

Синодальна стандартизація та її наслідки для Київської митрополії у XVIII ст.

Для характеристики того, що відбувалося з церковними структурами та життям в українських єпархіях після зміни юрисдикції Київської митрополії у 1686 р., запропоновано різні визначення. Серед популярних і досі широко вживаних поза межами спеціальних досліджень (у популярній лектурі, синтетичних працях, текстах неісториків) означень-характеристик натрапляємо на такі, як «русифікація», «обмосковлення», «нівелювання» особливостей, «денаціоналізація» тощо. Далеко не всі ці визначення однозначні, деякі з них серйозно дискутуються чи мають достатнє теоретичне обґрунтування та свою нішу для вжитку, на що не завжди звертають увагу. Наприклад, термін «русифікація» проблематизований у ділянці «імперських студій». Йому запропоновано замітники, як-от «обрусіння». Для того, аби те чи те поняття коректно вживати, слід враховувати – погоджуватися чи відкидати – аргументи, що їх вже висловлено на його користь.

У цій короткій нотатці, втім, зосереджу увагу не на понятійному апараті для опису українського церковного життя у XVIII ст., а спробую підважити уявлення про те, що ми вже дослідили його наскільки глибоко, аби однозначно характеризувати у мінорних тонах. Адже і нині залишається поширеною думка, що після підпорядкування Київської митрополії московському патріарху (згодом – Синоду) церковне життя на її теренах було перебудовано за російським зразком і ледь куріло аж до початку ХХ ст. та появи автокефального руху. Такі песимістичні висновки легко підтвердити різними синодальними указами, себто покликанням на приписувані зверху норми. Але коли доходить до вивчення не «ідеальної картини», а конкретних проявів функціонування церковних структур та перебігу релігійного життя, панорама суттєво ускладнюється і стає зрозуміло, що далеко не так все явно й однозначно, як здається. Далі проілюструю недослідженість того, що на позір зрозуміле, кількома прикладами.

Згідно з чи не найпоширенішим твердженням, як щойно згадувалося, у Гетьманщині після 1686 р. українська Церква «обмосковлювалася», себто перебудовувалася за російським зразком. Однак це явне непорозуміння, адже Московська патріархія, за висновком дослідників, не була моделлю, під яку можна було «підігнати» постмогилянську реформовану Київську митрополію. Московська Церква мала фактично рудиментарну слабо централізовану організацію, їй бракувало раціональної бюрокра-

⁶³ Професор кафедри історії НУ «Києво-Могилянська академія», д.і.н.

тичної структури і добре підготованих служителів та практично втіленої уніфікованої віросповідної дисципліни.⁶⁴ Отож, самі російські єпархії належало реформувати. Така Церква не годилася і для прагматичних намірів світської влади, відтак не дивно, що вже на початку XVIII ст. для реалізації різних завдань вона залучала українське духовенство. Тож, у Російській державі не українські єпархії «обмосковлювалися», а творилася нова синодальна уніфікована Церква, і під колеса петербурзької стандартизації потрапили всі єпархії різних частин імперії. Метою синодальних заходів було привести до спільного знаменника відмінні релігійні православні культури на широких територіях, а не лише на українських теренах. Сам же «знаменник» не дорівнював московському зразку, а творився «на марші», і, до речі, не без окремих українських впливів.

Не все те, що запроваджував Синод у XVIII ст., стало новим для українських православних єпархій. Ба більше, окремі стандарти, як-от вимога освіти духовенства, заборона ченцям залишати самовільно монастирі, зобов'язання вірян до щорічної сповіді та причастя, консисторське управління тощо, запроваджував (чи актуалізував) в якості норм церковного життя ще Петро (Могила) та його наступники. Не виключено, що саме українські єрархи, що робили кар'єру у російських єпархіях, стали промоторами «новацій», які на рівні приписів давно вважалися нормами для українських єпархій. Тож без ширшого погляду на конфесійне життя годі оцінити синодальну стандартизацію – є небезпека за нове прийняти те, що насправді для частини синодальної Церкви таким не було.

