

Пам'яті
Соломії Павличко

Андрій ЗАЯРНЮК

**СОЦІАЛЬНІ АСПЕКТИ СТАТІ В ДИСКУРСІ ГРЕКО-
КАТОЛИЦЬКОГО ДУХОВЕНСТВА ГАЛИЧИНИ
ДРУГОЇ ПОЛОВИНІ XIX СТОЛІТТЯ**

У другій половині XIX ст. греко-католицьке парафіяльне духовенство було неабияк зацікавлене проблемами власного сімейного статусу. Цей інтерес виявлявся у захисті права духовенства на одружження, в обговоренні сімейних стосунків, посиленій увазі до дружин священиків. Дискусія навколо цих проблем явно виказує один і той самий стиль їх висвітлення. Тому, на нашу думку, до неї варто застосувати термін „дискурс” у фукодіанському його значенні. За Мішелем Фуко, дискурс зв’язаний з певною конфігурацією відносин влади, є невід’ємною частиною цих відносин і водночас тим, що визначає їхній характер. Дана стаття є спробою контекстualізації дискурсу духовенства серед відносин влади, які функціонували на двох рівнях: на рівні окремої соціальної групи з власною ієрархією влади, якою було тогочасне греко-католицьке духовенство, і на рівні стосунків цієї групи в цілому чи її окремих представників з іншими соціальними групами та інституціями.

На мікрорівні сфери, де відносини влади функціонували і конфігурувалися, була сім’я священика. Тому особлива увага в цій статті присвячується рефлексіям над роллю чоловіка та жінки у дискурсі духовенства. Тільки через аналіз цього дискурсу і співвіднесення ситуації в сім’ї греко-католицького священика зі ситуацією духовенства як соціальної групи ми можемо зрозуміти, як конструктувалися чоловіча і жіноча ідентичність у священицьких сім’ях. Для аналізу цієї ідентичності, на наш погляд, потрібно застосувати концепцію соціальної сторони статі, формованої в конкретних історичних умовах і незалежної від біологічних статевих ознак. В англомовній історіографії дана концепція відома як *gender*. Саме цей підхід (відповідно до нашого прочитання його теоретичного обґрунтuvання Джоаною Скот¹) і використано у даній статті.

В основу аналізу зазначеного дискурсу лягла низка різноманітних репрезентацій: газетні статті, спогади, кореспонденція і художня література. Попри жанрові відмінності, всі джерела виказують схоже занепокоєння станом справ у священицьких сім’ях. Більшість використаних текстів написана священиками або членами їхніх сімей.

¹ Scott J. Gender and the Politics of History. New York: Columbia University Press, 1988.

Теми з публічного друкованого дискурсу перегукуються з темами у текстах приватного характеру. Таке занепокоєння проблемами сімейного життя, відносинами між чоловіками і жінками характерне якраз для другої половини XIX ст., і його не можна пояснити виключно спробами впровадження целібату у Греко-католицькій церкві.

Стаття заснована на припущення, що за таким вибухом дискурсу зі згаданих питань стоять реальна зміна балансу у відносинах влади, яка вимагала переосмислення ролей чоловіка і жінки та відносин між ними.

Аналіз поставлених проблем допоможе краще зрозуміти становище греко-католицького духовенства в час, коли воно відігравало особливу роль в історії Галичини. Стаття не належить до сфери „жіночих студій”, бо займається священиками та їхнім баченням сім’ї, жінок і себе. Водночас автор сподівається, що такий підхід розкриє і становище жінок, котрі походили зі священицьких сімей.

Родинне життя як „габітус” і „праксис”

У XIX ст. більшість парафіяльних греко-католицьких священиків у Галичині одружувалися. Перспектива одружження не тільки спрямовувала в цьому напрямку сексуальність священиків, а й передбачала прийняття певної системи соціального життя. Першу і найважливішу у цій системі ланку становила сім’я. Сім’я була не просто структурою, до якої належав священик, сім’я була процесом, у ході якого формувалися, перевірялися і змінювалися його уявлення про відносини між статями. Греко-католицьке духовенство часто говорило про життя в родині (сім’ї), життя для родини і родинне життя загалом. Що малося на увазі?

Сім’я священика була простою і складалася з двох поколінь — батьків і дітей. Інколи повдовіла бабця жила з кимось зі своїх дітей. Дочки священика жили у сім’ї до віку 16-20 років, сини проводили більшу частину року у міських школах і поверталися додому тільки на вакації. Через важке матеріальне становище нововисвяченого священика на початках кар’єри його дружина та діти інколи жили з батьками дружини, окрім від чоловіка. У найкращому разі такий священик отримував посаду сотрудника при парохові, який належав до близької родини його або його дружини.

Члени сім’ї священика не мали особливих привілеїв. Вони не страждали від якоїсь легальної дискримінації, як це було в Росії, де члени священицьких сімей законом трактувалися як такі, що належать до духовного стану. Попри відсутність легальних підстав, греко-католицьке духовенство звичайно говорило про „духовний стан”, що включав осіб обох статей, тобто і священиків, і членів їхніх сімей.

Родинне життя для греко-католицького священика означало проведення значної частини часу у колі сім’ї. Обряди, виконувані в церкві, і душпастирська опіка над парафіянами були єдиними обов’язками, які священик був змушений виконувати поза домом.

Обов'язки священика як державного службовця, його переговори з парафіянами та інтелектуальні вправи відбувалися в тому самому парафіяльному будинку, що служив домівкою для сім'ї священика.

У тогочасному галицькому селі відчувався брак можливостей для соціального життя священика як людини з університетською освітою та широкими інтелектуальними запитами. Контакти священика з дідичами, іхніми офіціалами і державними службовцями порідшили у другій половині XIX ст. у результаті загострення міжнаціонального конфлікту. Призводили до соціальної ізоляції священика і приписи церковної адміністрації, що не дозволяли йому відлучатися з парафії без серйозної на то причини. Таким чином, обставини ставили „родинне життя” в центрі життєвого досвіду священика, не дозволяючи провести чітку межу між „приватною” і „громадською” сферами.

Говорячи про „родинне життя” священика, на нашу думку, потрібно вжити запозичену з робіт П'єра Бурдье категорію „габітус” — у значенні апарату для теоретичного осмислення досвіду на індивідуальному рівні. „Габітус” — це, по суті, система бачення реальності, сформована під впливом соціальних сподівань у процесі соціалізації. Там, де ця система не функціонує нормально, вступаючи у конфлікт з альтернативними системами вартісної оцінки реальності, починається сфера „праксису”. Результатом такої взаємодії може стати переоцінка габітусу та пристосування його до нових умов.

Для греко-католицького парафіяльного духовенства XIX ст. „родинне життя” було нормою. Целібат вважався відхиленням і неповноцінним способом життя. Навіть єпископи і митрополити відмовляли семінаристів від висвячення в целібаті і відкладали висвячення тих, хто все ж таки обирає целібат. Протиставлення родинного життя і життя целебса було протиставленням двох життєвих позицій. Целібат означав намір робити кар'єру, засіб брати участь у сумнівному, з погляду моралі, житті великих міст, зокрема, Львова і Перемишля. Родинне життя — „патріархальне” і мирне, добре пристосоване для духовного вдосконалення — означало, до того ж, менше спокус і часто протиставлялося життю римо-католицьких священиків, які нібито були слабшими у протистоянні спокусам сексуального життя.

Сім'я була головним пунктом у конфліктах між парафіяльним духовенством і церковною ієрархією. Парафіяльне духовенство було скильне вважати сім'ю і життя в її колі важливішими від титулів і посад у церковній ієрархії. Ідеологія цих конфліктів пробивалася навіть у деяких газетних статтях. Її гарно характеризує фраза: „лучше нераз смакує на селі печена бульба простому попові, як святоюрському крилошанину найвитворніші страви на Митрополичім обіді”².

Ця конfrontація між парафіяльним духовенством та ієрархією проявлялася у багатьох формах — недовірі, взаємних звинуваченнях, відкритих конфліктах. Ситуація ускладнювалася тим, що для

² Голосъ изъ архієпархіального клира // Слово. 1870. № 25.

парафіяльного духовенства шлюб закривав доступ до позицій у церковній ієрархії. Навіть крилошанини ставали тільки целебси або ті, хто овдовів одразу після шлюбу. Як наслідок склалася ситуація, коли для парафіяльного духовенства сім'я виступала компенсацією за втрачені можливості кар'єри і, навпаки, влада була компенсацією за втрачене родинне життя.

У таких умовах парафіяльне духовенство мусило переконати себе в тому, що сім'я має певну неперехідну вартість. На цьому й ґрунтувалася ідеологія родинного життя, яка стверджувала вищість сімейного статусу над будь-яким іншим. Священики не просто проголошували цю ідеологію, вони жили відповідно до неї. Видатки на освіту й одруження дітей поглинали левову частку доходів духовенства. Ця практика, як і одруження священиків у молодому віці, кардинально відрізняла їх від галицької світської інтелігенції, представники якої одружувалися тільки після отримання постійних посад (до речі, кількість дітей у сім'ях інтелігенції була меншою, ніж у сім'ях духовенства). Для греко-католицького духовенства діти були метою і змістом „родинного життя”. Коли митрополит Спиридон Литвинович, дорікаючи одному священикові поведінкою його сина, назвав того „дикуном і опришком”, священик відповів: „Екселенціє, того мого сина, дикуна і опришка, я не заміняв би за вашу Митрополію ані мінути”³.

