



© 1996 г. ФЛОРЯ Б.Н.

## БРЕСТСКАЯ УНИЯ 1596 г. И НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ НА УКРАИНЕ И В БЕЛОРУССИИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XVII века

В октябре 1596 г. на соборе в Бресте-Литовском епископы киевской митрополии провозгласили разрыв традиционных связей между киевской митрополией и константинопольским патриархом и ее переход под юрисдикцию римского престола. Акт этот означал не только смену юрисдикции, но и смену конфессии: из части православного мира, каковой она была со времен крещения Руси, киевская митрополия становилась теперь частью мира латинского, католического. Что побудило епископов принять такое решение?<sup>1</sup>

Вторая половина XVI в. стала для западнорусской церкви временем глубокого кризиса: его характерными чертами были ослабление связей между отдельными частями церковной организации, упадок дисциплины и нравственности в среде духовенства, его неспособность к воспитательной деятельности среди своей паствы. Все эти недостатки стали особенно очевидными, когда западнорусское православное общество столкнулось с идеальными влияниями протестантизма, а затем контрреформации. В этих условиях разные слои общества охватило глубокое недовольство сложившимся положением. И епископат, и светские патроны церковных учреждений, и организации мещан – братства выступали со своими инициативами, своими планами реформ, которые позволили бы преодолеть этот глубокий кризис. Однако представления разных общественных сил о характере таких реформ существенно расходились между собой. Если епископат видел выход прежде всего в укреплении своей власти и престижа в обществе, то братства и светская знать, существенная часть приходского духовенства, чем дальше, тем больше видели главное препятствие проведению реформ именно в иерархах, которые, требуя жертв от других, сами не собирались ни менять привычный полусветский образ жизни, ни жертвовать свои доходы на нужды просвещения подчиненного духовенства и паствы. В этой ситуации для епископов особенно опасным стало сближение их противников – братств и представителей светской знати с верховным пастырем западнорусской церкви – константинопольским патриархом; реальную почву стали приобретать предложения об организации суда над недостойными иерархами и их устранении с епископских кафедр.

Флоря Борис Николаевич – д-р ист. наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения и балканстики РАН.

<sup>1</sup> Обоснование предложенных здесь причин заключения Брестской унии дано в исследовании, выполненным М.В. Дмитриевым, Б.Н. Флореи и С.Г. Яковенко "Брестская уния и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – первой половине XVII в. Ч. 1. Брестская уния 1596 г. Исторические причины событий" (в печати).

Принятое в этой ситуации епископами решение прервать связи с константинопольской патриархией и подчиниться власти Рима было свидетельством неспособности епископата подчинить себе оппозицию собственными силами и так провести реформу церкви в соответствии со своими интересами. Епископы надеялись, что им удастся добиться решения этой задачи при поддержке Рима и заинтересованной в заключении унии королевской власти. В такой ситуации вполне понятно, что решение об унии было принято в узком кругу заинтересованных иерархов, без широкого участия духовенства и мирян, и должно было привести к дальнейшему обострению внутреннего конфликта в западнорусском православном обществе.

Инициатива епископов встретила поддержку королевской власти, заинтересованной в скреплении политического единства такого многоэтничного государства как Речь Посполитая дополнительно единством религиозным и в разрыве связей между киевской митрополией и православными церквями Москвы и Константинополя. Поэтому король Сигизмунд III, опираясь на поддержку магнатов-католиков, взял епископов под свою защиту. Благодаря опеке и поддержке со стороны королевской власти епископы получили возможность провести в Бресте в октябре 1596 г. церковный собор, провозгласивший переход киевской митрополии под власть римского престола.

Действия властей Речи Посполитой не ограничились содействием созыву собора. После принятия решения об унии король признал униатских епископов единственной законной иерархией в православном обществе и потребовал от православного духовенства подчиниться их власти. Так как тем самым королевская власть солидаризировалась с одной из сторон конфликта, религиозный конфликт между разными частями западнорусского православного общества стал приобретать характер политического конфликта: неповинование власти епископов стало расцениваться как неповинование государственной власти. Неподчинявшиеся унию священники и поддерживавшие их братства в королевских городах стали подвергаться административным преследованиям, принимавшим со временем все более широкий размах.

Однако подавления оппозиции добиться не удалось. В условиях государственного строя Речи Посполитой власть не имела возможности проводить аналогичные меры во владениях враждебной унии православной шляхты. Кроме того, если на территории Белоруссии при поддержке властей удалось утвердить унию в основных городских центрах, находившихся под королевской юрисдикцией, то иначе сложилась ситуация на Украине, где во втором десятилетии XVII в. к противникам унии из рядов мещанства и православной шляхты присоединилось казачество. Тем самым в конфликт оказались вовлечеными новые широкие круги населения.

Красноречивым доказательством того, что попытки распространения унии со временем стали встречаться со все более усиливающимся сопротивлением, стали события 1620 г. В этом году иерусалимский патриарх Феофан поставил для православных новых епископов. Само это событие стало возможным благодаря совместным действиям враждебного уния духовенства, православной шляхты, братств и Запорожского войска, взявшего новых епископов под свою защиту. Так как назначения на епископские кафедры были в Речи Посполитой делом правителя, то создание новой православной иерархии явилось открытым вызовом в его адрес и свидетельством намерений православной оппозиции решительно выступать против его политики поддержки унии.