Принагідно зауважу, що синодальні розпорядження з уніфікації Православної Церкви у Російській імперії були кроками «на вимогу часу». Аби це зрозуміти, достатньо порівняти заходи із дисциплінування кліриків та лаїків в Унійній Церкві, що від початку XVIII ст. виразно домінувала на українських теренах у Речі Посполитій. Розпорядження унійної та православної ієрархії XVIII ст., спрямовані на належне виховання пастви та парохів, поширення освіти та християнського етосу (звісно, із різними віросповідними акцентами) інколи тотожні «один в один». І це не дивно для «конфесійної доби» та епохи «конфесійного дисциплінування».⁶⁵

⁶⁴ Див., наприклад: Freeze G. L. Institutionalizing Piety: The Church and Popular Religion, 1750–1850 // *Imperial Russia: new histories for the Empire* / Ed. by Jane Burbank and David L. Ransel. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998. P. 211–221.

⁶⁵ Ширші міркування із конкретними прикладами про уніфікацію у синодальній Церкві на прикладі Київської митрополії див. у відповідних розділах моєї книги: Яременко М. Перед викликами уніфікації та дисциплінування: Київська православна митрополія у XVIII столітті. – Львів: Видавництво УКУ, 2017.

Твердження про нищення особливостей Київської митрополії відразу після 1686 р. виходять із апріорного уявлення про те, що раніше православ'я носило самобутній український (принаймні – не російський) характер. Аби зрозуміти контроверсійність такого твердження, годі пригадати, що до зміни юрисдикції під владою Софійської катедри перебували епархії поза українськими теренами – у Великому князівстві Литовському. Дослідження Наталі Яковенко, Лариси Довгої, Джованні Броджі Беркофф добре аргументують, що у другій половині XVII ст. українська Церква торувала власний особливий шлях, починаючи від спротиву Переяславському договору 1654 р., адаптації латинських та візантійських джерел і завершуючи кристалізацією богословської термінології, розвитком теологічної думки.⁶⁶

Проте, попри вагомості останні студії, навряд чи ми до кінця знаємо, чим було Київське православ'я. Проілюструю це лише одним прикладом, що стосується «високого»/«елітного» зрізу релігійної культури. На кінець XVIII ст. до київських друкованих місяцесловів (річних календарів нерухомих церковних пам'ятей) було внесено 81 празник російських (білоєзерських, боровських, вишерських, вологодських, володимирських, глушицьких, звенигородських, казанських, калязинських, комельських, московських, муромських, новгородських, новоозерських, переславських, пермських, псковських, радонезьких, ростовських, свірських, смоленських соловецьких, столобенських, суздальських, тверських, тихвінських, унжеських, устюзьких) та канонізованих у Московії давньоруських подвижників.⁶⁷ Але, що цікаво, переважна більшість із них – майже 73% (59 пам'ятей) – були в київському календарі ще напередодні перепідпорядкування Софійської митрополічної катедри московському патріарху.⁶⁸ І лише тринадцять з них, зокрема тих, що з'явилися у XVIII ст. (Димитрія Туптала, Полтавської «побіди» та перенесення мощів Олександра Невського до Петербурга), відсутні у київських святцях початку 1680-х рр. (до зміни юрисдикції).

⁶⁶ Див. хоча б ось ці публікації: Яковенко Н. У пошуках Нового неба: Життя і тексти Йоанікія Ґалятовського. – Київ: Лаурус; Критика, 2017; Довга Л. Система цінностей в українській культурі XVII століття (на прикладі теоретичної спадщини Інокентія Ґізеля. – Київ-Львів: Свічадо, 2012; Brogi Berkoff G. The Emergence of Linguistic Consciousness in the Multilingual Context of Early Modern Ukraine // Шлях у чотири століття: Матеріали Міжнародної наукової конференції «AD FONTES – ДО ДЖЕРЕЛ» до 400-ї річниці заснування Києво-Могилянської академії. 12–14 жовтня 2015 року /Наук. ред. Н. Яковенко, упоряд. Н. Шліхта. – Київ: НаУКМА, 2016. – С. 24–40.

⁶⁷ Акаеісты съ каншны. – Київ, 1798. – С. тѣ–тѣс зв. [307–326 зв].

