Хлібовський, священник 271
Хмилевський І., священник 272
Хоткевич, граф 45, 93, 116
Філарет, митрополит 200
Філарет, архієпископ Чернігівський 46
Філатова О. 28
Флоря Б.Н. 28
Фотинський О. 15, 222

Цецішевський К., архієпископ 104, 152
Цикуцький Пантелеймон, ієромонах 266

Чаплінський Терентій, ієродиякон 267
Чарторийський А. 45, 68, 71
Чацький Т., князь 152
Червинські, священники 99, 110, 149, 207
Червинський, священник 217
Черв'яковський, священник, благочинний 209
Черв'яковський А., священник 120, 124, 254
Чистович І. О. 13
Чистяков П. 184, 187
Чоповський Теодосій, ієромонах 266
Чубатий М. 16

Шавлович Г., священник 254
Шавлович С.С., священник 110, 268
Шавурський Лонгін, ієромонах 266
Шанковський Й., священник 124
Шашкевич, священник 130
Шашкевич О., священник 111
Шептицький Андрей, митрополит 44, 46
Шептицький Атанасій, єпископ 114
Шептицький Лев, митрополит 113, 114, 169
Шеретюк Р.М. 22
Шидловський Н., священник 272
Шиманський Феодор, ієродиякон 267
Шишков О.С. 70
Шостаковський Артемій, чернець 267
Шостаковський С., священник 272
Шумський І., священник 254
Шушковський, священник 271

Щеглова С.А. 169

Юліо(е)шевич Салюстій, ієромонах 266
Юрковський Микола, чернець 267

Яворівський М. 15
Яворський, єпископ 74

Яковенко Н.М. 22, 200
Яковенко С.Г. 28
Якушев Я. 167
Ян Казимір, король 174
Яновицький П., священник 254
Яневич Ю., священник 271
Яременко М. 24, 83, 193, 215
Ярослав Мудрий, князь 174
Ястрембовська Ю. 205

Zaleska Anna 166
Zaleska Angela 166

Географічний показник

- Австрійська імперія (Австрія, Австро-Угорська імперія) 16, 49, 55
 Англо-Нормандське королівство 176
 Антверпен, м. 134, 135
 Апостольська столиця (Святий престол, Римський престол, Ватикан) 17, 27, 42, 81, 114, 190, 195, 228
 Аусбург, м. 135
- Бабушки, с. Чуднівського деканату 277
 Базель, м. 137
 Балтський деканат 254
 Балтський повіт 263, 265
 Бар, м. 119, 122, 186, 274
 Баришівський деканат 57
 Барселона, м. 134, 135
 Бейзимівка, с. Чуднівського деканату 276
 Безовичі, с. Радомишльського деканату 275
 Бердичів, м. 134, 135, 176, 180, 184, 255, 271
 Берег, с. Козинського деканату 154
 Берестечко, м. Дубнівського повіту 59
 Берн, м., Німеччина 135
 Бесідка, с. Стависького деканату 172, 275
 Бехи, с. Овруцького повіту 268
 Біла Русь (Білорусь) 13, 17, 28, 30, 49, 52, 53, 59, 64, 67, 91, 101
 Білозарка (Білозерка), с. Кременецького повіту 271
 Білопищи, с. Овруцького повіту 268
 Білоруська уніатська єпархія (Білоруська єпархія) 74, 110, 196
 Білоусівка, с. Брацлавського деканату 278
 Богуславський округ Київської губернії 107
 Богуславський повіт 263, 264
 Бокуйли, с. Дубнівського повіту 217
 Болгарія 168, 169
 Бовсуни, с. Овруцького повіту 110, 268
 Боремель, м. Дубнівського повіту 216, 217, 254, 255
 Боремець, с. Дубнівського повіту 97
 Борковці, с. Таращанського деканату 255
 Борщів, с. Радомишльського деканату 268, 275
 Ботовці, с. Заславського повіту 271
 Брацлавське воєводство 24, 30, 40, 44, 49, 53, 84
 Брацлавський деканат 254, 278
 Брацлавський повіт 204, 205, 263, 265
 Брацлавська православна єпархія 53
 Брацлавська проофіціація 55, 255
 Брацлавщина 57, 85, 136, 151, 159, 161, 165, 168, 169, 175, 183, 184
 Брест, м. 118
 Брестська єпархія 67, 108
 Бронсберг, м 135
 Бугаївка, с. Таращанського повіту 211
 Букоузка, с. на Київщині 191
- Варшава, м. 129, 134, 135
 Варшавське князівство 111
 Васильківський повіт 263, 264
 Васьковичі, с. Овруцького повіту 217, 268
 Ватикан – див. Апостольська столиця
 Вахнівка, м. 278
 Велика Татаринівка, с. Житомирського деканату 276
 Велике князівство Литовське 176, 182
 Великі Єрчики, с. Володарського деканату 166, 276
 Великі Каленичі 94
 Венеція, м. 134, 135, 136, 137
 Вербівка, с. Паволоцького деканату 275
 Верлицьке, (або Верлок) с. Радомишльського повіту 271
 Вигів, с. Овруцького повіту 254, 268
 Вигівський деканат 57, 254
 Вишнівці, с. Кременецького повіту 271
 Відень, м. 135
 Візантія 167, 182