Углубление религиозного конфликта, в который втягивались все более широкие слои населения, отражало лишь одну из тенденций в религиозной жизни Речи Посполитой. С определенного момента стала все более явно обозначаться тенденция к поискам соглашения между враждебными церквями. Переломным событием явилось здесь то восстановление православной иерархии, о котором говорилось выше. Это событие, несомненно, показало и руководителям униатской церкви и правительству, что попытки подавления православной оппозиции ведут к обратным результатам.

Как представляется, именно оно послужило окончательным толчком для руководства униатской церкви к определенному пересмотру той политики, которую оно

проводило со временем заключения Брестской унии. К началу 20-х годов оно вынуждено было констатировать, что ряд важных целей, к которым оно стремилось, заключая унию, не были достигнуты. Не удалось подавить оппозицию в православном обществе. Напротив, восстановление православной иерархии показало, что эта оппозиция готова продолжать борьбу и способна это делать.

Одной из главных целей западнорусского епископата при заключении унии было уравнение в правах униатского и католического духовенства, но и этого добиться не удалось. Епископы, например, не вошли в состав сената, а в установившейся практике не только католические епископы, но и их викарии настаивали на своем первенстве перед униатскими епископами [1. С. 155–156]. Наконец, униатская церковь не получала надлежащей поддержки со стороны польского католического епископата. В своих ответах на запросы курии целый ряд епископов отзывались об унии отрицательно, оценивая ее успехи как незначительные, и рекомендовали просто обращать православное население в католичество [1. С. 103–104; 2. С. 450–452].

Не менее существенным было и то, что распространение католицизма в Речи Посполитой эпохи победы контрреформации происходило за счет позиций не только православной, но и униатской церкви. Представители православной знати, оставляя веру отцов, отдавали предпочтение, как правило, не унию, а католицизму латинского обряда<sup>2</sup>.

Причины столь неблагоприятного положения вещей деятели униатской церкви видели в расколе не только западнорусской митрополии, но и "Руси" в целом, когда все силы обеих церквей уходят на борьбу между собой, что ведет к их взаимному ослаблению<sup>3</sup>.

Уже в начале 20-х годов в униатской церкви стали искать выход из сложившихся трудностей в соглашении с православными, в соединении двух церквей, что позволило бы укрепить положение духовенства киевской митрополии и перед лицом верующих, и перед лицом католической части общества.

Уже в 1621 г. глава униатской церкви митрополит Иосиф Рутский выдвинул предложение о созыве совместного собора православных и униатов для обсуждения спорных вопросов [4. С. 178–179]. Тема необходимости созыва такого собора заняла заметное место в памятниках униатской публицистики начала 20-х годов<sup>4</sup>.

Правительство Речи Посполитой также оказалось перед неприятной перспективой углубления конфликта, который мог поставить под угрозу стабильность положения в многонациональном государстве со многими вероисповеданиями.

Выход из положения и глава униатской церкви Иосиф Рутский, и король Сигизмунд III видели в заключении "новой унии" между православной и униатской церквями.

Переход от рассуждений на эту тему к практическим действиям наметился в 1623 г. В этом году созданная сеймом комиссия поставила перед православными вопрос о созыве собора для обсуждения с униатами спорных вопросов в отношениях между церквями [7. С. 55–57]. Тогда же синод униатских епископов в Новогрудке составил инструкции для переговоров с православными иерархами в Киеве. В них содержались важные предложения: "Абы был фундований в наших краях, яко и в Московских патриарха... и по благословение нигде не посыпал" [8. № 224]. Таким образом, униатская иерархия во главе с митрополитом Рутским видела одно из возможных решений конфликта в объединении двух церквей в рамках особого "патриархата", который не находился бы в непосредственной иерархической зависимости от Рима или Константинополя.

<sup>2</sup> См., например, признания Ф. Скуминовича, что Русь оставили "paniąta y schlacheckie familie, ze teraz Rusi w Rusi zaledwo znaydzie" (цит. по [3. Т. II. Прил. С. 278]).

<sup>3</sup> Любопытно, что к подобному доводу прибег впоследствии король Владислав IV, добиваясь соглашения между православными и униатами [3. Т. II. Прил. С. 123–124].

<sup>4</sup> Лишь едва намеченная в таком произведении, как "Sowita wina", она получила заметное развитие в таких памятниках, как "Examen obrony" и "Antelenchus" [5. С. 506; 6. С. 584–590, 727–730].