⁶⁸ Євхологішнь или Трєбникъ. – Київ, 1681. – С. б/н [432–444].

Що стоїть за такою адаптацією російських пам'ятей у XVII ст. (нагадаю, що у долученому до Острозької Біблії 1581 р. місяцеслові вміщено менше десятка руських та канонізованих у Московії святих⁶⁹)? «Політичні» розрахунки? Реверанси у бік Москви? Нагадування, що частина таких канонізованих пов'язана так чи так із Києвом, а отже – намагання підкреслити значення митрополії у церковному житті Східної Європи? Відповіді ще належить шукати, проте навіть на кінець XVIII ст. російські святі не перейшли з елітного зрізу релігійної культури на рівень широкого шанування та бо-дай якогось більш-менш помітного поширення їхніх культів серед українських вірян. Проте той факт, що потрапили вони до київського церковного календаря не після, а до 1686 р. незаперечний.

Частина наслідків уніфікації українського церковного життя, покликаних зміною юрисдикції, успішно дожила до нашого часу і навіть самим сучасним духовенством не завше усвідомлюються як така. Серед «продуктів» зовнішнього впливу кінця XVII–XVIII ст., що їх бачимо нині, наприклад, білі митрополічі циліндричні клобуки. Їхня поява, згідно з російською церковною легендою, що її датують другою половиною XIV ст., символізує передачу духовної влади із Риму в Константинополь, а звідти – у Новгород. У легенді оповідається, що цареві Костянтину уві сні з'явилися апостоли Петро та Павло і показали як пошити клобук для папи на знак його церковної першості. Однак римські архиєреї з часом виявилися недостойними і мусили віддати це головне облачення у Царгород. Опісля патріарху у сні з'явився юнак та звелів відправити білий клобук у Великий Новгород тамтешньому архиєпископу.

В XVI ст. аналогічний елемент архиєрейського костюму стали вживати московські митрополити, а згодом – патріархи. В XVII ст. це право поширили на всіх митрополитів⁷⁰, а з другої половини 1680-х рр. – і на київського архиєрея. У настольній грамоті 1686 р., виданій московським патріархом новопоставленому митрополиту Гедеону (Четвертинському), вказувалося, що «единочинства же ради с российскими митрополиты, в ношение всегдашнее дарствовахом ему[...] камилав беловидный, яко в той стране таковое у митрополитов ношение упразднися».⁷¹ Щодо останнього – відсутності практики використовувати у Києві білі клобуки – то тут патріарх не

⁶⁹ Острозька Біблія / Опрац. та підгот. до друку ерм. архим. др. Рафаїл (Торконяк). – Львів: Укр. Бібл. Т-во, БФ «Книга», ТзОВ «Мастіг», 2006. – С. 1929, 1933–1934, 1936–1937).

⁷⁰ Белый клобук // Христианство. Энциклопедический словарь / Ред. кол. С.С.Аверинцев, А.Н.Мешков, Ю.Н.Попов. – Москва: Научн. изд-во «Большая Российская энциклопедия, 1993. Т. 1 (А–К). С. 191.

⁷¹ Евгений (Болховитинов). Описание Киевософийского собора и киевской иерархии. – Киев, 1825. С. 101. № 20 (Прибавления).

помилявся. Достатньо подивитися на нечисленні зображення українських преосвящених до кін. XVII ст., аби в цьому перекоонатися.

Вірогідно, навіть циліндричну камілавку (складова клобуку) запозичено з Росії, куди мода на таку форму прийшла з православного Сходу у другій половині XVII ст.⁷² Принаймні, як бачимо на стінному зображенні київського ігумена Інокентія Монастирського у Троїцькій церкві Кирилівського монастиря кін. XVII – поч. XVIII ст., голову ченця покривав зовсім не циліндричний клобук.⁷³ Проте навряд чи всі сьгоднішні митрополити українських східних Церков застановляються на тому, що їхнє головне обличчя – наслідок російського впливу.