- Віленський округ 124
Віленська губернія 111
Вільно, м. (сучасний Вільнюс) 93, 117, 120, 134, 135
Вільшанка Білоцерківська (Вільшанка), с. Канівського деканату 177, 275
Вінницька сурогатія 55
Вінницький деканат 254
Вінницький повіт 58, 263, 265
Вінниця, м. 24, 62, 122
Вітебськ, м. 123
Вовковинці, с. Летичівського деканату 254
Войниця, с. Дубнівського повіту 217
Волинська православна єпархія 53
Волинь (Волинська губернія, Волинське воєводство) 8–10, 14, 15, 22–24, 36, 40, 43, 48, 49, 53, 56–61, 67, 69, 76, 82, 84–88, 94, 100, 101, 103, 107, 108, 110, 111, 118, 123, 126, 127, 145, 149, 151, 153, 159, 161, 171, 184, 185, 191, 196, 206, 208, 216, 217, 221, 256, 262, 265, 269, 271
Володарський деканат 276
Володимир (Володимир-Волинський), м. 76, 116, 118, 122, 274
Володимирський деканат 55, 254
Володимирська єпархія (Володимирсько-Брестська) 9, 49, 52, 117
Володимирський повіт 61, 76, 88, 99, 107, 194, 197, 215, 262, 265
Вроцлав 135
Врублівка, с. Чуднівського деканату 277
Гайсинський деканат 55, 254
Гайсинський повіт 58, 263, 265, 272
Галичина 14, 16, 26, 49, 111, 211, 213
Гетьманщина 175
Глинки, м. Житомирського повіту 271
Глибочок, с. Чуднівського деканату 277
Горбулів, с. Радомишльського деканату 148, 184, 212, 268, 275
Горинки, с. Острозького повіту 254
Городок, м-ко Кам'янецького повіту 272
Городок, с. Гайсинського повіту 272
Горохів, м. Володимир-Волинського повіту 154
Горохівський деканат 55, 255
Гошів, с. Овруцького повіту 268
Греція 168
Гриців, м-ко Житомирського повіту 271
Гродненська губернія 109, 111
Демків (Демківці), с. Брацлавського деканату 278
Дзункове (Дзвінкове), с. Володарського деканату 276
Дідковичі, с. Овруцького повіту 268
Дідківці, с. Чуднівського деканату 277
Дніпро, р. 165
Домбровицький деканат 55, 257
Дрогобич, м. 20
Дубнівський повіт 40, 61, 88, 98, 99, 101, 104, 209, 215, 216, 220, 262, 265
Дубнівський деканат 55, 57, 254, 255, 256
Дубно, м. 45, 129, 154, 208
Домбровиця (сучасна назва Дубровиця), м-ко Рівненського повіту 123
Європа Західна 45
Європа 8, 68, 81, 82, 168, 174
Європа Східна 8, 28
Жадковичі, с. Радомишльського деканату 275
Жидичин, с. Луцького повіту 120
Жировиці, село Вітебського воєводства, Білорусь 73, 145
Жировці, с. Павлоцького деканату 275
Житомир, м. 54, 119, 121, 122, 184, 271, 276
Житомирський деканат 169, 255, 276
Житомирська делегатура 55, 255
Житомирський повіт (Житомирщина) 74, 187, 196, 216, 262, 265, 269, 271,
Жупанівка, с. Овруцького повіту 39, 185
Журбинці, с. Житомирського деканату