Эти шаги положили начало диалогу иерархов обеих церквей, который то прерывался, то возобновлялся. К сожалению, сохранилось крайне мало материалов, которые бы непосредственно отражали позицию православных иерархов в этом диалоге, и мы знаем об их взглядах в основном по их отражению в высказываниях противной стороны. Однако и на основании изучения этих материалов можно прийти к определенным выводам. Исследование сочинений, написанных в конце 20-х годов полоцким архиепископом Мелетием Смотрицким, православным иерархом, перешедшим затем в унию, позволило С.Т. Голубеву уже в прошлом веке прийти к выводу, что такие влиятельные лица, как сам киевский митрополит Иов Борецкий и его ближайший соратник Петр Mogila, архимандрит Киево-Печерского монастыря, "без сомнения... не чужды были мысли о соглашении с униатами" [3. Т. I. С. 226]. Новый обильный материал из ватиканского архива, введенный в оборот Е.Ф. Шмурло [9], не только подтвердил этот вывод, но и дал ряд свидетельств того, что переговоры продолжались и после вступления Петра Mogila в 1633 г. на митрополичью кафедру и признания властями Речи Посполитой православной иерархии. В ходе этих контактов дело дошло до обмена посланиями между Петром Mogilой и римской курией и встреч преемника Петра Mogila Сильвестра Косова с папскими представителями в Польше. Уже сама длительность диалога говорит о заинтересованности в нем обеих сторон.

Ряд свидетельств позволяет судить о том, какова была позиция православных иерархов на этих переговорах. Так, посланец униатского митрополита И. Дубович, встречавшийся с православными иерархами в Киеве, сообщал своему патрону, что православные епископы готовы на ряд уступок по спорным догматическим вопросам (о чистилище, filioque и др.), но решительно выступают против признания папы [9. С. 53–57, 305–306]. Сходным оказался и результат доверительных бесед королевского посла Адама Киселя с Петром Mogilой и Иовом Борецким в 1629 г. Подчеркивая, что они не хулят вероучение и обряды католиков и готовы признать папу "первопрестольным" и "старшим", собеседники Киселя заявили, что они категорически не желают подчиняться его власти [10. С. 14].

Как представляется, этот аспект во взглядах православных иерархов не находился в противоречии с планами униатского духовенства, заинтересованного в укреплении и расширении автономии своей церкви. Неудивительно, что в середине 30-х годов XVII в. проект создания особого патриархата на базе объединения православной и католической церквей снова стал предметом обсуждения. Хотя инициатива поднятия этого вопроса исходила от короля Владислава IV и вельмож из его окружения, о поддержке, оказанной униатской церковью этому проекту, говорят обращения униатских митрополитов Иосифа Рутского, а затем Рафаила Корсака в папскую курию [1. С. 140–145]. Некоторые указания источников позволяли С.Т. Голубеву высказать обоснованное предположение, что патриархом – главой такой объединенной церкви должен был стать Петр Mogila [3. Т. II. С. 147–148]. Назначение уже после смерти Mogila новым митрополитом Сильвестром Косовым на 15 июля 1648 г. съезда православных в Вильно для обсуждения вопроса о возможных условиях унии [1. С. 171–173] говорит о том, что и для православной иерархии в 30–40-х годах XVII в. вопрос о соединении двух церквей имел важное значение.

Есть основания полагать, что в 20-х годах XVII в. произошли важные перемены и в позиции православной шляхты. Выступления ее послов на сейме против унии отражали лишь одну сторону ее действий. На другую позволяет пролить свет письмо Мелетия Смотрицкого от 28 сентября 1628 г. одному из лидеров православной шляхты волынскому чашнику Лаврентию Древинскому [3. Т. I. Прил. NLVI]. Из него выясняется, что на протяжении ряда лет "бывала... межи собою православным послом на многих сеймах приватная мова" о поисках путей соглашения с униатами, а на сейме 1627 г. была даже достигнута договоренность (очевидно, между послами православной и униатской шляхты) о процедуре ведения таких переговоров. Идея выработки соглашения между двумя церквями на совместно собранном соборе к концу 20-х годов

получила в этой среде определенное признание. В соответствии с представлениями шляхты о том, как должны решаться важные вопросы общественной жизни Речи Посполитой, ее лидеры полагали, что решение о созыве такого собора должен принять сейм и сейм должен своим авторитетом утвердить решения, принятые на этом соборе. Именно в таком духе был составлен проект сеймовой конституции 1629 г. [10. С. 19], который однако, не был принят королем.

Факты эти, несомненно показывают, что шляхта с 20-х годов стала искать урегулирования религиозного конфликта на путях, традиционных для решения спорных вопросов в Речи Посполитой. Такие тенденции должны были усиливаться после заключения соглашения начала 30-х годов об официальном признании существования особой, не подчиненной Риму православной церкви в Речи Посполитой. Значение этих соглашений для шляхты состояло, в частности, в том, что за шляхтой признавалось то традиционное право влияния на дела православной церкви, которое было ущемлено с заключением Брестской унии без ее согласия и участия<sup>5</sup>. Для шляхты было принципиально важно, что соглашения о признании права православных иметь свою церковную иерархию, о прекращении преследований и разграничении зон влияния униатской и католической церквей<sup>6</sup> были приняты при активном участии и под патронатом сейма. Заключение этих соглашений для шляхетских политиков, несомненно, было важным доказательством того, что острые религиозные конфликты в общественной жизни Речи Посполитой могут быть урегулированы тем способом, который они предлагали уже в конце 20-х годов – полюбовным соглашением сторонников обеих церквей под патронатом и при участии сейма.