Сім'я визначала позицію священика серед парафіяльного духовенства. Слово, яке позначало сім'ю, — „родина”, означало і родича (родичів). Через шлюб і сім'ю родичі набувалися, пізнавалися і використовувалися. Сім'ї були ланками у ланцюжках, що творили мережу родин, будували складні кланові структури. Греко-католицьке духовенство протягом XIX ст. ніколи не було цілковито замкненим у собі. Існував постійний приплів кандидатів з інших соціальних верств, насамперед, зі селянства. Через родинні структури, через шлюби з дочками священиків новоприбулі асимілювалися в структурі священицьких кланів.

Римо-католицький священик Юзеф Бородзич, який, будучи ворогом православ'я, переносив свою нелюбов і на східний обряд загалом, у 1911 р. певною мірою небезпідставно писав: „Одружене східне духовенство не є певним соціальним станом, зв'язаним з іншими станами тим, що через покликання з них рекрутуються, а є, беручи загалом, справжньою кастою. Латинське духовенство рекрутуються способом Мелхиседека, а на Сході — способом Авраама; чим для латинського є покликання, для іншого є спадковість”⁴.

Це звинувачення в каствості, спрямоване проти греко-католицького духовенства головним чином з політичних мотивів (з огляду на

³ Львівська наукова бібліотека ім. В. Стефаника НАН України (далі — ЛНБ НАН України), від. рукописів, ф. 206 (В.П. Шурат), спр. 833, арк. 12.

⁴ Borodzicz J. Na Rusi galicyjskiej. Szyzma się gotuje! (Drukowane jako manuskrypt). Chrzanów, 1911. S. 35.

запідозрення його в проросійських симпатіях), мало й інший бік. Якщо врахувати, що каста в той час була синонімом жорсткої незмінної соціальної структури, то звинувачення в кастовості явно мали характер звинувачень у відсталості. Дуже подібні звинувачення в кастовості висувалися в Російській імперії проти тамтешнього православного духовенства в часі великих реформ 1860-х і 1870-х років, де, як і в Галичині, термін „каста” вживався у пейоративному сенсі⁵. Головною перепоновою в модернізації Церкви вважалося спадкове комплектування духовенства. Самі ж сім'ї священиків і в Галичині, і в Росії, розглядалися як головна перешкода на шляху прогресу. Водночас саме сім'ї духовенства були головною жертвою такої ситуації.

Слово „каста” стосовно парафіяльного духовенства не завжди мало негативний відтінок. Автор з середовища цього духовенства з симпатією говорив про такі риси кasti, як близькість, окремішність, відчуття спільноти: „Наше духовенство в минулім століттю представляло собою дуже з'язане тіло – майже касту, що жила своїм питомим життям, своїм світоглядом, своїми традиціями, звичаями, і обичаями. Воно було солідарне й однорідне, основане на своїх традиціях, яких сильно придержувалося та було з них горде. Воно ж звикло від давна полагоджувати всі свої справи церковні, народні, а навіть родинні на деканальних соборчиках або інших священичих з'їздах”⁶.

Щоправда, ці позитивні аспекти „касти” стали помітні у громадському дискурсі тільки у міжвоєнний період, коли з'явилися явні сумніви щодо неминучої прогресивності змін. У XIX ст. греко-католицьке духовенство уникало слова „каста” для характеристики стосунків у своєму середовищі.

Родинні зв'язки священиків зовсім не унікальні для галицької сцени. Родичі у різних сферах громадського життя були визначальними для галицької системи „протекцій”, що ґрунтувалася на засадах „клієнт-патрон” і „послуга за послугу”⁷. Для греко-католицького духовенства родичі, чи то в структурі церковної адміністрації, чи то в системі державних установ, були істотною перевагою. Якраз у контексті цієї системи протекції Ю. Бородзич вживав термін „каста”, який тут означав своєрідний параноїдальний образ агентів духовенства у всіх

⁵ Gregory L. Freeze. Caste and Emancipation: The Changing Status of Clerical Families in the Great Reforms // The Family in Imperial Russia. New Lines of Historical Research / Ed. by David L. Ransel. University of Illinois Press, 1978. P. 124-152.

⁶ Матковський С. Три синодальні архіереї. Спомини з життя і діяльності преосвящених о. Юліяна Куїловського, д-ра Юліана Пелеша і д-ра Сильвестра Сембраторовича. Львів, 1932. С. 10-11.

⁷ Ця система дивувала навіть мандрівників з Росії, де хабарництво й інші неофіційні способи полагодження справ були звичною справою. Див.: Галичина и Молдавия. Путевые письма Василия Кельсиева. Санкт-Петербург, 1868. С. 11.

сферах галицького життя; сини священиків, їхні зяті і кузени, показані Ю. Бородзичем як наділені необмеженою владою гальмувати будь-які ініціативи, що можуть зашкодити інтересам греко-католицького духовенства⁸.

Родинні структури, що функціонували як структури взаємодопомоги і забезпечували соціальне життя священика, вели до створення регіональних груп, заснованих на родинних зв'язках. Священики намагалися отримати парафію не дуже далеко від своїх родичів, котрі допомагали б їм і котрі вже мали певну вагу на найнижчому рівні церковної адміністрації – на рівні деканату. Творення таких територіальних родинних структур відбувалося відносно легко у першій половині XIX ст., коли існувало багато вакантних парафій (особливо після холери 1831 р.) і була можливість майже вільного вибору парафії. У другій половині XIX ст. для священиків, що висвячувалися, ситуація змінилася, хоча їхні родичі творили такі регіональні групи і надалі.

Родинні зв'язки з особами на високому становищі в церковній ієрархії були корисними для членів священицьких родин. Ті ж, хто не мав нагоди належати до кола таких „вибраних”, відчували себе обділеними. У другій половині XIX ст. ці останні перестали вважати таку ситуацію нормальною. Зміна у ставленні до родинної „протекції” в церковних структурах може вважатися наслідком кількох причин: занадто багато ставало священиків, а тому не вистачало парафій, збільшувався приплив до духовенства з селянського середовища і, мабуть, найважливіше – змінювалися уявлення про „відповідальний уряд”, що спричинювалось демократичними реформами та ідеєю про адміністрацію, відповідальну перед представництвом.

У другій половині XIX ст. священики самі висміюють тих, хто прагнув викликати повагу до себе демонстрацією своєї генеалогії. Ідеологія особистих здобутків вступила у конфлікт з ідеологією походження. З'явилися статті, які вказували на різницю між можливостями і претензіями тих, хто вихвалявся трьома поколіннями предків-священиків⁹. Але зміна ставлень не була ані раптовою, ні абсолютною. Ще у 1860-х роках вихідців із селян серед духовенства називали „дячишинами”, тому що багато з них були синами сільських дяків. Прихильність оточуючого „родовитого” духовенства могли здобути тільки заможні „дячишини”¹⁰. У краї, де шляхта тримала у своїх руках політичну владу і високий престиж її зберігався, незважаючи на зміни, походження священика з дрібної шляхти означало вищий статус і серед греко-католицького духовенства.

⁸ Borodzicz J. Na Rusi galicyjskiej. Szyzma się gotuje... S. 40.

⁹ [Блоньский Т.] Епизоды из жизни галицко-русского священника. Из приходского дома // Слово. 1883. № 17.

¹⁰ Барвінський В. Скошений цвіт. Виїмок з галицьких образків. Коломия, б.р. С. 213.

Сприйняття особи у контексті всіх його живих і мертвих родичів породжувало проблеми для тих, хто мав родичів з політичними поглядами, які видавалися небезпечними польській шляхті, у руках котрої переважно залишалося право „презенти”, тобто право призначення пароха. Патрон (чи патрони) парафії, звичайно з числа польської аристократії, вибирал пароха з кандидатів, запропонованих консисторією. Це штовхало до пошуку протекції на двох рівнях — і в консисторії, і в патронів парафії.

Ось деякі приклади, що засвідчують дію права презенти. 1882 р., з переходом парафії Гнилички на православ'я, митрополит Йосиф Сембраторович і його „права рука”, крилошанин і канцлер Михайло Малиновський були змушені залишити свої посади. М. Малиновський, на думку польської аристократії, був винним у проправославних тенденціях греко-католицького духовенства. Як наслідок, племінник М. Малиновського не міг отримати парафії, на яку право презенти було у приватних руках¹¹. 1846 р. у селі Горожанна Велика відбувся відомий виступ селян проти польських шляхетських повстанців. Греко-католицький парох Горожанни Великої не брав участі у цих подіях, проте польська шляхта запідозрила його у підбурюванні селян перед виступом. З цієї причини його син не міг отримати парохію з приватних рук і повинен був подаватися на таку, де право презенти було в греко-католицького ординаріату¹².

У 1870-х роках о. Данило Танячкевич опублікував серію брошур, у яких критикував взаємини у середовищі греко-католицького духовенства Галичини. Він звернув увагу на явища, які заважали розвиткові Церкви і потребували змін. Поряд з упровадженням правильної бухгалтерії та звітності, Д. Танячкевич вимагав змінити ситуацію з родинними впливами на епископів і митрополита. Він пояснював, що в разі, коли епископ має численну родину, кращі парафії потрапляють до його родичів; на його думку, найкращим для епархії буде час, коли її очолить епископ без родичів. Таким епископом у другій половині XIX ст. був лише Григорій Яхимович¹³.