- 276
- Забориця, с. Чуднівського деканату 277
- Закусилівка, с. Житомирського деканату 276
- Закусили, с. Овруцького повіту 268
- Заруда, с. Липовецького повіту 272
- Заславський деканат 55, 252
- Заславський повіт 53, 59, 60, 102, 151, 199, 204, 205, 212, 254, 265, 271
- Захаряшівка (Захарівні), с. Брацлавського деканату 278
- Західна Білорусь 61
- Західна Волинь 27, 61, 76, 88, 111
- Зачернече, с. Ковельського деканату 255
- Збаражівка, с. Прилуцького деканату 166, 278
- Звенигородський повіт 263, 264
- Зозів, м-ко Прилуцького деканату 178, 278
- Іванівка, с. Канівського деканату 275
- Ізяслав (Заславль), м. 62
- Ізяславська (Заславська) губернія 62
- Іскоростень, м. (сучасний Коростень) 268
- Казань, м. 176
- Каленське, с. Овруцького повіту 268
- Калинівка, с. Житомирського деканату 276
- Каліш, м., Польща 134, 135
- Калузька єпархія 214
- Кам'янець, м. 122, 255
- Кам'янецька сурогатія 55, 255
- Кам'янецький повіт 263, 265, 271
- Кам'янець-Подільський деканат 57
- Кам'янець-Подільський, м. 58, 62
- Кам'янецька єпархія 150
- Камінь-Каширськ, м-ко Ковельського повіту 254
- Камінь-Каширський деканат 55, 57, 258
- Канада 20
- Канів, м. 122, 274
- Канівський деканат 179, 275
- Карпів (Карпівці), с. Чуднівського деканату 277
- Карчминське, с. Сквирського деканату 255
- Кашоградський деканат 55, 259
- Кашперівка, с. Житомирського деканату 276
- Кашперівка, с. Махнівського повіту 271
- Кельн м., Німеччина 134, 135, 137
- Київ 9, 15, 18, 121, 134, 135, 136, 142, 165, 169, 174, 176, 181, 212, 213, 220, 222
- Київська митрополія, Київська митрополіча єпархія 9, 13, 39, 40, 49, 52, 91, 116–118, 145, 158, 160, 164, 167, 169, 172, 174–176, 179, 180, 182, 227
- Київська проофіціація 55, 255
- Київське воєводство 30, 40, 44, 53
- Київське Полісся (Полісся) 94, 211
- Київський деканат 255
- Київський повіт 196, 264
- Київщина (Київська губернія) 8–10, 14, 23, 35, 40, 48–50, 53, 55, 57–59, 60, 61, 67, 82, 84–88, 90, 103, 106–109, 111, 114, 118, 126, 127, 134, 136, 145, 151, 153, 159–161, 165, 167–169, 171, 173, 175, 180, 183–185, 191, 193, 196, 201, 206, 261, 263, 264, 269, 271
- Кімнатка, с. Кременецького повіту 271
- Кінашів, с. Брацлавського деканату 278
- Киселі, передмістя Прилук 173, 278
- Клебань, с. Брацлавського деканату 278
- Ключки, с. Овруцького повіту 268
- Ковель, м. 76
- Ковельський деканат 55, 254, 255, 257
- Ковельський повіт 41, 61, 81, 88, 99, 107, 123, 151, 198, 211, 215, 262, 265
- Ковельсько-Володимирська сурогатія 57
- Козинський деканат 57, 254, 257
- Козмілія, м. Рівненського повіту 154
- Конельська Попівка, с. Липовецького повіту 272
- Конотопи, с. Заславський повіт 271
- Константинополь, м. (сучасний Стамбул) 168
- Корець, м. Новоград-Волинського повіту

- 154, 255
Корецький деканат 55, 57, 255
Коровинці (Великі Коровинці), с.
Чуднівського деканату 276
Коростишів, м. 275
Корсунь, м. 274
Косаківка, с. Прилуцького деканату 167,
278
Коханград, с. Прилуцького деканату
(сучасне с. Коханіка Липовецького
району) 278
Кочерів, с. Радомишльського деканату
177, 178, 275
Краків, м. 134, 135
Красне Сільце, с. Чуднівського деканату
277
Красівка, с. Житомирського деканату 277
Кременець, м. 122, 131, 254
Кременецький деканат 254
Кременецький повіт 61, 99, 107, 151, 262,
265, 271
Кринище (Криничне), с. Липовецького
повіту 272
Ксаверівський деканат 57