Наметившиеся новые тенденции в настроениях православной шляхты нашли наиболее показательное выражение в действиях и высказываниях ее призванного лидера тех лет Адама Киселя. Еще С.Т. Голубев, публикуя фундук Киселя 15 сентября 1643 г. основанному им Покровскому монастырю в Низкиничах, отметил содержавшееся в нем высказывание, что земная церковь подобно небесной должна иметь только одну главу [3. Т. II. С. 236, 238], а в 1645 г. посланец Владислава IV Валериан Магни передал в папскую курию сочинение – "Sententia cuiusdam nobilis Poloniae graecae religionis"; в нем излагались предложения автора – а в нем есть все основания усматривать Адама Киселя – относительно возможных условий унии и способов ее проведения [9. С. 158–160].

Что касается способа осуществления унии, то в представлении Киселя он был традиционным (автор лишь подчеркивал необходимость участия в подготовке православной шляхты): обсуждение обеими сторонами (православными и униатами) спорных вопросов на сеймиках и выбор благоприятствующих делу соединения послов, затем решение сейма о созыве совместного собора униатов и православных, решения которого были бы затем утверждены сеймом. Заключение унии должно было сопровождаться сохранением всех традиционных обрядов и обычаяев "русской" церкви и предоставлением ей как можно более широкой автономии. Это сопровождалось бы провозглашением единства веры с римской церковью и признанием папского примата<sup>7</sup>.

Однако, хотя к идее "новой унии" проявляли серьезный интерес влиятельные общественные силы и в православном, и в униатском обществе и соответствующие переговоры (хотя с разной степенью интенсивности и перерывами) велись на протяжении двух десятилетий, до созыва совместного собора для обсуждения вопроса о "новой унии" дело так и не дошло. Несомненно, одной из причин безрезультатности переговоров была позиция римской курии, для которой предложенный способ решения

<sup>5</sup> Сохранившиеся грамоты короля Владислава IV перемышльским епископам Ивану Попелю, а затем Семену Гулевичу [3. Т. II. Прилож. NNIII, XX] ясно показывают, что король назначал епископов из числа кандидатов, предложенных ему местным духовенством и шляхтой.

<sup>6</sup> Подробнее об этих соглашениях, обстановке, в которой они заключались, роли отдельных политических группировок в выработке их окончательного текста см. [11. С. 18–22, 22–23, 27, 28, 31–32, 40–41, 52–57, 60–61, 63–64, 67–82, 86, 90].

<sup>7</sup> Подробный анализ проекта см. [12. С. 122–124].

спорных вопросов, характерный для политической практики шляхетского общества Речи Посполитой, был совсем неприемлем. Не случайно она соглашалась на созыв общего собора православных и униатов лишь для оформления присоединения православных к унии. Не могла устроить курию и предлагавшаяся столь широкая автономия "русской" церкви, при которой само признание папского примата оказывалось в значительной мере фиктивным<sup>8</sup>.

Следует иметь в виду, однако, что соглашения начала 30-х годов XVII в. о признании православной иерархии и передачи ей из рук униатов части церковных имуществ были приняты сеймом и проведены в жизнь несмотря на недовольство и сопротивление курии. Можно поэтому полагать, что в случае возникновения реальных условий для объединения двух церквей сопротивление курии не было бы непреодолимым препятствием. Однако реальных условий для заключения такого соглашения так и не возникло, так как проуниатские тенденции в политике некоторых представителей православной иерархии столкнулись с враждебным отношением к самой идеи унии со стороны широких кругов "простых" людей.

Это острое расхождение между их интересами и интересами иерархии очень ясно прослеживается в описании событий, происходивших на Киевском соборе 1629 г., составленном Адамом Киселем, который участвовал в его работе как представитель короля. Согласно намерениям правительства, на этом соборе должна была быть подготовлена почва для созыва в дальнейшем общего собора униатов и православных. Из донесения Киселя видно, что митрополит Иов Борецкий и Петр Mogila готовы были созвать такой собор и обсудить на нем вопрос о соединении церквей, но их намерения сразу натолкнулись на сопротивление. Опасаясь "подозрений", митрополит еще до собора вынужден был встречаться с Киселем тайно [10. С. 8]. По словам Киселя, жители Киева прямо заявили Борецкому: "Cie tu miec nie będąmy, biędziesz synodowa!" [10. С. 9]. А затем дело дошло и до прямых угроз физической расправы<sup>9</sup>. Петр Mogila и Иов Борецкий плакали, и митрополит заявил королевскому посланцу, что не может провести собора, так как "kozacy groża u nad szyią stoią" [10. С. 12]. Несомненно, именно опасениями враждебной реакции паствы, как справедливо отметил С.Н. Плохий, объяснялась та обстановка секретности, которой были окружены длительные переговоры Петра Mogily с римской курией [1. С. 140–141, 152]. Хотя идея унии явно привлекала православных иерархов, вынести этот вопрос на широкое обсуждение они так и не решились, а соответственно и не было принято никаких решений. Таким образом, именно позиция "простого" населения (прежде всего казачества) стала главным препятствием на пути к соглашению между иерархами обеих церквей. Позднее победа казацкого восстания во главе с Богданом Хмельницким привела к прекращению деятельности униатской церкви на значительной части территории Украины.