Потреба в зміні такої ситуації була загально визнана духовенством. У 1890-х роках на цьому ж наголосував митрополит Сильвестр Сембраторович, намагаючись впровадити масштабні реформи у Греко-католицькій церкві. Його політикою було ігнорування родинних зв'язків і наголос на душпастирській праці та політичній коректності як головних пунктах у характеристиці священика. І це попри те, що цей митрополит був племінником митрополита Й. Сембраторича, проти кого була спрямована брошура Д. Танячкевича, і, відповідно, належав до впливової родини. Характерно, що коли перед смертю комісар

¹¹ ЛНБ НАН України, від. рукописів, ф. 2 (Бібліотека Інституту „Народний дім” у Львові), спр. 134/19, арк. 7.

¹² Там само. Ф. 167 (О.П. та І.О. Левицькі), оп. 2, спр. 818, арк. 30.

¹³ [Танячкевич Д.] Симптоми епідемічні! Дальша студія на нашім церковно-народнім полі призирана О. Обачним. Львів, 1878. С. 9.

митрополичих дібр вказав митрополитові Сильвестрові, що у заповіті було б варто більше зважити на родину, то митрополит відповів: „Моя родина [...] то Церковь, клір і народ рускій. Треба перше пам'ятати на тих, а аж потому на родину по крові!”¹⁴

З одного боку, ця реформістська тенденція знайшла відгук серед парафіяльного греко-католицького духовенства, з іншого ж — вона в перспективі ставила під сумнів право греко-католицького священика на одруження. Духовенство не могло погодитися з модернізаторською риторикою реформістів і твердо стояло на захисті „родинного життя”. Проте усвідомлення існуючої загрози змушувало священиків переосмислити, оцінити та пояснити свою позицію і нагромаджувати ресурси для боротьби з прихильниками целібату.

Головною проблемою для прихильників одруження греко-католицького духовенства було те, що категорії прогресу та модернізації, які вони визнавали, використовувалися їхніми противниками проти них самих. Застосовуючи характерну ліберальну риторику, парафіяльне духовенство бачило себе промотором змін і агентом прогресу у відсталому селі. Ця ж риторика ставала небезпечною, коли бралася на озброєння реформаторами Церкви щодо приватного життя священиків. Завданням духовенства було знайти прийнятне розв'язання цього протиріччя.

„Патріархальний”, у значенні „традиційний”, стиль життя був невіддільним від сім'ї. Сім'я була головною інституцією, визнаною і підтримуваною „традиційним” укладом життя. Через те родинні зв'язки були сильними й обов'язки щодо членів сім'ї сприймалися серйозно. Для прикладу: о. Олексій Заклинський, будучи сиротою і навчаючись у гімназії, вважав своїм обов'язком допомогти молодшим братам отримати освіту¹⁵. Однією з цікавих і дуже поширених інституцій, розвинених греко-католицьким духовенством, стало опікунство¹⁶, яке, зокрема, означало прийняття старшою бездітною парою священицької дочки з бідної сім'ї. Приймаючи дівчину, пара брала на себе зобов'язання дати їй належне виховання і видати заміж з відповідним посагом. З таких прибраних дочок була і дружина о. О. Заклинського.

Процес, який можна назвати „modернізацією” і який священики називали „регуляцією”, не почався раніше у 1890-х роках. Починаючи з 1860-х роках, доцільність багатьох традиційних інституцій і звичаїв уже ставилася під сумнів, а то й відкрито заборонялася. Цікаво, що майже усі подібні зміни так чи інакше торкалися сімейного становища духовенства.

Як приклад можемо навести куренду консисторії під № 6983 від 26 жовтня 1877 р. Вона наказує, що місцеві адміністратори мусять

¹⁴ Пюрко Б. Памяти кардинала Сильвестра Сембраторича. Львовъ, 1898. С. 9.

¹⁵ Заклинський О. Записки пароха Старих Богородчан. Торонто, 1960. С. 15-16.

¹⁶ Барвінський В. Скошений цвіт... С. 122-123.

бути призначені на вакантну парохію не пізніше як через пів року від смерті пароха. Документ також каже, що ці адміністратори зобов'язані доглянути за вдовою і дітьми померлого, які залишилися на парохії. Куренда засудила давнішу практику, за якою парафію адміністрували сусідські парохи, бо ця практика була шкідливою для парафії і парафіян¹⁷.

Давніша практика, згадана у куренді, полягала в тому, що сусідські священики адміністрували парафію до часу, коли один зі синів померлого міг зайняти її. Часто сусідські адміністратори були родичами сім'ї померлого, яка продовжувала жити у парафіяльному будинку і вести господарство парафії. Роки, коли така парафія адмініструвалася сусідськими священиками і продовжувала давати дохід сім'ї померлого, називалися „сиротинськими роками”. Заперечивши цю практику, консисторія заявляла, що добро парафіян та її власна репутація є важливішими, ніж добробут священицької сім'ї.

Для духовенства подібні приклади були передвісниками швидких змін. Питання целібату, яке постало на Львівському Синоді 1892 р., було не лише результатом зовнішнього впливу й ідеологічної боротьби між просходію та прозахідною орієнтаціями¹⁸, а й мало соціальний вимір і було підготовлене попередньою кризою в системі родинного життя. Ця криза, що виникла в останні десятиріччя перед цим Синодом, підготувала ґрунт для постановки питання про целібат, водночас озброївши аргументами противників целібату. Питання целібату існувало не тільки в дискусії на Синоді. Воно безпосередньо торкалося щоденого життя й особистого досвіду парафіяльного духовенства. Щоб зрозуміти цей досвід, ми розглянемо сім'ю священика як процес і переконаємося, що статева ідентичність греко-католицького духовенства формувалася головним чином через участь у цьому процесі.

Семінарія як кузня статевої ідентичності і наречені як джерело багатства

Коли ми говоримо про одруження греко-католицьких священиків, то мусимо пам'ятати, що висвячення в сан відбувалося після одруження. Вибір майбутньої кар'єри здійснювався перед висвяченням і полягав у рішенні одружуватися чи висвячуватися в целібаті. Єдиним фактором, котрий міг змінити подальшу кар'єру одруженого священика, була смерть дружини невдовзі після одруження. Для одруженого священика найвищою позицією, яку можна було досягнути, була позиція декана або титул почесного крилошанина. Навіть займаючи таке становище, священик залишався перш за все парохом своєї парафії без реального впливу на рішення церковної ієрархії.

¹⁷ Із Львова // Слово. 1878. № 111.

¹⁸ Цей аспект питання добре висвітлено в: *Himka J.-P. Religion and nationality in Western Ukraine. The Greek Catholic Church and the Ruthenian National Movement in Galicia, 1867-1900.* P. 42, 116, 117.

Одружений священик звичайно починав свою кар'єру як сотрудник, після того просувався до адміністратора парохії і лише пізніше ставав постійним парохом чи капеланом, якого не можна було позбавити посади, якщо він не вчинив ніяких злочинів. Кар'єра целебса якщо навіть і починалася з посади сотрудника, то сотрудника у великому місті. Поминаючи стадію адміністратора, він займав якусь посаду в центрі єпархії і з неї просувався вище. Перебування ж одружених священиків на посаді сотрудника чи адміністратора часом затягувалося на добрий десяток років у десятку сіл.

Цікаво, що, незважаючи на таку ситуацію, більшість семінаристів вибирала одруження, і це, як уже зазначалося, заохочувалося митрополитами та єпископами. Відомі випадки, коли владика відмовлявся висвячувати целебсів, які чекали на своє висвячення по кілька років. Найбільш вірогідною інтерпретацією такої поведінки владик видається те, що вони поділяли систему поглядів, у центрі якої стояла дихотомія целібат – родинне життя, рівноважна дихотомія кар'єра – нормальнє життя. Владики хотіли впевнитися, що „ненормальний” вибір був результатом переконання, свідомим кроком, а не наслідком хвилевого емоційного зриву чи бажання робити кар'єру, яке може пізніше зустрітися з природним покликом тіла.

Сім'я теж чинила тиск на тих, хто хотів висвячуватися в целібаті, і змушувала їх до одруження¹⁹. Вона нерідко підпорядковувала одруження своїм інтересам. У цих сімейних комбінаціях Львівська семінарія з філією у Перемишлі, де вчилися семінаристи останнього року з Перемишльської єпархії, була зосередженням потенційних женихів, навколо якого оберталася вся матримоніальна політика священицьких сімей. Семінаристи, своєю чергою, відповідали очікуванням і, часто навіть від першого року семінарії, думали про майбутнє одруження.

Життя у Львівській семінарії було далеким від ідеалу навчання і духовного вдосконалення. Ця інституція була відомою за її страйки, конфлікти з професорами і жарти над ними, принизливий обряд ініціації студентів першого року (так звана *geschichta*), ігри в карти і, що цікаво, фантастичні борги семінаристів. У цьому відношенні вона нагадувала інші, виключно чоловічі, навчальні заклади. Особливо помітною є подібність з духовними бурсами XIX ст. у Російській імперії. Лише справа боргів львівських семінаристів виглядає дещо оригінально.

Загалом поведінка учнів семінарій легко пояснюється, коли приймемо тезу про те, що семінарський період був завершальною фазою у формуванні чоловічої ідентичності майбутніх священиків. Семінарії, якщо не брати до уваги ієрархію і монаший чин оо. василіян, були єдиними суперечкою чоловічими інституціями у Греко-

¹⁹ Для прикладу див.: *Куницький Л. Спогади молодих літ та заслання.* Торonto, 1990. С. 88.