Лавришеве, м. (сьогодні село Лавришеве
Новогрудського району Гродненської
обл., Білорусь) 118
Ланівці, с. Кременецького повіту 271
Левків, с. Житомирського деканату 276
Левковичі (Левовичі), с. Овруцького
повіту 268
Летичів (Латичев), м. 184
Лейпциг, м. 263
Летичівський повіт 263
Летичівський деканат 55, 254
Липовець м. 178, 278
Липовецький деканат 255
Липовецький повіт 212, 263, 264, 265, 271
Липовецько-Таращанський деканат 57,
196
Литовська єпархія 74, 110
Липівці, с. Липовецького повіту 272
Лисянка, м. 122

Лівобережжя (Лівобережна Україна) 9
Лінці, с. Липовецького повіту 272
Люон, м., Франція 137
Літинський деканат 254
Літинський повіт 58, 263, 265
Ліщинівка, с. Уманського повіту 272
Лозова, с. Могилівського деканату
(повіту) 255
Лозовата, с. Прилуцького деканату 170
Лопавше, с. Дубнівського повіту 124
Лопатин, с. Махнівського повіту 60
Луг, с. Ольгопільсько-Балтського
деканату 254
Лука, с. Житомирського деканату 276
Луцьк, м. 24, 118, 119, 121, 122, 123, 135
Луцька єпархія 8, 9, 30, 40, 49, 52–55, 57–
60, 67, 73, 74, 93, 103, 104, 108, 112,
118, 123, 153, 226
Луцький деканат 55, 254, 356
Луцький повіт 41, 61, 76, 88, 99, 151, 209,
215, 265
Луцько-Острозька єпархія 9, 48, 49, 93
Лучиці, с. Дубнівського повіту 99
Львів, м. 18, 20, 46, 116, 134–136, 154, 179
Львівська єпархія 48, 49
Львівське архієпископство 55
Львівсько-Галицько-Кам'янецька єпархія
(Львівсько-Кам'янецька) 9, 21, 49, 52,
151
Львівщина 169, 173
Любар 122, 274
Любешів, м-ко на Волині 122
Люблін, м. 134, 135

Малі Коровичі, с. Чуднівського повіту 104
Мар'янівка, с. Васильківського повіту 105
Мар'янівка, с. Гайсинського деканату 254
Марбург, м., Німеччина 137
Мармолівка (сучасна Мармулівка), с.
Володарського деканату 166, 276
Махнівка, м-ко Бердичівського повіту 255,
271
Махнівський деканат 55, 255, 261
Махнівський повіт 60, 74, 106, 196, 212,

- 222, 263, 264, 269, 271
Маціїв, м. Ковельського повіту 154
Маціїв, с. Ковельського повіту 60
Межиріч, с. Острозького повіту 123
Мелені, с. Радомишльського повіту 218, 268
Мехиринці, с. Махнівського повіту 271
Мильці, с. Ковельського повіту 119
Миропіль, м. Чуднівського деканату 168, 180, 277
Михайлівка, с. Овруцького деканату 255, 268
Мінська губернія 111
Мінське воєводство 91
Могилівський повіт 263, 265
Могилівський деканат 55, 255
Могилівська єпархія 105
Модена, м., Італія 135
Моделів, с. Радомишльського повіту 268
Моковичі (Маковичі), с. Горохівського деканату 255
Молдова 83, 84, 168
- Монастирі:
– Барський Святопокровський 123, 137, 138, 262, 270
– Битенський 109
– Білилівський 138
– Білостоцький Хрестовоздвиженський 100, 123, 138, 261, 270
– Брацлавський 270
– Верхівський св. Михаїла Архангела 123, 261
– Володимирський Преображенський 87, 130, 136, 137, 138, 261
– Володимирський жіночий св. Іллі 262
– Гошанський св. Михаїла Архангела 43, 123, 137, 138, 261, 270
– Дерманський Свято-Троїцький 137, 138, 155, 156, 261, 270
– Дорогобузький Успіння Пресвятої Богородиці 261
– Дубенський жіночий Вознесенський 43, 262
– Дубенський Хрестовоздвиженський 95, 103, 132, 138, 261, 270
– Дубенський Преображенський 131, 138, 139
– Жидичинський Свято-Миколаївський (або св. Духа) 152, 155, 156, 261
– Жировицький Свято-Успенський 120
– Загаєцький св. Іоанна Милостивого 87, 103
– Загорівський Різдва Пресвятої Богородиці 87, 122, 155, 212, 261, 270
– Зимненський 261
– Канівський Успіння Пресвятої Богородиці 123, 137, 138, 262, 270
– Києво-Печерська Лавра 21, 85, 167, 184
– Корецький жіночий Свято-Троїцький 103
– Кременецький Свято-Богоявленський 40, 87, 122, 152, 155, 261, 270
– Лисянський Свято-Троїцький 138, 262, 270
– Луцький Успення Пресвятої Богородиці 138, 155, 261
– Львівський монастир 130
– Любарський Георгіївський 43, 81, 123, 129, 130, 132, 136, 137, 138, 213, 261, 270
– Малівецький Воздвиженський 262
– Мелецький Свято-Миколаївський монастир 42, 73, 87, 123, 131-133, 137, 138, 261
– Мильчанський Різдва Пресвятої Богородиці 137, 138, 155, 261, 270
– Михайлівський Золотоверхий 167
– Мінський 46
– Низкиницький Свято-Успенський 261
– Овруцький Спасо-Преображенський 40, 42, 85, 127, 155, 213, 261, 270
– Острозький Спасо-Преображенський 103, 137
– Піддубецький 264, 270
– Полонський жіночий Свято-Успенський 262
– Полоцький Софіївський монастир 129