Поскольку судьбы Брестской унии на Украине в XVII в. во многом были определены враждебными выступлениями "простого" населения против унии и ее сторонников, то представляется важным выяснить, в чем заключались причины враждебного отношения населения Восточной Украины к унии, каковы были его представления о характере конфликта, к которому привело заключение унии, и о способах его решения.

Богатый материал для изучения того, как религиозные противоречия эпохи отражались в массовом сознании народных низов, содержит документы, отложившиеся в делах русского военного ведомства XVII в. – Разрядного приказа. Эти документы представляют собою донесения воевод пограничных с Речью Посполитой городов, в которых (или в пересказе в составе донесения, или в приложенных к ним "расспросных речах") мы находим многочисленные сообщения о событиях в Речи Посполитой.

<sup>8</sup> О позиции римской курии подробнее см. [1. С. 131–132, 143–145].

<sup>9</sup> "budiet unia Archymandarczykowi (т.е. П. Mogile, архимандриту Киево-Печерского монастыря) da i Borieckomu takaia, iak wojtowi pierszej". Казаки, говорившие это, имели в виду убитого ими за пропаганду унии киевского воита Ходыку [10. С. 11].

Значительная часть этих сообщений представляла собой запись, сделанную со слов жителей этого государства, прибывших на русскую территорию в поисках лучшей жизни. Среди таких людей встречались и шляхтичи, но по большей части это были простые люди – крестьяне и казаки, реже мещане. Их рассказы, содержавшие не только информацию о событиях, но и отношение к ним рассказчиков, отражали настроения той среды, из которой рассказчики вышли. Наряду с такими рассказами мы находим в этих документах записи сообщений лазутчиков – чаще всего крестьян пограничных сил, которые добывали свои сведения, общаясь с знакомыми и родственниками по другую сторону границы, рассказы купцов, посещавших города Восточной Украины и общавшихся там с людьми аналогичного социального положения.

Систематически рассказы такого рода начинают встречаться в документах Разрядного приказа с начала 20-х годов XVII в., и далее ежегодно в это ведомство поступали десятки подобных записей вплоть до начала освободительной войны. Наличие такого массива материала позволяет не только говорить об отношении "простых" украинцев к тем или иным конкретным событиям борьбы между сторонниками и противниками унии, но прослеживать эволюцию их восприятия и оценок на протяжении довольно длительного хронологического периода. Систематическая повторяемость оценок и реакций позволяет реконструировать лежащие в основе этих утверждений стереотипы восприятия. Ниже излагаются основные результаты, к которым привело автора исследование этого материала.

Большое количество известных в настоящее время отзывов и оценок не оставляет сомнений в том, что враждебность по отношению к унии и ее сторонникам была стойкой частью настроений населения Восточной Украины на протяжении 20–40-х годов XVII в. Прежде чем выяснить причины этой враждебности, следует сделать одно предварительное замечание. Как известно, украинские и белорусские епископы – организаторы Брестской унии прилагали большие усилия, чтобы под эгидой Рима сохранить особую "русскую" церковь со своими обрядами и обычаями. После заключения унии они также всячески подчеркивали особое место "своей" церкви в латинском мире. Однако обращение к материалам, отражающим массовое сознание, показывает, что для него подобное различие вовсе не было характерно. Сторонники унии рассматривались как представители католического духовенства, а их попытки распространения унии как попытки распространения "римской" (или "латинской") веры. Так, например, действия Иоасафата Кунцевича в 1619 г., направленные на то, чтобы побудить жителей городов Восточной Белоруссии принять унию, характеризовались как шаги, предпринятые по присылке от папы и от "бискупов" (термин, обозначавший в православном обществе латинских епископов): "приговорили римские арцыбискупы веру христианскую у белорусцев привесть в римскую веру" [13. Кн. 38. Л. 12 об., 28, 163]. В другом рассказе, где описывались действия Кунцевича в Витебске, говорилось, что тот местных "попов посадил в тюрьму за то, что они в костел не ходят" [14. Стб. 10. Л. 229] (термином "костел" в том же обществе обозначалась латинская церковь в отличие от православного храма). Сам термин "уния" в известных материалах появляется лишь в начале 30-х годов. Так, согласно одному из записанных в то время рассказов, послам Запорожского войска, прибывшим на сейм 1631 г., предлагали, чтобы они "веры своей отступились, а поступили в их ляховскую веру под юнею" [14. Стб. 40. Л. 81]. Этот же термин встречается и в рассказе о действиях посланца смоленского униатского епископа Льва Кревзы, пытавшегося летом 1631 г. заставить принять унию жителей Стародуба. По словам рассказчика, посланец был намерен в Стародубе "учинить унею – римскую веру и бога молить за папу римского" [14. Стб. 40. Л. 438].

В свете этих высказываний ясно, что следует говорить о враждебном отношении "простого" населения Восточной Украины по отношению не столько специально к унии, сколько к католической религии в целом.

Обращаясь к рассмотрению этого более общего вопроса, следует отметить, что в

большом количестве сохранившихся рассказов не видно какого-либо интереса к вопросу о различиях между католической и православной верой (единственный конкретный признак католичества, который в них упоминается, это – поминание на службе папы римского), нет в них и каких-либо выпадов по адресу каких-либо отрицательных черт католического вероучения. Очевидно, что враждебное отношение вызывали не те или иные конкретные особенности вероучения, богослужения или образа жизни католического духовенства, а нечто другое.