католицькій церкві, а семінарський період у житті майбутніх священиків був тим часом, коли вони жили в сuto чоловічому оточенні. Після одруження, випускники семінарій не мали змоги брати участі у житті чоловічих клубів і кав'ярень, як, скажімо, світська інтелігенція. Навіть контакти з іншими священиками були обмежені специфікою перебування на селі.

Однією з найчастіше обговорюваних справ семінарського життя були борги семінаристів. У 1870 р. один з дописувачів до „Слова” стверджував, що тенденція затягати борги з'явилася серед семінаристів близько 1850 р. і на 1870 р. набула такого поширення, що семінаристи зневажали тих з-посеред себе, хто не позичав великих сум грошей, кажучи, що ті не знають, як жити. Це різко контрастивало з ідеологією ощадності та підприємництва, проповідуваної духовенством, починаючи з 1850-х років²⁰. Очікувалося, що семінаристи повертали борги після одруження з приданого дружини. Справа повернення боргів стала відігравати важливу роль у житті греко-католицького парафіяльного духовенства Галичини.

Борги фігурують як центральний мотив у п'єсі Григорія Цеглинського „Аргонавти”, у якій семінаристи і випускники семінарії подорожують по Галичині, шукаючи нареченої з посагом, достатнім для покриття суми своїх боргів²¹. Російський історик Іван Філевич, відвідавши Галичину у 1880-х роках, стверджував, що індивідуальний борг семінариста переважно сягав 3 000 гульденів. Ці борги „звійшли у звичаї і стали звичною справою”²². Інший вчений з Російської імперії, Федір Титов, писав на початку ХХ ст., що семінаристи затягали борги під 100-200% річних. Священики вказували на ці борги як причину їхнього загального зубожіння у розмовах і навіть у петиціях до парламенту. Борги були згадані й у пастирському листі митрополита Андрея Шептицького²³.

Найлегше пояснити борги семінаристів їхньою безвідповідальністю. Але як пояснити, що ця безвідповідальність виявлялася саме у другій половині XIX ст.? Кирило Студинський показав, що у першій половині XIX ст. посаг використовувався як стартовий капітал для ведення власного господарства і аж ніяк не вважалося, що більша його частина піде на виплату боргів. Семінаристи розрахували придане наречених: суму, яку одержать одразу після заручин, і суму, на яку можуть розраховувати аж по шлюбі (ця практика збереглася без змін

²⁰ Из Верховин (Слово про моди затягання долгов) // Слово. 1870. № 28.

²¹ Цеглинський Г. Аргонавти. Комедія в 3-х діях. Львів, 1898. Також див. сюжет у: Барвінський В. Скошений цвіт...

²² Філевичъ И. П. Нѣсколько дней въ Львовѣ и его окрестностиахъ (Отрывки изъ дневника). Санкт-Петербургъ, 1885. С. 32.

²³ Титов Ф.И. Русское духовенство въ Галиции (изъ наблюдений путешественника). Церковно-исторический очеркъ. Кіевъ, 1903. С. 59.

і в другій половині XIX ст.). Семінаристи могли позичати невеликі суми під майбутнє віно, але переважно у батьків нареченої.

У другій половині XIX ст. придане теж могло зіграти визначальну роль у забезпеченні стабільного матеріального становища священика, проте тепер головна частина посагу давалася грішми. Ті, хто діставав велике придане, могли вести відповідне до статусу життя навіть на бідних парафіях²⁴. Проте в цей час серйозною проблемою стало те, що часто цілий посаг ішов на покриття семінарського боргу. О. Д. Танячкевич у своїй брошурі казав, що ці борги „в теперішніх часах рахують ся на тисячі і ангажують цілу довголітню працю людей других, котрі цілком до них не причинили ся, і кидають нераз нещасливими офірами невинні сотворіння дівчат наших, котрі служити мають тим разом титулом до виссання послідного крейцаря їх родителів [...] Се факти за надто відомі”²⁵. Цей сам образ священицьких дочок як жертв полювання семінаристів за грішми часто виводився й у художній літературі.

Насправді ж священики були обережні зі звинуваченнями проти семінаристів у справі боргів. Очевидно, що наявність боргів спонукала семінаристів звертати більшу увагу на посаг майбутньої дружини. Але сам процес вибору дружини теж стимулював ці борги. Процес вибору дружини, будучи справою особистого вибору, передбачав участь родини та посередників, котрі визначали позитиви і негативи можливого шлюбу. Серед цих родичів і посередників переважали жінки, які мали великий вплив як на сам вибір, так і на поведінку священика під час нього.

У тогочасних джерелах часто можемо зустріти історії про сім'ї священиків, які виказують фальшиві атрибути багатства з метою здобуття зятя для дочок. „Приїзжає такий закінчений питомець в дім священика і застає нераз все розкішним і виставним, не припускаючи, щоб під тим всім крилась часом велика біда”. Легковірні семінаристи позичали в таких сім'ях гроши, пізніше одружувалися і ціле своє життя страждали від нестатків²⁶. Знайти нареченої, який стане священиком, для дочки священика було так само важливо, як для семінариста знайти наречену з добрым посагом. Різні аферисти часто обдурювали священиків, вдаючи з себе випускників семінарії, що шукають за нареченими. Вони зупинялися в домах священиків, вступали у начебто серйозні стосунки з їхніми дочками і зникали, як тільки-но священики позичали їм якусь суму²⁷.

Пошук нареченої був між-, а певною мірою і позасуб'єктною грою репрезентацій, що дозволяла зберегти існуючі соціальні стосунки в

²⁴ ЛНБ НАН України, від. рукописів, ф. 17 (М. Бучинський), спр. 202, папка 5.

²⁵ [Танячкевич Д.] Соціялисти межи семінаристами?! Студія на нашім церковно-народнім полі. Львів, 1877. С. 4.

²⁶ Из городка // Слово. 1879. № 31.

²⁷ Слово. 1865. № 29.

середовищі духовенства. Спочатку, в семінарії, семінаристи зустрічали своїх колег з усіх регіонів Галичини. Вони ділилися інформацією про сусідів батьківських парафій, про стосунки у місцевих священицьких родинах. У семінарії складалися книги наречених, куди вносилася інформація про потенційних наречених з їхніми іменами, віком, місцевостями і сумами грошей, на які можна було розраховувати як на придане.

Другим етапом у пошуку нареченої були подорожі по Галичині під час вакацій. Більшу частину вакацій семінаристи проводили не у батьківському домі, а в домах друзів чи друзів знайомих. Протягом вакацій вони втішалися становищем молодих людей з міст провінції, які в майбутньому будуть забезпечені посадою. Вони привносили чоловічий елемент у переважно жіночу атмосферу парафіяльних домів, де жили сім'ї священиків. Семінаристи не тільки вибирали майбутню дружину, а й розносili новини і чутки, підтримували контакти між священицькими родинами. Під час цих контактів зі священицькими домами у гру входили взаємні очікування, вимоги і репрезентації, творені обома сторонами – і семінаристами, і сім'ями священиків (включно з потенційними нареченими); тому вибір нареченої не був лише холодним розрахунком і маніпуляцією семінаристів, як це часто представлялося в популярній міфології.

Один з дописувачів до „Слова” стверджував, що посаг священицьких дочок звичайно не є таким високим, як посаг дочок урядовців чи торговців. У полюванні на наречених посаг не був визначальним, він коливався в певних межах, і дочки багатших священиків не були „легкою здобиччю” для семінаристів. Той же дописувач стверджував, що дочка священика з 4 000 гульденів приданого очікує нареченого з вищою, ніж парафіяльний священик, соціальною позицією²⁸. У своїх оповіданнях Осип Маковей показує, що світська інтелігенція переймалася приданим не менше, ніж семінаристи. Подібно в одному з листів до Івана Франка дочка священика Ольга Рошкевич писала, що тепер всі галицькі соціалісти, навіть ті, кого він учив, вирішили одружуватися тільки з багатими паннами, що мають 8 000 гульденів приданого²⁹.

Уже згаданий дописувач до „Слова” вказував, що борги семінаристів спричиняє бідне вbrання, яке вони отримують задурно в семінарії. Інший дописувач визначав тих, що затягають борги, як селянських синів і сиріт по священиках. Вони, не маючи підтримки від сім'ї, були змушені позичати гроші на пристойне вbrання, що необхідне для святкувань і візитів у священицьких домах, які дедалі більше переймали стиль життя міської буржуазії. За даними цього дописувача, криза почалася зі смертю Івана Головацького, руського

²⁸ Из городка // Слово. 1878. № 17.

²⁹ Лукіянович Д. Листи Ольги Рошкевич до Івана Франка // Іван Франко. Статті і матеріали. Т. 6. Львів, 1958. С. 46.

кравця, котрий не нараховував відсотку на боргах семінаристів і не вимагав попередньої плати. Відсоток був дуже важливим, бо борги сплачувалися аж після одруження, тобто період сплати міг затягнутися і на 4-5 років, якщо вважати, що перші борги з'являлися вже на першому році семінарії. Єдиний руський кравець, який залишався після смерті Головацького у Львові, був Антон Щерба, але він брав тільки готівку, не шив у кредит. Щоб дозволити семінаристам замовляти вbrання у нього, священики мали б інвестувати принаймні 15 000 гульденів у позичковий фонд, спеціально створений у семінарії для цієї цілі. Але це було нереально.

У 1883 р. борги львівських семінаристів, за словами сучасника, були такими: 40 семінаристів з одного року навчання затягували протягом року 500 гульденів боргу кожен. У сумі це давало 20 000. окремі семінаристи мали і понад 1 000 гульденів боргу, але були й свого роду „білі ворони”, які не позичали грошей взагалі. Той же автор додавав, що принаймні на четвертому році навчання семінаристи змушені були позичати гроші³⁰.