Ще одна актуальна нині синодальна спадщина, щоправда, пізнішого часу – кін. XVIII–XIX ст. – це своєрідна «нагородна система» білого та чорного духовенства. Годі дошукватися в українських парохів попереднього часу оксамитових скуфій, орденів абощо. Зате типовий послужний список єрея модерної доби, котрий не був покараний за проступки та службові огріхи, обов'язково повідомляє про чергове отримання ним набедреника, оксамитової фіолетової скуфії, камілавки, протоєрейського сану, наперсного хреста, відповідних орденів різних ступенів тощо.⁷⁴

Так само у ранньомодерних українських православних монастирях не було по кілька архимандритів та/чи ігуменів – один із цих санів, як і годиться, мав лише настоятель (хіба у котрійсь обителі доживав віку чернець, що раніше управляв монастирем та був піднесений до ігуменського чи архимандричного достоїнства). Зате від XIX ст. і донині у православних чернечих осередках на українських теренах, особливо у більших, є одночасно по кілька ігуменів та/чи архимандритів. Причому їхній сан вказує не на пастиря окремого «іночого стада», а є лише «званням» в єрархії, способом відзнаки/нагороди, що ставить ченця вище над іншими чорноризцями.

Згадані зовнішні «атрибути» виразно видають синодальне коріння (звісно, у згаданих сегментах) сучасних українських Церков. Відмовлятися від цих стандартів імперської доби чи ні – вирішувати їм. Звернімо лишень увагу, що спадщина доби синодальних уніфікацій дожила донині і на лексичному рівні. Яскравий приклад – широко практиковане досі звертання «батюшка» та «матушка» до священників та їхніх дружин (замість зафік-

⁷² Настольная книга священнослужителя. М.: Изд. Московской Патриархии, 1993. Т.4. С. 116.

⁷³ Див. зображення, наприклад, тут: Белецкий П. Украинская портретная живопись XVII–XVIII вв. – Ленинград: «Искусство», Ленинградское отделение, 1981. С. 75. Іл. 67.

⁷⁴ Див., наприклад, типову «нагородну біографію» київського священника Михайла Лінчевського (1838–1905): ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1011, спр. 1742, арк. 64 зв. 66.

сованих у ранньомодерних джерелах «панотець»/«паніматка», до єреїв – «отець», «піп» тощо). Широке входження цих вокативів у лексику українських вірян – це теж здобуток модерного часу. Ще наприкінці XVIII ст., як свідчить щоденник священно- та церковнослужителів Кирнецьких, на Глухівщині навіть серед духовенства постійно вживане «батюшка» означало лише «батька», але аж ніяк не парохів – до них вживано означення «отець».⁷⁵

Уніфікація релігійної культури у Київській митрополії в ході творення єдиної синодальної Церкви у Російській імперії не була швидкою та однаково успішною, розтягнувшись щонайменше до кінця XVIII ст., а в окремих ділянках не завершилася й надалі. Тут згадаю лише приклад календарів. За складом празників київські місяцеслови наприкінці XVIII ст. були майже тотожними з московськими – різниця між ними складала лише 15 чи 16 празників. Проте радикальна відмінність між православними українськими та російськими календарями полягала у трактуванні урочистості тих чи інших свят. Вони спільно визначали як найбільше лише одну, а як середню – тільки 43 пам'яті. Натомість різниця у маркуванні найурочистіших празників складала 38, а із середнім рівнем святковості – 63 позиції. Під цим кутом зору печерські календарі значно ближче стояли до унійних почаївських, ніж до російських православних.⁷⁶

Міркуючи про минуле українських єпархій у синодальній Церкві, слід зауважити, що їхнє становище не конче визначалося тиском Петербурга. Хоча саме імперському центру дослідники приписують усі звершення, які трактують за шкідливі для місцевого церковно-релігійного життя. Інколи доходить до курйозів. Як-от у випадку розповідей про поступове руйнування київської Лаврської друкарні. Згідно із розпорядженням Синоду 1775 р., та мала платити кошти Московській друкарні за перевірку власних книг. І цей указ включається чомусь до «низки цензурних указів Синоду».⁷⁷ Проте згаданий петербурзький припис аж ніяк не заслуговує на таку характеристику. У 1775 р. Синод змінив алгоритм звірки печерських книг: відтепер їх належало аналізувати префекту та професорам Києво-Могилянської академії, а на апробацію до Росії надсилати лише вперше друквані тексти.