Как представляется, определенный ключ к решению вопроса дает анализ терминологии, которую использовали рассказчики, говоря о православной и католической религиях. Разумеется "православная" вера (многие рассказчики именуют ее просто "христианской", как бы давая понять, что именно ее они считают единственно правильным учением) неоднократно именуется этим термином, а иногда совсем официально "православной верой греческого закона", но гораздо чаще речь идет о "русской" или "белорусской" вере. Точно также и католическое вероисповедание неоднократно именуется "латинской" (или "римской"), но гораздо чаще "ляшской" – польской верой<sup>10</sup>.

Эти особенности терминологии позволяют предполагать, что в основе отношения "простых людей" к религиозным конфликтам своей эпохи лежало четко не сформулированное, стихийное, но очень устойчивое представление, что мир состоит из многих народов, у каждого из которых есть своя вера. Такое положение вещей представлялось естественным. Поэтому и католическая вера, как вера иного – "польского" народа не вызывала какого-либо осуждения или враждебного отношения. Иное дело – попытки изменить такое положение вещей, заставить "белорусцев" сменить свою веру на "ляшскую", при этом с помощью не только убеждения, но и административных мер – закрытия ("запечатывания") церквей и насилий над православным духовенством. Все это воспринималось как насилие одного народа над другим, его желание подчинить иную сторону своей власти и своим интересам.

Такое построение можно подкрепить целым рядом свидетельств. Так, уже в одном из самых ранних свидетельств о положении на Украине, сохранившемся в русских архивах, документе 1615 г., говорится о том, что запорожцы не захотели принять участия в походе против татар в знак протеста против того, что "их хотят ляхи в свою ляцкую веру привести" [13. Кн. 30. Л. 669–670]. "Говорят, де, поляки, что им з белорусцы веру одну учинить польскую" [13. Кн. 38. Л. 206], – говорилось в рассказе, записанном весной 1619 г. "Хотят у них поляки русскую веру ломать, а римскую чинить" [15. Стб. 8. С. 161], – говорилось в одном из рассказов, записанных накануне первого казацкого восстания на Украине в 1625 г. "Поляки хотят, де, у белорусцов веру нарушать и церкви запечатать, а поставить костелы и учинить ляцкую веру", – читаем в другом рассказе того же времени [14. Стб. 10. Л. 250]. Особенно выразительно такой характер восприятия событий выступает в отдельных деталях рассказа о попытках введения унионии в Стародубе летом 1631 г. По словам рассказчика, посланец Льва Кревзы "запечатал" церкви в городе потому, что люди "его не слушают, ляцкие воли не творят" [16. № 67].

Общая черта этих свидетельств состоит в том, что, как противостоящие стороны в этом религиозном конфликте выступают не представители духовенства разных конфессий, а представители двух разных народов. Как главный противник православных "белорусцев" здесь выступает не католическое духовенство (во всяком случае, не оно прежде всего), а "поляки", которым принадлежит государственная власть в Речи Посполитой и которые используют ее, чтобы заставить "белорусцев" сменить веру. Таким образом, в сознании простого населения религиозный конфликт, вызванный к жизни Брестской унией, воспринимается прежде всего как конфликт

<sup>10</sup> Пример такого рода терминологии см. в рассказе о действиях Иосафата Кунцевича в Витебске: "нарушил белорусскую веру полоцкой владыка и церкви запечатаны... а которые в их ляцкую веру почали веровать, и тем, дей, церкви разпечатаны" [14. Стб. 10. Л. 38].

межнациональный, вызванный желанием "польского" народа подчинить себе "русский" народ в Речи Посполитой.

Как же рисовалось простым людям в Речи Посполитой возможное решение возникшего конфликта? Обращение к сохранившимся свидетельствам показывает, что еще в начале 20-х годов XVII в. были распространены представления о возможности мирного решения благодаря переговорам с королем, выступлениям на сейме и т.д. Так, например, в 1619 г. распространялись слухи, что после выступления православных на сейме было принято решение "полякам на белоруссов, а белорусцом на поляков не стоять и быть им в вере попрежнему" [13. Кн. 8. Л. 27 об., 28]. Рассказывали о согласии короля в обмен на помочь в войне со шведами "распечатать" закрытые православные церкви на Пасху 1623 г. [14. Стб. 3. Л. 319]. В том же году распространялся слух о принятом королем решении созвать съезд "из Литвы и из Руси попам и лучшим людем в Киеве, где с Литвою Русь о вере помиритца" [14. Стб. 10. Л. 206].

Хотя в 20-х годах на сеймах в пользу православных активно выступали православные шляхетские послы, в сохранившихся рассказах нельзя обнаружить никаких упоминаний о их деятельности. Напротив, все благоприятные для православных (действительные или мнимые) решения приписывались действиям запорожских казаков – "черкас". Так, благоприятное для православных решение сейма 1619 г. связывалось с тем, что на сейме "Саадочного, де, черкасы о крестьянской вере стояли накрепко" [13. Кн. 38. Л. 170]. Решения об открытии церквей также добились запорожцы, обещав за это королю служить против шведов без жалованья [14. Стб. 3. Л. 319]. Созыва съезда в Киеве также добились, по мнению рассказчика, "казаки".