- Почаївський Свято-Успенський 40, 80, 87, 94, 111, 122, 123, 127-129, 136-139, 141, 152, 155, 207, 213, 220, 261, 270
- Пугинський Різдва Пресвятої Богородиці 128, 130, 137, 138, 261, 270
- Страклівський Різдва Пресвятої Богородиці 137, 138, 261
- Супрасльський Благовіщення Пресвятої Богородиці 93
- Тригірський Преображенський 81, 87, 94, 123, 134, 135, 138, 212, 213, 214, 222, 261, 270
- Трубчевський 212
- Туминський Хрестовоздвиженський 67, 261, 270
- Уманський Пресвятої Богородиці 137, 138, 155, 156, 262, 270
- Шаргородський Свято-Миколаївський 103
- Ясногородський жіночий Свято-Троїцький 103
- Москва, м. 73, 91, 136
- Мошки, с. Овруцького повіту 268
- Наддніпрянина 15
- Надчі, с. Дубнівського деканату 254
- Недашки, с. Овруцького повіту 268
- Немирівський деканат 55
- Несвіж, м., Білорусь 123
- Нехворощ, с. Житомирського деканату 276
- Нідерланди 134
- Нова Гребля, с. Прилуцького деканату 278
- Нові Кошари, с. Ковельського повіту 59
- Новоград-Волинський, м. 154
- Новоград-Волинський повіт 53, 59, 60, 107, 151, 262, 265
- Новосілки, с. Володимирського повіту 99
- Овруцький деканат 57, 110, 255, 260
- Овруцький повіт (Овручина) 37, 74, 81, 85, 88, 99, 110, 184, 196, 204, 208, 215, 216, 218, 262, 265, 269
- Овруцький протопресвітеріат 55
- Овруч, м. 122, 168, 274
- Олександрія, м. 154
- Олика, м. 54, 121, 122, 154
- Олицький деканат 55, 57, 257
- Оломуц, м., Чехія 135
- Ольгопільський деканат 254
- Ольгопільський повіт 263, 265
- Ольгопільська сурогатія 55
- Омеяна, с. Рівненського повіту 254
- Орадівка, с. Уманського повіту 272
- Орловська губернія 212
- Орловська єпархія 214
- Острог, м. 21, 122, 134–137, 154, 187, 188
- Острозький деканат 55, 57, 254
- Острозький повіт 59, 60, 262, 265, 271
- Осятин, с. Кременецького повіту 271
- Охрімове (Охрімівці), с. Липовецького повіту 272
- Очитків, с. Прилуцького деканату 178
- Паволоцький деканат 275
- Падва (сучасна Падуя), м., Італія 170
- Паланка Ладжинська (Паланка), с. Брацлавського деканату 180, 278
- Пашини с., Овруцького повіту 110, 210, 268
- Перемишль, м., Польща 135
- Перемишльська єпархія (Перемишлянщина) 26, 49
- Переяслав, м. 83, 84
- Петрівка, с. Махнівського повіту 60
- Пиків, м-ко Вінницького повіту 254
- Пирятин, с. Дубнівського повіту 155
- Підгайці, с. Дубнівського (Кременецького) повіту 130
- Підлісці, с. на Поділлі 170
- Підляшшя 26, 49
- Пінськ, м., Білорусь 49
- Пінська єпархія 49
- Плискове (Плисків), с. Липовецького повіту 272
- Поділля (Подільська губернія) 8–10, 14,