⁷⁵ Пор., наприклад: «А я носиль въ Баничи до отця Стефана от батюшки объ еврею чтобъ отрепортоваль правленію ї воротился» (Щоденник Андрія та Федора Кирнецьких, священників Свято-Миколаївської церкви с. Ховзовки Глухівського повіту Новгород-Сіверського намісництва (грудень 1787 – жовтень 1788 рр.) / Упор. І.Ситого. – Чернівці: Сіверянська думка, 2006. С. 47).

⁷⁶ Яременко М. Одне коріння, дві релігійні культури? Київські та почаївські місяцеслови кінця XVIII ст. // УІЖ. 2019 (у друці).

⁷⁷ Кагамлик С. Р. Культурно-просвітницька діяльність Києво-Печерської лаври в другій половині XVII–XVIII ст. Дисертація... канд. істор. наук. Київ, 2000. Арк.

Ченці ставропігійної Лаври зустріли такий указ вкрай негативно та вжили всіх заходів (а монастир добре це вмів робити), аби було залишено попередню процедуру звірки. Зрештою, Синод задовольнив клопотання обителі, дозволивши надалі звіряти книги, як і раніше, в Московській типографській конторі, сплачуючи її служителям гроші за роботу.⁷⁸ Як бачимо, зараховувати це синодальне розпорядження до розряду «цензурних» немає жодних підстав – українська друкарня сприймала місцевий контроль за виданнями, як збиток честі та зазіхання на статус, і сама боролася за підзвітність вищому церковному органу.

Ще один сюжет, пов'язаний із стандартизацією церковного життя у підросійській Україні, що перетворився на своєрідний загальник, але здобувся на немало серйозних аналітичних студій, – мовна русифікація духовенства та богослужінь. Твердження про тиск на українську мову з боку російської явно дисонують з іншим очевидним фактом – в Україні російської мови не вивчали (у Києво-Могилянській академії її запроваджено щойно наприкінці 1783 р., та й то спочатку не надто успішно), а переважна більшість чорноризців та світських парохів ніколи не бувала на російських етнічних теренах. Освіта білого духовенства, до того ж, найчастіше вичерпувалася домашнім опанування «руської грамоти» – таких в останній третині XVIII ст. було більшість. Незнання українськими мужами Церкви російської мови та вимовляння окремих церковнослов'янських літер на український лад фіксується неодноразово в останній чверті XVIII ст. Київський митрополит Самуїл у жовтні 1784 р. зазначав про тих, хто опанував найвищі академічні курси та клопотався про хіротонію: «многие студенты, учившиеся богословии и философии, во время производства их во священныя чины являются вовсе неисправны в чтении по церковным книгам».⁷⁹ Тут ішлося не про брак читацьких навичок, а про українізацію церковнослов'янської вимови, себто читання уніфікованих текстів не так, як це робили російські священики. А значить віряни в Україні чули богослужіння інакшою мовою, ніж російські прихожани.⁸⁰

Підсумовуючи, зауважу, що у XVIII ст. українські православні єпархії по-

⁷⁸ Див. детальніше про цей сюжет: Яременко М. Перед викликами уніфікації та дисциплінування... С. 55–58.

⁷⁹ Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отделение II (1721–1795 гг.) / Со введением и примеч. Н.И.Петрова. Киев, 1908. Т.V: Царствование Екатерины II (1762–1795 гг.). Киевский митрополит Самуил Миславский (1783 1795 гг.). С. 81. № XVII.

⁸⁰ Детальніше про засвоєння російської мови українським духовенством див.: Яременко М. Перед викликами уніфікації та дисциплінування... С. 62–69.

трапили під колеса синодальної стандартизації. Проте це не означало, що навіть на кінець цього століття українська та російська релігійні культури стали тотожними. Навпаки, не доводиться вести мову про уніфіковане синодальне православ'я на українських теренах. Проте перипетії тогочасної церковної історії в українських єпархіях досі трактуються занадто шаблононо, що, своєю чергою, обмежує дослідницьку перспективу та пізнання вітчизняного минулого.