Таким образом, в сознании простых людей уже в начале 20-х годов XVII в. запорожское казачество выступало как главная сила, которая только и могла защитить ущемленные поляками права "русского" народа.

Впрочем, надежды на то, что конфликт удастся уладить мирным путем, были характерны прежде всего для населения Восточной Белоруссии, взгляды которого и характеризует группа приведенных выше свидетельств. На Украине в то же время распространялось убеждение о необходимости защиты веры вооруженной рукой, так как правительство нарушает свои обязательства и не выполняет свои обещания<sup>11</sup>. Так, в одном из рассказов, относящихся к этой территории говорилось о том, что когда в 1622 г. король прислал в Киев "ксендов" для распространения "ляцкой веры", то казацкие послы заявили Сигизмунду III, что если это будет продолжаться "и им, де, с королем битца до смерти" [14. Стб. 3. Л. 133]. Тогда же прямо говорилось о том, что казаки "хотят, де, биться с королем за веру", не желая терпеть того, что "у них в белорусских городех церкви запечатаны" [14. Стб. 3. Л. 2, 8]. В некоторых сообщениях начала 20-х годов круг лиц, готовых защищать свою веру вооруженной рукой, очерчивался довольно широко. Так, в одном из рассказов можно прочесть, что к "черкасам" в Киев "приехал князь Огинский и иные князи из многих мест съезжаютца, а хотят, де, за веру битца с поляками" [14. Стб. 10. Л. 117], но в дальнейшем подобные сообщения не встречаются, и "черкасы" выступают во всех рассказах как единственная сила, готовая и способная вооруженной рукой защищать православных от религиозных преследований. Уже в то время распространялись слухи, что если религиозные преследования не прекратятся, то казаки станут "иншого пана искали" и им "будут и татарове братья не токмо что Москва" [14. Стб. 10. Л. 200, 206]. При таких представлениях о характере конфликта и роли в нем черкас стал повторно восприниматься и назревший в первой половине 20-х годов конфликт между Речью Посполитой и Запорожским войском, и настойчивые требования правительства о "уменьшении" его размеров. Настойчивость в выдвижении этих требований вела к появлению убеждения, что за ним стоит желание ослабить единственных защитников

<sup>11</sup> "Хотят, де, за веру битца с поляки, потому, что, деи, третей год манят, хотят церкви отпечатать да лгут" [14. Стб. 10. Л. 117].

православной веры – казаков, чтобы затем, уже не сталкиваясь с сопротивлением, принудить "русский народ" принять ляшскую веру: "Только, де, король и поляки убоят черкас, и у нас, де, веру до конца поломают" [14. Стб. 10. Л. 198].

Убеждение в том, что ослабление казачества и насаждение "латинской" веры – это две части одной политики очень определено зафиксировано в слухах, распространявшихся с началом польско-казацкой войны 1625 г. Уже в то время в народной среде распространилось представление, что ради достижения этих целей польское правительство не остановится перед истреблением казаков и их заменой иностранными колонистами: "Которые, де, немцы прошли с етманом (командующим коронной армией гетманом С. Конецпольским – Б.Ф.), и немцы пришли з женами и з детьми, и как, де, польские люди побьют казаков и крестьянскую веру нарушают, а римскою учинят, и тех, де, немец король указал посажать на казачьих местах" [16. № 27. С. 57]<sup>12</sup>.

То обстоятельство, что в народной среде сложилось именно такое представление о характере политики правящих групп в Речи Посполитой, позволяет объяснить, почему после прекращения преследований и легализации православной иерархии в настроениях населения Восточной Украины не произошло заметных перемен. Поскольку в этой среде именно казачество воспринималось как главный защитник прав "русского народа" и "русской веры", а правительство продолжало предпринимать меры, направленные на "уменьшение" казачества, то здесь делали вывод, что политика правительства, по существу, не изменилась, и меры по внедрению "латинской" веры лишь отложены<sup>13</sup>. В 1635 г., когда правительство после разрушения Кодака ввело на территорию Украины войска, здесь сразу же распространился слух, что поляки "хотят православную крестьянскую веру разорить и церкви поломать а козаков всех и жон их и детей побить, а достальных казаков и мещан привести в свою в ляцкую веру" [16. № 92. С. 159]. С началом восстания 1637–1638 гг. здесь снова говорили, что поляки намерены "казаков до однова побить" и "в черкасских городах учинить унею – римскую веру" [17. Стб. 82. Л. 45].

Утверждение в массовом сознании представления о том, что казачество является главным защитником "русской" веры и единственным серьезным препятствием на пути к утверждению на территории Украины "латинской" веры, оказывало сильное воздействие на отношение простого населения к разным слоям украинского общества. Если казачество борется с "ляхами" за православие, то те социальные группы, которые не поддерживают казачества в его борьбе, есть основание рассматривать как приверженцев "латинской" веры.