- 15, 20, 23, 24, 40, 48, 49, 51–53, 55, 57, 58, 60–62, 82–88, 90, 103, 107–109, 111, 118, 126, 127, 145, 146, 153, 159, 173, 191, 193, 212, 261, 263, 265, 272
- Подільська єпархія 146
- Познань, м., Польща 134, 135
- Полісся – див. Київське Полісся
- Полоцька єпархія 49, 52, 59, 65, 108, 125
- Полоцьке воєводство 91
- Попівка, с. Прилуцького деканату 278
- Попружна, с. Стависького деканату 275
- Порицьк, м-ко Володимир-Волинського повіту 154
- Почаїв, м. 38, 54, 119, 135, 139, 140, 141, 146, 169, 184
- Почуйки, с. Павлоцького деканату 275
- Правобережжя (Правобережна Україна)*
- Празів, с. Житомирського деканату 177, 276
- Привітів, с. Чуднівського деканату 277
- Прилбичі, с. на Львівщині 44
- Прилуки, м. 278
- Прилуцький деканат 278
- Проскурівський деканат 55
- Проскурівський повіт 265
- Пруссія 49
- Пругівка, с. Житомирського повіту 271
- Псковська єпархія 214
- Псярівка, с. Прилуцького деканату 278
- Пустоварня (Пустоварівка), с. Володарського деканату 277
- П'ятка, м-ко Чуднівського деканату 277
- Радзивилівка, с. Махнівського повіту 271
- Радивилов 146
- Радомишль, м. 94, 114, 118, 119, 171, 172, 222, 275
- Радомишлянщина 85
- Радомишльський деканат 170, 173, 179, 185, 255, 260, 275
- Радомишльський повіт 41, 59, 77, 81, 110, 121, 148, 169, 194, 196, 212, 215, 263, 264, 271
- Радомишльський протопресвітеріат 55
- Радошин, с. Ратненського деканату 255
- Райгород, м. Гайсинського повіту 272
- Раймісто, с. Луцького повіту 111
- Ратне, м. Ковельського повіту 209
- Ратнівський деканат 40, 55, 57, 255, 258
- Ратнівсько-Заж(р)ицький деканат 55, 57, 254, 259
- Рачки, с. Житомирського повіту 271
- Рижівка, с. Уманського деканату 255
- Рим, м. 17, 52, 81, 93, 134, 135
- Рівне, м. 154
- Рівненський деканат 55, 254
- Рівненський повіт 151, 262, 265
- Річ Посполита (Польща, Королівство Польське) 8, 9, 12–14, 17, 20, 22, 26–30, 34, 40, 45, 48, 49, 52, 55, 61–64, 66, 75, 86–88, 91, 92, 103, 112, 114, 115, 119, 125, 133–135, 149, 153, 160, 161, 164, 165, 167, 171, 173, 174–176, 182, 183, 191, 194, 197, 202, 208, 223, 224, 227
- Рожище, м. на Волині 119
- Рокитне, м. Васильківського повіту 255
- Російська імперія (Росія) 8–10, 14, 16, 20, 22, 27–29, 30–34, 36, 40, 42, 43, 46, 48, 49, 52–55, 57, 58, 61–72, 74–76, 78, 81–83, 86, 89, 92, 95–98, 104, 109, 112, 113, 118, 121–123, 125, 131, 134, 146, 151, 156, 168, 173, 193, 197, 199, 200, 202, 206, 210, 214, 221, 224, 226, 228
- Руде Село, с. Володарського деканату 178, 276
- Румунія 168
- Рязанська єпархія 214
- Сандомир, м., Польща 134, 135
- Санкт-Петербург, м., Росія 29, 54, 58, 73,

*Через значну вживаність позицій у тексті монографії, сторінки, на яких вони згадуються, у показчику не фіксуються.