Обрахунок суми семінарських боргів був важкою, якщо не цілком неможливою справою. Здається, що давно наведені обрахунки були зроблені на основі посагу священицьких дочок. 500 гульденів згадуються також як звичайний борт семінариста Григорієм Цеглинським³¹. О. Заклинський, що (за його твердженням) не мав жодних боргів у семінарії, отримав як посаг 400 гульденів, які витратив у короткому часі між одруженням та отриманням першої душпастирської позиції³².

Свідчення оо. Юстина Желехівського та Олекси Пристая показують, наскільки важким було матеріальне становище священика одразу після весілля і як швидко витрачалися гроші, які він отримав як посаг. Священик чекав на отримання посади і не мав ніяких доходів, тоді як звичай і процес подання на посаду вимагали значних витрат. Двом цим авторам було особливо важко, бо вони не мали підтримки від батьків, проте й інші священики відчували значні фінансові труднощі.

Слово Наталії Кобринської про те, що чоловіка оцінюють за його загальним культурним рівнем, а жінку за грошовою вартістю її посагу, були звернені до цілого галицького суспільства, у тому числі – і до духовенства³³. Однак особливість стосунків між священиками та їхніми дружинами треба шукати в дещо інших сферах, ніж у холодних розрахунках посагу.

³⁰ Костецкий П. Важный вопрос для русского клира обоих русских епархий // Слово. 1883. № 142.

³¹ Цеглинський Г. Аргонавти... С. 24.

³² Заклинський О. Записки пароха... С. 88.

³³ Кобринська Н. Українське жіноцтво в Галичині у наших часах. С. 92.

Методом проб і помилок

Щоб показати складність проблеми вибору майбутньої дружини священиком, варто звернутися до спогадів о. Олекси Пристая, який детально описує власні переживання і вчинки, пов'язані з цим вибором. О. Пристай не походив з родини священика, проте зі самого дитинства мріяв стати ним і робив все можливе, щоб засвоїти необхідну поведінку. Він каже, що для селянського сина знайти дружину було особливо важко³⁴. Маємо свідчення правдивості цих слів. Включення в життя духовенства часто вимагало фактичного розриву стосунків зі своїми селянськими родичами³⁵.

О. Пристай почав перейматися проблемою вибору дружини на третьому році навчання в семінарії. Подібно до інших авторів, він вказує на те, як приймалися семінаристи у священицьких домах залежно від року навчання. Студенти третього року вже користувалися повагою і привертали увагу, проте в центрі загального інтересу були семінаристи четвертого року³⁶. Ступінь популярності визначався тим, як далеко були семінаристи від висвячення, а отже, й одруження.

Але щоб бути гідним такої уваги, семінарист повинен був мати пристійний вигляд. Навіть такий відповідальний семінарист, як О. Пристай, мусив замовити відповідний одяг у місцевого кравця. Як і інші семінаристи, він сподівався віддати гроші, позичені на одяг, з посагу майбутньої дружини³⁷. Напевно, що більшість семінаристів вирушали на пошуки дружини за чиєюсь порадою, а в центрі характеристик, поданих посередниками, був посаг. Першою пропозицією, яку О. Пристай отримав від посередника, була дівчина з 20 000 гульденів приданого. Олекса був захоплений такою перспективою, за його словами, це було справжнє щастя. Але коли він дізнався, що рекламирована дівчина полька, іхати до неї відмовився³⁸.

Ця відмова не була наслідком лише особистих антипатій Олекси. Після 1848 р. міжнаціональний конфлікт проникав у щоденне життя Галичини. Соціальне життя та соціальні контакти значною мірою формувалися під його впливом. Тому шлюб з полькою ще більше відсторонив би О. Пристая від соціальної групи, у якій він і без цього почувався чужим через своє походження. Дружина-полька зробила б проблематичним його співжиття не тільки з іншими священиками, а й з парафіянами.

Другою кандидаткою на його дружину стала дочка священика. І тут Олекса з мисливця перетворився на здобич. З цим випадком

³⁴ Пристай О. З Трускавця у світ хмародерів. Спомини з минулого і сучасного. Львів; Нью-Йорк, 1935. Т. 2. С. 55.

³⁵ Попадянка. Як у нас виховуються юмсцянки на юмсців і який хосен з них народові (Письмо з Станіславівщини) // Народ. Львів, 1890. № 11. С. 159.

³⁶ Пристай О. З Трускавця... С. 56.

³⁷ Там само. С. 30, 58.

³⁸ Там само. С. 58-60.

пов'язані його рефлексії щодо негативного впливу матерів, тіток і сватів на шлюб. Згідно з оцінкою О. Пристая, саме ці посередники стояли за тими пастками, у які потрапляли семінаристи. Пастки не дуже змінилися з часів Маркіяна Шашкевича. З документів, аналізованих К. Студинським, бачимо батьків, які звинувачують семінаристів у звабленні їхніх дочок, порушенні заручин, прийманні грошей і подальшій відмові від одруження. Оповідь О. Пристая доводить, що ця система тиску на семінаристів функціонувала й у другій половині XIX ст.

У цьому відношенні галицькі семінаристи, щоправда, перебували у кращому становищі, ніж випускники духовних бурс у Російській імперії, де існувала система примусових одружень. Описуючи ці бурси у своїй відомій книзі, Г. Помяловський каже, що у світських шлюбах, звичайно, ображається гідність жінки, тоді як у духовних – гідність і жінки, і чоловіка³⁹. У випадках, описаних Г. Помяловським, шлюб не є засобом отримати позицію, а єдиним способом втекти з інституції, яку бурсаки ненавидили⁴⁰. Сім'я сприймалася як порятунок від ненормального життя в освітніх установах. У Галичині семінарист, на відміну від світських чоловіків, представляється як пасивна сторона в укладанні шлюбу; за словами однієї кореспондентки „Народу”, „питомці не женяться, тільки їх женять”⁴¹.

У випадку з О. Пристаем дівчина, дочка священика, прийшла до його кімнати на третю ніч перебування семінариста в домі родичів цієї дівчини. Він не прийняв її і вважав цих родичів відповідальними за таку поведінку дівчини. Згодом, під час відвідин її батьків, він визначив причину цієї поведінки дівчини біdnість. Цікаво, що незважаючи на цю біdnість, потенційна наречена мала заощаджені на 2 000 гульденів⁴². Напевне, „біdnість” О. Пристай вивів з узагальнення своїх вражень від будинку та господарства її батьків. І хоч спочатку дівчина йому сподобалася, він відмовився від продовження стосунків.

Третєю кандидаткою О. Пристая була дочка вчителя, з котрою його познайомив товариш із семінарії. Він навіть поцілував її одного вечора, але пізніше вирішив, що вона є недостатньо освіченою і не зрозуміє його ідей і життєвої мети. Олексій і дівчина сприйняли цей поцілунок по-різному. Для неї він був знаком серйозних намірів О. Пристая щодо майбутнього одруження. О. Пристай же вважав свою „легковажну” поведінку цілком нормальню для семінариста в часі вакацій⁴³. На щастя для нього, удруге він зустрів її вже після свого одруження з іншою дівчиною.

³⁹ Помяловский Г.Г. Очерки бурсы // Сочинения: В 2 т. Москва; Ленинград, 1965. Т. 2. С. 92.

⁴⁰ Там само. С. 112-115.

⁴¹ Попадянка. Як у нас виховуються юмсцянки... С. 158.

⁴² Пристай О. З Трускавця... С. 68-75.

⁴³ Там само. С. 79-80.

Після своїх розчарувань з цими кандидатками О. Пристай попросив допомоги у о. Пеленського, який часто відвідував семінарію і хвалив дівчат на виданні зі священицьких сімей своєї околиці. Отець Пеленський вважав свої поради дуже корисними для семінаристів і часто його допомога для них була незамінною. Семінаристи їхали в гості під час вакацій, покладаючись тільки на інформацію о. Пеленського. Це було поширеною практикою. Один священик згадував про свою дружину, що до часу свого приїзду під час вакацій він ніколи не бачив ні її, ні її фотографії, тільки чув про неї.⁴⁴

О. Пристай знайшов свою майбутню дружину добре освіченою і досить гарною. Незважаючи на те, що її батько був священиком селянського походження, через свою матір вона поріднилася з багатьма родинами галицької інтелігенції. Відповідно до поширеної у той час практики, О. Пристай спочатку отримав згоду самої дівчини і тільки після того питав згоди у її батьків.

Про що свідчить коротко описана поведінка майбутнього священика? Чи це був просто пошук дружини з родинними зв'язками і великим посагом? Чи, може, це був спосіб насолоджуватися життям і відносною сексуальною свободою перед одруженням і висвяченням?

Одружитися із заможною дівчиною (чи, принаймні, прагнути цього) означало діяти згідно із загальноприйнятим стандартом. Це сприймалося нормально і потенційними дружинами, і їхніми сім'ями. Одружитися з бідною дівчиною — значить кинути виклик суспільним стандартам, подати заявку на оригінальність і нонконформізм. Таким був випадок з Левом Трещаковським, який, перебуваючи у віці старшому, ніж більшість випускників семінарії, одружився із сиротою по священику, чиє придане складалося зі самої тільки сукні. До місяця його першого призначення вони пішли пішки через відсутність коштів⁴⁵. Така поведінка була властива для небагатьох.