Именно таким ходом рассуждений можно объяснить появление в рассказах начала 30-х годов по адресу реестровых казаков ("кто переписались к ляхом попрежнему в казачий список") обвинений, что те "обляшились", "в ляцкую веру передались" [16. № 65. С. 114; 14. Стб. 40. Л. 40]. Эти обвинения с новой силой ожили, когда реестровая старшина не поддержала казацкое восстание 1637–1638 гг. Беглецы, искавшие после поражения восстания спасения на русской территории, обвиняли реестровых казаков в том, что те "учели быть с поляки в папежской латынской вере заодно", "с ляхами стали ляцкую веру веровать под юнею" [17. Стб. 82. Л. 77, 195]. Таким образом, выступление реестровых казаков с правительством против своих товарищей оценивалось как акт предательства своей веры и своего народа.

Аналогичную эволюцию и по тем же причинам пережило и отношение к высшему православному духовенству и его главе – киевскому митрополиту Петру Могиле. Отношения казачества с митрополитом, и ранее прохладные (недовольство казаков участием Могилы в переговорах с униатами в конце 20-х годов XVII в., преподаванием латинского языка в Киево-Могилянской академии), обострились с началом казацкого

<sup>12</sup> В ином слухе говорилось о плане выселения казаков "в Лифлянские города и уезды" [14. Стб. 12. Л. 79].

<sup>13</sup> Как говорилось в одном из сообщений, "веры, де, крестьянские поляки в Киеве и по иным городам... еще не отымают и церквей крестьянских не ломают" [17. Стб. 64. Л. 139].

восстания 1637 г. Как рассказывал есаул Черкасского полка Ф. Щербина, казацкая рада обратилась к митрополиту, "чтоб он был с ними в православной крестьянской вере и в соединенье", однако он "к черкасом не поехал и никово к ним не прислал".

Такое поведение митрополита в момент, когда казаки намеревались воевать "за веру" против ляхов, привело их к убеждению, что киевский митрополит "православные крестьянские веры отступил и принял папежскую веру" [17. Стб. 82. Л. 77–79]. Такие подозрения распространялись в 1637–1638 гг. столь широко, что захватили, как известно, даже часть православного монашества.

Все это позволяет сделать вывод, что утверждение представления о казачестве как главном защитнике "русской веры" от посягательств "ляхов" сопровождалось на протяжении 20–30-х годов XVII в. дискредитацией в массовом народном сознании тех социальных групп украинского общества, которые не хотели поддерживать борьбу казачества против властей Речи Посполитой. Есть основания думать, что накануне восстания для широких слоев населения Восточной Украины истинными борцами "за веру" были лишь отряды "неписьменных" казаков, нашедших приют в Запорожье.

О настроениях в этой среде сохранилось свидетельство "полоняника" Ефима Михайлова, встречавшегося на Запорожье весной 1646 г. с одним из таких отрядов. По его словам, казаки собирались идти "войною вскоре в Полшю на ляхов... за то, что, де, ляхи их, литовских людей, неволят, не велять им быть в крестьянской вере, а чтоб, де, они были с ними, ляхами, в люторской вере" [14. Стб. 562. Л. 9–11]. Это свидетельство представляет интерес, как проливающее дополнительный свет на отношение простых людей к религиозным конфликтам своей эпохи. Они явно не очень представляли себе, какой именно веры держались "ляхи", но решительно отвергали ее, так как это была вера "иного" народа, которую навязывали им силой.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Плохий С.Н. Папство и Украина. Политика римской курии на украинских землях в XVI–XVII вв. Киев, 1989.
2. Chodnicki K. Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny. 1370–1632. Warszawa, 1934.
3. Голубев С.Т. Киевский митрополит Петр Mogila и его сподвижники. Киев, 1883. Т. I; Киев, 1898. Т. 2.
4. Szegda M. Działalność prawno-organizacyjna metropoli Józefa IV Wielanina Rutskiego (1613–1637). Warszawa, 1967.
5. Архив Юго-Западной России, Киев, 1893. Т. 7, ч. I.
6. Архив Юго-Западной России, Киев, 1914. Т. 8. Ч. I. Вып. 1.
7. Жукович Н.П. Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (после 1609). СПб., 1908. Вып. 4. (1623–1625).
8. Акты относящиеся к истории Западной России. СПб., 1853. Т. 4.
9. Шмурло Е.Ф. Римская курия и православный Восток (1609–1654). Прага, 1928.
10. Жукович П.Н. Материалы для истории Киевского и Львовского соборов 1629 г. // Записки Императорской Академии Наук по историко-филологическому отделению. СПб. 1911. Т. VIII. 8 серия. № 15.
11. Dziegielewski J. O tolerancji dla zdolinowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczy Pospolitej w latach panowania Władysława IV. Warszawa, 1986.
12. Syzun F. Between Poland and the Ukraina. The dilemma of Adam Kysil. 1600–1653. Cambridge (Massachusetts), 1985.
13. Российский государственный архив Древних Актов (РГАДА). Ф. 79 (Сношения России с Польшей).
14. РГАДА. Ф. 210 (Разрядный приказ). Приказной стол.
15. РГАДА ф. 210 (Разрядный приказ). Новгородский стол.
16. Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы. М., 1954. Т. I.
17. РГАДА. Ф. 210 (Разрядный приказ). Белгородский стол.