- 74, 135, 145, 146
 Сатанинів(ка), с. Володарського деканату 276
 Свіжень, м. 118
 Свята Земля 173
 Седлище, с. Вінницького деканату 254
 Семенки, с. Брацлавського деканату 278
 Сербинівка, с. Чуднівського деканату 177, 178, 277
 Сербія 168
 Сибір 213
 Сінгури, с. Житомирського деканату 276
 Сквирський деканат 55, 255, 260
 Сквирщина 85
 Сквирський повіт 59, 74, 196, 211, 222, 263, 264, 269
 Сквородки, с. Заславського повіту 254
 Слободище, с. або м-ко Чуднівського деканату 277
 Слободище, с. Житомирського повіту 271
 Смілянщина 86
 Сокаль, м. 135
 Ставище, м-ко Стависького деканату 275
 Ставище, с. Паволоцького деканату 275
 Ставищинський деканат 275
 Старе Село, с. Радомишльського деканату 275
 Старі Кошари, с. Ковельського деканату 59, 254
 Старокостянтинівський деканат 255
 Старокостянтинівський повіт 53, 60, 262, 265
 Стовпів, с. Чуднівського деканату 277
 Страсбург, м., Німеччина 137
 Суслово (Сусли), с. Новоград-Волинського повіту 161
 Супрасль, м., Польща 147
 Тайноруде (Тарноруда), с. Овруцького 271
 Тамбовська єпархія 214
 Тараща, м. 201
 Таращанський деканат 255
 Таращанський повіт 74, 85, 212, 263, 264
 Тарнове (Тарнава), с. Липовецького повіту 272
 Татарнівчичі, с. Овруцького повіту 268
 Терешки, с. Володарського деканату 276
 Тернопільський округ 55
 Тетіїв, м-ко Таращанського повіту 221
 Тиснівка, с. Радомишльського повіту 271
 Титусівка, с. Махнівського повіту 271
 Торговиця, м. Дубнівського повіту 102
 Торжище, м. Ковельського повіту 154
 Торунь, м. Польща 135
 Тростянець с., Дубнівського повіту 187
 Тростянець, м-ко Ольгопольського повіту 254
 Троща с., Чуднівського повіту 187
 Троянів, м-ко Житомирського деканату 276
 Трусилівка, с. Заславського повіту 271
 Україна 17, 18, 20, 22, 25, 26, 28, 30, 34, 49, 52, 53, 64, 66, 67, 72, 76, 81, 82, 144, 167, 168, 173
 Уманський деканат 57, 255
 Уманський повіт 55, 60, 74, 196, 263, 264, 271
 Уманщина 57
 Умань, м. 79, 116, 122, 274
 Унів, с. Перемишлянського повіту 136, 147
 Устилуг, м-ко Володимир-Волинського повіту 254
 Ушицький повіт 263, 265
 Фастів, м. 116
 Франція 176
 Халча, с. Канівського деканату 179
 Хашувате, с. Уманського повіту 255
 Хейтов (Chejtow) Паволоцького деканату с. 275
 Ходаки, с. Овруцького повіту 268
 Холм, м., Польща 54, 116
 Холмсько-Белзька (Холмська) єпархія 27, 39, 40, 49, 87, 117
 Холмщина 26, 39

- Хрещатий Яр, с. Стависького деканату 166, 275
Ясси, м. 168
Ясногород, с. Чуднівського повіту 277
- Цибулеве, с. Липовецького повіту 272
- Чайка (Чайківка), с. Радомишльського деканату 275
- Ченстохова, м. Польща 135, 180
- Черепин, с. Овруцького повіту 268
- Черкаське староство 86
- Черкаський повіт 59, 263, 264
- Черниці, с. Бродської протопопії 113
- Чернігів, м. 134, 135, 136
- Чернігівський деканат 255
- Чернявка, с. Липовецького повіту 272
- Черняхівський деканат 55
- Чехи, с. Житомирського деканату 276
- Чигиринське староство 86
- Чигиринський повіт 263, 264
- Чоповичі, с. Радомишльського деканату (повіту) 255, 268
- Чорнорудки, с. Махнівського повіту 271
- Чортгоря, м. Чуднівського деканату 277
- Чубинці, с. Володарського деканату 172
- Чубинці, с. Сквирського деканату 255
- Чуднів, м. 162, 271, 277
- Чуднівський деканат 277
- Шаргород, м-ко Могилівського повіту 122
- Шкурати (Скурати), с. Овруцького повіту 268
- Шпичинці, с. Махнівського повіту 271
- Шубині Ставки, с. Стависького деканату 275
- Шукайвода, с. Уманського повіту 272
- Якубовці (Якубівка), с. Липовецького повіту 272
- Ямпільська проофіціяція 55
- Ямпільський деканат 254
- Ямпільський повіт 58, 263, 265
- Янівка, с. Радомишльського повіту 271
- Ярошинці, (Ярошівка, Яришівка), с. Ямпільського деканату 254

Summary

Throughout the centuries, Ukrainian territories combined the features of two different discourses – “Western” and “Byzantine”, which coexisted and confronted each other in medieval and early-modern Eastern Slavonic culture. The core of this ideological conflict was in the binding to the confession factor that in the XVII century brought to the victory of “Western model” among the elite and created some kind of symbiosis of the western and eastern Christian models among the peasants. The valuable part in this process was taken by Uniate Church, which itself was the combination of the western organizational church structure with spirituality of Eastern Christianity.