На мою думку, ми можемо довіряти рефлексіям О. Пристая щодо його вибору дружини. За його словами, подорожуючи за позичені гроші у пошуку власної долі, він відчував страх і відповідальність вибору. Погану жінку не можна ні продати, ні помініяти⁴⁶. За О. Пристаем, усі семінарські іспити були ніщо у порівнянні з цим вибором — щодо емоцій і значимості для подальшого життя. Він відчував, що його майбутня дружина буде не просто дружиною священика, а частиною його священства. Він потребував її не тільки для свого щастя. Церква теж потребувала її, вона мала бути прикладом для сільських жінок, що мали стати матерями⁴⁷.

Але наскільки поширеними були такі уявлення про подружнє життя священика? Під яким впливом вони формувалися?

⁴⁴ Венгринович С. Добровільно. Спогади. Мельбурн; Аделаїда, 1990. С. 43.

⁴⁵ ЛНБ НАН України, від. рукописів, ф. 167, оп. 2, спр. 3157, арк. 9.

⁴⁶ Пристай О. З Трускавця... С. 79.

⁴⁷ Там само. С. 87.

Чоловіча ідентичність в небезпеці

Переконання про необхідність дружини для греко-католицького священика було добре розвинуте ще у XVIII ст. У 1764 р. зібрання греко-католицьких єпископів і архимандритів проголосило, що жінки руських священиків утримують їх свою працею, і в целібаті руський священик через свою бідність не зміг би вижити⁴⁸. Виглядає, що і єпархія Греко-католицької церкви, і Рим серйозно сприймали цей аргумент.

Софія Сеник стверджує, що проблема бігамії священиків існувала у Греко-католицькій церкві від часу унії, і церковна політика у цій справі була відносно ліберальною. У XVII і XVIII ст. бігамія священиків означала новий шлюб після смерті дружини перед висвяченням або одруження майбутніх священиків із вдовами⁴⁹. Через брак священиків і сприйняття аргументів щодо необхідності дружини для священика не дивно, що другий шлюб перед висвяченням толерувався. Цікаво, що і другий шлюб після висвячення, як і конкубінат, теж толерувалися. У XIX ст. ситуація змінилася: для греко-католицьких священиків у Галичині другий шлюб став неможливим ні перед, ні після висвячення.

Стара практика була скасована, однак альтернативи не з'явилося, тому питання стає ще гострішим і активно дебатується. Здається, що дискусія розвивалася самостійно, без знайомства з аргументами єпархії у XVII і XVIII ст. Тим не менше два моменти у тогочасній аргументації були дуже подібними до попередньої дискусії на цю тему. Одним була важка ситуація повдовілого священика, на якому спочивав тягар підтримання господарства та самостійного виховання дітей. Другим був теологічний аргумент, переданий львівським єпископом у 1711 р. і повторюваний у статтях XIX ст. Він ґрунтувався на тому, що греко-католицьке духовенство не приймає обітниці целібату, на відміну від латинського духовенства. Це мало б означати відсутність юридичної перешкоди для шлюбу після висвячення⁵⁰.

У другій половині XIX ст. духовенство сприймало повдовіння священика як справжню катастрофу. У 1885 р. у Львівській архієпархії 80,5% священиків були одружені, 17,9% — вдівцями і 1,6% — целебсами⁵¹. Отець Д. Танячкевич, що і сам був вдівцем, описує вдівця як „вид зломаного життя, збочення з природної дороги

⁴⁸ Свистун Ф. Прикарпатская Русь под владением Австрии. Львов, 1895. Т. 1. С. 60.

⁴⁹ Senyk S. A Married Clergy. Observance of the Norms Regulating the Marriage of Priests in the Ruthenian Uniate Church // Orientalia Christiana Periodica. Roma, 1988. V. 64, f.1. P. 178-181.

⁵⁰ Senyk S. A Married Clergy... P. 190.

⁵¹ Himka J.-P. Galician Villagers and the Ukrainian National Movement in the Nineteenth Century. Edmonton: CIUS, 1988. P. 109 (ft. 31).

життя, загубленої цілі звичайного життя, конфлікту самого з собою, розстрою, стан одним словом аномальний”⁵².

Цей опис знаходимо у брошурі, де йдеться про злочин священика-вдівця, що був скарбником Львівської греко-католицької консисторії. За Д. Танячкевичем, більшість священиків реагують на вдівство ненормально, стараючись заповнити якимось чином порожнечу, що утворилася зі смертю дружини. Деякі з них намагалися забути про горе в оргіях і пиятиці, інші в кар’єрі, і тільки дехто знаходив сили, щоб пережити катастрофу героїчно, посвячуясь дітям і науці. Причиною такої гострої реакції було те, що смерть дружини означала кінець певного способу життя, неможливість жити відповідно до норм і вартостей, засвоєних у процесі соціалізації змалку: „Ми виховувались, росли для родинного життя, зросталися з планом життя такого: іншого життя ні чути, ні розуміти не можемо. Ми укладаємо собі плян в родині жити, журутися, бідувати, но і наші рани гоїти, умирати в родині і через родину Богу служити”⁵³.

У другій половині XIX ст. молоді вдівці серед духовенства не могли одружитися ще раз. Багато з них старалися покинути священицький сан й одружитися знову як світські особи. Консисторія боялася цієї тенденції, яка могла б привести до масової втечі повдовілих священиків з духовного стану, і тому не дозволяла священикам-вдівцям зректися тайни священства. Через це, навіть коли священики отримували дозвіл з Риму, вони не могли отримати дозволу від консисторії у Львові. Одним з таких молодих вдівців був о. Павло Бачинський, котрий через заборону одружитися вдруге перейшов на протестантизм і був сусpenзований, що, однак, не завадило йому згодом стати деканом і радником консисторії⁵⁴.

О. Кирило Левицький, який також повдовів незабаром після свого одруження, через чотири дні після смерті своєї дружини отримав пропозицію стати першим сотрудником у архікатедрі Св. Юра у Львові, що означало добрий початок для кар’єри у церковній ієрархії. Він відмовився від цієї пропозиції митрополита Й. Сембратовича і крилошанина М. Малиновського, тому що не міг погодити своє уявлення про щасливе життя з життям, яке вели священики-вдівці у Львові. Консисторія не дозволила йому зректися священства й одружитися вдруге. Наприкінці свого життя о. К. Левицький шкодував, що не прийняв пропонованої посади у Львові. Він робив висновок, що „від часу вдівства кожного священика-вдівця починається переслідування, обмова, чернення на всі сторони, а хоч би як праведне життя провадив, ніхто не вірить”⁵⁵.

⁵² [Танячкевич Д.] Хто? и чому дефравдував кассу консисторську? Львів, 1880. С. 8.

⁵³ Там само. С. 8.

⁵⁴ ЛНБ НАН України, від. рукописів, ф. 206, спр. 833, арк. 27.

⁵⁵ Там само. Арк. 16.

Занепокоєння проблемами священиків-вдівців стало частиною публічної дискусії на сторінках газет. Дискурс про другий шлюб повдовілих священиків показує, наскільки складно було священикам дискутувати їхню статеву ідентичність і наскільки вона була переплетена з іншими проблемами священиків. Усі дискутанті з парафіяльного духовенства згоджувалися, що другий шлюб вдівцям потрібно дозволити.

Головним вихідним пунктом у цій дискусії було підтвердження, що одруження є нормальним. Тому другий шлюб не суперечить ні законам природи, ні законам Божим, а навпаки, підтримується ними⁵⁶. З погляду священиків тіло представлялося як таке, що живе згідно зі законами природи і не може бути змінене приписами закону. Тіло вдівця не перетворюється чудесним способом після смерті дружини, статевий потяг не може бути приборканій без шкоди для цілого організму – він є таким же природним, як іжа і сон. Навіть якби повдовілий священик був таким побожним, як Давид, і таким мудрим, як Соломон, все одно він піддається у присутності жінки, як і ті піддалися⁵⁷.

Священики також обґруntовували, що другий шлюб священика є корисним як для Церкви, так і для народу та держави. Уся дискусія була побудована на протиставленні одруженого і неодруженого духовенства. Причому як і в дискусії проти статусу одруженого духовенства, ця опозиція перетворювалася на протиставлення „прогресивне — відстале”, тільки тепер на місці прогресивного опинилося одружене духовенство. Целебси представлялися як ті, що склонні до неморальної поведінки і кому не довіряли парафіяни. Церковні канони, які забороняють другий шлюб священиків, у зазначеному дискурсі представлялися як середньовічні забобони, що стоять на заваді прогресу і природного життя. Їх треба зламати, як були зламані інші перешкоди на шляху прогресу. Вказувалося на те, що, згідно з цими канонами, священики, які жили в конкубінаті, могли й надалі залишатися священиками, тоді як ті, що виришили одружитися вдруге, — ні. Целебси представлялися як нездатні робити добро для Церкви, натомість здатні багато нашкодити. Шлюб охороняв від гріха, та навіть там, де не було справжнього гріха, — він створював добру громадську думку парафіян про священика і захищав його від підооз, підтримуючи авторитет Церкви⁵⁸.

Як і звинувачення проти одруженого духовенства, звинувачення проти целебсів також були політизовані і використані у дискусії Схід-Захід. З одного боку, вони спрямовувалися проти політики Риму, скерованої на „озахіднення” Греко-католицької церкви, з іншого, були

⁵⁶ Із Ополя // Слово. 1871. № 44.

⁵⁷ Там само.

⁵⁸ Там само. Див. також: Безбрачні священиків // Слово. 1871. № 51, 55.

націлені на місцеве польське духовенство. Римо-католицьке духовенство Галичини презентувалося як більш скильне до неморальних вчинків, а Рим як перейнятій матеріальними, а не духовними речами. Це духовенство і Рим об'єднувалися під спільним знаком целібату, яким наводився лавровий вінець – виразний символ гордіні та кар’єризму. На відміну від Заходу, більш природний Схід подавався як такий, що переймається спасінням душ, а не завоюванням світу⁵⁹.

Греко-католицьке духовенство намагалося знайти підстави для легалізації другого шлюбу у східній традиції. У XVII-XVIII ст. в Україні другий шлюб був поширений і толерований серед греко-католицьких священиків, але суверо заборонений серед православних, хоча ці останні часто фігурували як приклад неморальності в аргументах греко-католицької ієрархії⁶⁰. Заявлялося, що в другій половині XIX ст. другий шлюб практикувався в Румунській греко-католицькій церкві⁶¹. Але це твердження було неправдивим⁶². Незважаючи на все це, ті священики, що виступали за повернення до чистого східного обряду, включали право священика на другий шлюб до своєї програми як частину східної традиції⁶³.

Метою вирішення проблеми про другий шлюб мало бстати збільшення кількості прихильників греко-католицтва. Але саме питання другого шлюбу не могло зводитися тільки до боротьби між „західниками” і „восточниками” усередині Греко-католицької церкви. Питання другого шлюбу було претекстом до дискусії над проблемами шлюбу священика загалом.

Згідно з церковними канонами, головною перешкодою для другого шлюбу священика було його висвячення. Але принцип „жодного шлюбу після висвячення” був також причиною дуже ранніх шлюбів серед греко-католицького духовенства – відразу після закінчення семінарії. Це контрастиувало з практикою, загальноприйнятою серед світської галицької інтелігенції – одружуватися у 30-40 років, після отримання стабільної посади. Ранні шлюби спричиняли цілий ряд проблем, головною з яких було важке фінансове становище.

Священики вважали, що якби можна було одружуватися після ординації, то вони звільнилися б від нестатків перших років душпастирства, які проводили як сотрудники та адміністратори. Духовенство стверджувало, що якби священики одружувалися після того, як отримали постійну посаду, вони звертали більше уваги на людські якості наречених і менше на їхній посаг, в такому разі могли б врятувати і рятували б життя багатьох сиріт, одружуючись з ними⁶⁴.

⁵⁹ Из Ополя // Слово. 1871. № 44.

⁶⁰ Senyk S. A Married Clergy... Р. 188.

⁶¹ Из над Буга // Слово. 1875. № 59.

⁶² Из Венгрии // Слово. 1875. № 65.

⁶³ Из Перемишльской епархии // Слово. 1881. № 50.

⁶⁴ Безбрачие священников // Слово. 1871. № 59.

Перспектива раннього вдівства без можливості одружитися вдруге впливала на життя священиків, на взаємини у священицьких сім’ях. Ця перспектива робила позицію священика як чоловіка і голови сім’ї надзвичайно вразливою, а значення жінки в очах священика навпаки піднімалося. Мабуть, через це стосунки між дружиною і чоловіком у священицьких сім’ях назагал відзначалися високою напругою емоційного зв’язку. О. Юстин Желехівський, чия дружина померла за рік після їхнього одруження, присвятив їй свої спогади, написані на схилі життя. Попри успішну кар’єру, він описував своє життя як нещасливе через цю смерть дружини⁶⁵. Три відомі нам поезії о. Олексія Заклинського присвячені його дружині: перша написана перед весіллям, друга – в рік її смерті, третя – на десяту річницю її смерті⁶⁶. Приклади можна продовжувати. Звичайно, можемо знайти також приклади жорстокого ставлення священиків до власних дружин, але у другій половині XIX ст. такі випадки вважалися аномальними⁶⁷.

Смерть дружини священика часто була причиною стресу, після якого священик уже не міг повернутися до нормального стану. О. Петро Кроховський після смерті своєї дружини зійшов з розуму. Він звинуватив у її смерті крилошанина о. М. Малиновського і надіслав йому ряд листів, погрожуючи вбивством. Будучи на позиції адміністратора з трьома малими дітьми, о. П. Кроховський вважав винними у своєму становищі тих, хто звинувачував його дружину⁶⁸.

Крім яскраво вираженої залежності нормального життя священика від наявності дружини і загрози для його ідентичності, пов’язаної з її смертю, епізод з о. Петром Кроховським вказує і на інший момент – церковна ієрархія підозріло ставилася до дружин священиків і вважала, що їхній вплив на чоловіків надто сильний. Найцікавіше, що таке ставлення не можна вважати виявом місогіністичних настроїв серед церковної ієрархії, — воно було частиною процесу створення певного образу жінки священика, у якому брало участь і саме одружене духовенство, і зовнішні чинники. Через створення відповідного образу жінки мали вирішуватися проблеми статевої ідентичності священиків.

Конструюючи дружину

Ми вже бачили, що стійким елементом в аргументації на користь одруження був зв’язок між жінкою і матеріальним становищем греко-католицького священника. Жінка представлялася як необхідна складова для нормального ведення господарства у сільській місцевості. Цей

⁶⁵ Автобіографія о. Юстіна Желеховського // Вестник Народного Дому. Львовъ, 1909. № 1. С. 9.

⁶⁶ Заклинський О. Записки пароха... С. 94-96.

⁶⁷ Див. сюжет у: Барвінський В. Скошений цвіт... Вдівець, котрий до смерті забив свою дружину, також згадується у листі Ольги Рошкевич до Івана Франка (Лукіянович Д. Листи Ольги Рошкевич до Івана Франка. С. 8).

⁶⁸ ЛНБ НАН України, від. рукописів, ф. 2, спр. 45, оп. 9.

аргумент широко використовувався у XVII-XVIII ст. і залишався незмінним у XIX ст., хоча стиль життя парафіяльного греко-католицького духовенства у XIX ст. кардинально змінився. Вважається, що коли наприкінці XVIII ст. він був не набагато кращим, ніж у селян, то у XIX ст., завдяки реформам імператора Йосифа II, він значно поліпшився.

Ця зміна у стилі життя може бути охарактеризована як засвоєння стилю життя і цінностей міського середнього класу. У відомих описах щоденного життя духовенства у першій половині XIX ст. згадується, як дружини священиків змінили сільське вбрання на більш модний міський одяг, почали збирати кухонні рецепти, грати в карти, на гітарі і співати польських любовних пісень⁶⁹. За описом Наталії Кобринської, простий одяг, як і прості меблі, були поліщенні, і сім'ї священиків змагалися в погоні за сучаснішою модою. На відміну від Філіпа Свистуна, Н. Кобринська бачить позитивні сторони у цій зміні — вона була необхідною для пізнішої емансидації жінок⁷⁰. Очевидно, що така зміна у культурі щоденного життя не могла не вплинути і на стосунки між чоловіком і жінкою у священицьких сім'ях. Сам факт, що у 1860-х роках з'являється цілий дискурс про „патріархальне” життя ранішого духовенства, говорить сам за себе.

Духовенство засвоювало систему цінностей середнього класу, його ідеологію, як модель для стосунків усередині сім'ї. Ця ідеологія відкрито пропагувалася з 1853 р. у першому часописі для руських жінок (в основному дочок і жінок священиків), який вважав жінок природно створеними для домашнього вогнища, відповідальними за емоційну сторону суспільного життя, такими, що мали б не вчитися, а відчувати⁷¹. Нова ідеологія накладалася на давніші ідеї про особливий статус приналежних до духовного стану. Традиція створювала певні обмеження для священицьких дружин. Жінка священика не могла одружитися вдруге після смерті чоловіка, вона не могла зайнятися і якоюсь професійною діяльністю.

З іншого боку, маємо свідчення, що жінки священиків займалися веденням сімейного господарства, не цураючись фізичної праці. Так, мати Михайла Качковського, будучи жінкою священика, сама продавала врожай з парафіяльного поля на ярмарку. Правда, вважаючи це заняття не зовсім для себе прийнятним, вона виправдовувалася, що робить це задля своїх дітей, що завдяки мірці, з якою вона стоїть на ярмарку, її діти вийдуть у люди⁷². Така позиція жінки відповідала аргументам про економічну необхідність дружини у житті греко-католицького священика.

⁶⁹ Свистун Ф. Прикарпатская Русь... С. 42.

⁷⁰ Кобринська Н. Українське жіноцтво в Галичині у наших часах... С. 73, 88-89.

⁷¹ Там само. С. 77.

⁷² Дідицкій Б. Михаиль Качковский и современная галицко-русская литература. Очеркъ биографический и историко-литературный. Львовъ, 1876. Ч. 1. С. 14.

У XIX ст. поява жінки священика зі самостійною економічною роллю була неприйнятна. Водночас така активність у рамках сімейного господарства навіть заохочувалася. Назагал представлялося, що жінка для священика є незамінною у веденні господарства, тому ідеально вона повинна брати на себе більшість господарських обов'язків. Таке уявлення викликало певну напругу і створювало цілу низку проблем. По-перше, „хатня робота” погано узгоджувалася з буржуазним ідеалом. По-друге, парафіяльний будинок був місцем, яке належало до домашньої та громадської сфери. Делегування повноважень щодо ведення господарства до дружини перетворювало парафіяльний дім у жіночий простір, де священик викроював собі місце у вигляді окремої кімнатки під „канцелярію”.