The present study is a try at compound research of different aspects of Uniate church functioning at the micro level with the special emphasis on cultural-religious component. In the field of our studies were included Volyn, Podillya and Kyiv provinces of Right-Bank Ukraine according to Russian administrative division of the nineteenth century, which was the living territory of Ukrainian Uniates in the Russian Empire (according to church administrative division it was Lutsk Diocese). The choice of these geographic boundaries has both - cultural and civilizational aspects. Despite the strong stand of the Orthodox Church and strong ties with Orthodox centers of Left-Bank Ukraine and Kyiv, the Right-Bank territories were under influence of “the Western” model, which contributed to the formation of different religious and cultural identities.

The chronological limits of the study include the period from the affiliation of the RightBank Ukraine into the Russian Empire in the late XVIII century (second and third divisions of Poland in 1793-1795), till the official Uniate Church liquidation in 1839, which was the beginning of the final victory of the Russian cultural-civilizational model.

The study focuses on many aspects of the inner life of the Church and place of the Church in the mentioned stages of the historical existence of Ukrainian population, which are still scarcely explored. It was an attempt to focus on two fundamental aspects of the Uniate history, including: The Church as an institution and the interrelation of the Church and religious awareness of population. The perspective of Russian Empire Church policy was chosen to realize impersonal approach to those aspects, as it had the decisive influence on all spheres of newly-affiliated territories.

The work is mostly focused on highlighting the organizational structure of the Church, the operation of specific parishes, clergy and congregation. The study also discloses the condition of the Uniate clergy, its educational path, pastoral and intellectual activity. It was found that the majority of the parish clergy of the late XVIII–XIX centuries studied in both – public schools and church schools. At this particular time the number of clergy with home education has gradually decreased and that was the result of Uniate Church reforms and overall impact of Enlightenment ideas. This point contradicts the established opinion about ignorance of Uniate clergy and its members being representative of “holop’s (slavery) faith”.

Taking monastery libraries as an example, we have revealed the intellectual and missionary activity of the Church that significantly increased within timeframes of the study. Even grated success was achieved by the Church in the sphere of publishing, where it successfully ompeted with Russian Orthodox printers and contributed to the strengthening of Uniate Church religious ceremonies. Thus, in the second half of the XVIII century Pochaev printers prevailed in staffing

of monastic libraries, and in spite of all the orders of the Russian authorities, printed liturgical books were used on the Right-Bank by the end of the nineteenth century.

The most problematic part of the work is connected with cultural and religious spheres of life. The issues of stability of Uniate Church religious tradition was research on the example of worshipping the local miraculous icons and performing the religious ceremonies. A Strong Orthodox tradition of Kyiv Metropolis was transformed under western influences, creating a unique cultural identity of the population on the studied territories. This is why along with the traditional for these lands worshipping of St. Mykola icons arises tradition to worship the icons of Roman Catholic saint Anthony of Padua.

A long term and sometimes armed resistance of different social groups against Russian authority is an evidence of Uniate Church contribution to the formation of national identity among Ukrainian people. The liquidation of Uniate Church has accelerated the changes in cultural and civilizational models of these territories development and was accompanied by unification and impoverishment of cultural and religious life of the people.

For the reason that for the nations of Eastern Europe the religious factor was one of the essential ones in the formation of proto-national identity, the retrospective analysis of Ukrainian Uniate Church in XVIII–XIX centuries on the Right-Bank territories is essential for identification the origins of different ethnic-religious consciousness of modern Ukrainians.

Наукове видання

Лось Валентина Едуардівна

**УНІАТСЬКА ЦЕРКВА НА ПРАВОБЕРЕЖНІЙ УКРАЇНІ НА ПРІКІНЦІ
XVIII – ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ XIX ст.:
ОРГАНІЗАЦІЙНА СТРУКТУРА
ТА КУЛЬТУРНО-РЕЛІГІЙНИЙ АСПЕКТ**

Філологічна редакція

Н.М. Зубкова

Редактори

О.С.Боляк, М.Л.Скирта

Комп'ютерна верстка

Г.Г.Азарков

Обкладинка

Л.Є.Демірська

Підписано до друку 11.07.2013. Формат 70х100. Папір офс. №1.
Ум. друк. арк. 18,75 Тираж 300 пр. Зам. 21.

Друкарня Національної бібліотеки України імені В.І.Вернадського.
03039, Київ 39, просп. 40-річчя Жовтня, 3.