Священики вбачали у своїх дружинах запоруку власного процвітання. Вони відповідали на звинувачення у паразитичному стилі життя словами: „Посмотрите-но вы, что вас так даже коле каждый грош священника близше на руки жени священника, а не увидете так званих ‘едвабных ручок’, но руку спрацевану, а ю саму перед всходом сонца вставающую, цілий день трудящуюся і всюди надзирающую і ідучу о полночи до спочинку, приглядяясь лицу єй сонцем опаленому і стросканому, а переконается легко, где то той источник грошей, которым діти в школах содержуются, доныки випосажаются и гости щедро принимаются”⁷³.

Цю цитату можемо вважати відповідю не тільки на звинувачення священиків у високих доходах, здобутих начебто нечесним шляхом, а й на звинувачення у потаканні своїм жінкам і перебуванні під їхнім впливом. Останнє звинувачення особливо відчувається у другій частині наведеної кореспонденції, де наголошується, що священик усвідомлює важливість жінки для власного матеріального становища, маючи перед собою приклад целебсів і вдівців, котрі дуже рідко бувають заможними, незважаючи на те, що не витрачають грошей на різні забави, освіту синів і посаг для дочок. Через це немає нічого дивного в тому, що священик, усвідомлюючи, де джерело його добробуту, задовільняє усі дрібні слабкощі жінки, хоча цим і сердить „вищі сфери”. Мався на увазі Агенор Голуховський, архіворог як греко-католицького духовенства, так і українського національного руху: він сердився, коли бачив гарно вбрану попадю⁷⁴.

Подібна демонізація жінки мала місце й у випадку з о. П. Кроховським, який погрожував вбити крилошанина о. М. Малиновського. П. Кроховський трактував свою поведінку як помсту за смерть дружини і вважав, що М. Малиновський звинуватив його жінку у керуванні своїм чоловіком і змушуванні його до різних

⁷³ З-над Сяна (Свойства наших Священников и их underweitige Einkünfte) // Слово. 1865. № 14.

⁷⁴ Там само // Слово. 1865. № 15.

надужить як в управлінні парафією, так і в стосунках з церковною ієрархією⁷⁵.

Недруги греко-католицького духовенства використовували неузгодженість між прийнятою духовенством міською ідеологією, аргументами на користь одруженого стану духовенства та реаліями життя на селі. Ця неузгодженість чи навіть суперечність була тим підґрунтам, на якому будувалися звинувачення як греко-католицької ієрархії, так і польської шляхти. Священики у цій репрезентації були жертвами своєї загроженої сімейної позиції, яка змушувала їх зраджувати головні принципи патріархії і перебувати під владою своїх дружин. Очевидно, що такі звинувачення спонукали священиків пояснювати свою позицію, що збіглося у часі з атакою Риму проти одруження духовенства у східних католицьких Церквах.

Священики, без сумніву, вірили у незамінну роль їхніх дружин у веденні парафіяльного господарства. Навіть шукаючи приватну учительку для двох дочок на селі, вимагалося, щоб вона допомагала в домашньому господарстві⁷⁶. Священики вважали себе безпомічними у веденні домашнього господарства. Типовим поділом праці в священицькій сім'ї можна вважати описані Василем Нагірним стосунки у сім'ї о. Подлящецького, дітей которого він учив. Священик у цьому описі займається справами парафії та розмовами з парафіянами, тоді як всі господарські обов'язки виконує жінка⁷⁷. В листі о. М. Малиновського до митрополита Й. Сембраторовича з проханням о. Теофіля Павликова про отримання посади префекта в семінарі його племінником Емілем, аргумент, що молодий вдовець не може поєднувати студії і ведення господарства, сприймався як очевидний⁷⁸.

Водночас виховання священицьких доньок у другій половині XIX ст. цілком відповідало буржуазним стандартам. Цікаво, як поєднувався дворічний курс читання, писання, рахунків, німецького фіబля, ношення довгої сукні та поведінки на балах з образом жінки священика як промотора священицького господарства. Виглядає, що у другій половині XIX ст. існувала розбіжність між очікуваною поведінкою попадянки і попаді. Дочки священиків мали засвоювати буржуазні норми, отримуючи відповідну до цього освіту, дружини священиків мали чинити опір вимогам буржуазної ідеології окремих сфер.

Не треба сприймати ці аргументи буквально. Навіть найбідніші священицькі сім'ї, які не мали власної парафії, мали жіночу прислугу. Яким би важливим не було „домашнє господарство”, воно не могло зрівнятися з куруванням праці на парафіяльних полях, яка була орієнтована на товарне виробництво, що нормативно було обов'язком

⁷⁵ ЛНБ НАН України, від. рукописів, ф. 2, спр. 45, оп. 9.

⁷⁶ Слово. 1874. № 2.

⁷⁷ Нагірний В. З моїх спогадів. Львів, 1935. С. 20.

⁷⁸ ЛНБ НАН України, від. рукописів, ф. 1 (Бібліотека Наукового товариства імені Шевченка у Львові), спр. 321/1, арк. 6.

чоловіка⁷⁹. Образ жінки, необхідної в господарстві, не був ні прямим відображенням реальності, ні вигадкою, спрямованою на підтримку одруженого статусу греко-католицького духовенства. Швидше за все він був саме дискурсом, частиною дискусії, за допомогою якої греко-католицьке духовенство конструювало ролі у священицькій сім'ї, стараючись насамперед вирішити свої власні проблеми, створені реаліями щоденного життя, буржуазним ідеалом і особливим становищем духовної особи.

Розподіл обов'язків не у всіх священицьких сім'ях був природним, стабільним, однаковим. Спроби створити універсальну картину таких обов'язків можуть вважатися частиною цілеспрямованої політики духовенства. Метою такої політики було поліпшення становища самих священиків. Вони наголошували на певних аспектах діяльності своїх дружин і замовчували інші. Як ми вже бачили, певний дискурс був створений навколо господарства священика, за яке відповідала дружина, а священик міг представляти себе відстороненим від матеріальних зацікавлень, перебуваючи у „канцелярії” як опозиції до кухні, спалень і подвір’я, які були віддані жінці⁸⁰.

Виглядає так, що який би аспект життя священиків ми не взяли, жінка завжди фігурує там у центральній ролі. Як центральна фігура в сім'ї та сімейному житті, жінка відповідала за виховання дітей. Передусім вона відповідала за виховання дочок: вважалося, що дочка дуже рідко може добре виховатися без матері⁸¹. Okрім того, саме мати контролювала освіту синів у містах, причому робила це без присутності свого чоловіка⁸². Навряд чи це можна пояснити тільки тим, що священикам було важко залишити парохію на довший час.

У відомому оповіданні Н. Кобринської дружина священика контролює одруження власних синів і дочок. Це вона дозволяє своїй дочці не одружуватися надто швидко, пам'ятаючи, які важкі обов'язки після шлюбу впали на її плечі⁸³. Дружина часто мала у своїх руках важливі контакти й організовувала протекцію для чоловіка та інших членів сім'ї⁸⁴. Однак, якщо про господарську роль жінки священики, дискутуючи проблеми свого одруженого статусу, згадували постійно, то на інші аспекти її діяльності вони не звертали уваги. Марно шукати згадки про роль жінки в місцевій політиці, хоч маємо свідчення, що

⁷⁹ Барвінський О. З життя нашого духовенства в першій половині 19 ст. Львів, б. р. С. 8.

⁸⁰ Див. для прикладу: Лукіянович Д. Франко і Беркут // Його ж. Вибрані твори. Львів, 1990. С. 124.

⁸¹ Барвінський В. Скошений цвіт... С. 60.

⁸² Такі випадки описані о. Василем Ільницьким (ЛНБ НАН України, від. рукописів, ф. 155 (В. Ільницький), спр. 1, п. 2) та о. Лукою Данкевичем (Там само. Ф. 75 (Т. Павликів), спр. 19, п. 2).

⁸³ Кобринська Н. Пані Шумінська // Перший вінок. Жіночий альманах. Нью-Йорк, 1984. С. 182-183.

⁸⁴ ЛНБ НАН України, від. рукописів, ф. 75, спр. 13, п. 2.

вона добре у ній орієнтувалася і постачала цінну інформацію⁸⁵. Відомо, що дружина священика грава важливу роль у релігійному житті парафії, що вона відповідала за церковний будинок і його прикрашення, за контакти з жіночою частиною парафії, часто впадала у надміру релігійність⁸⁶. Але і про це не зазначається під час виступів греко-католицьких священиків на захист свого одруженого статусу.

Разом з тим згадувалося, що дружина допомагала створити добру громадську думку про священика, бо спростовувала можливі чутки про неморальну його поведінку. Дружина служила запорукою правильної сексуальної поведінки священика, а шлюб – єдиною можливістю контролювати цю поведінку. Постійні порівняння греко-католицького і римо-католицького духовенства виставляли перше у вигіднішому світлі. Ще у 1788 р. австрійський уряд заборонив римо-католицькому духовенству Галичини мати у своїх помешканнях жіночу прислугу, молодшу 40 років⁸⁷. Чутки навколо неморальної сексуальної поведінки римо-католицького духовенства продовжували ходити й у другій половині XIX ст.⁸⁸

Дружини священика служили не тільки клапанами для небезпечної сексуальності священиків. Через них часто проводилися і перетрактації у справі оплати ритуальних послуг. У романі Дениса Лук'яновича саме жінка священика торгується за ціну похорону⁸⁹. О. Кирило Левицький у своїх спогадах каже, що коли селяни приходили до священика торгуватися за ціну похорону, він посилив їх до своєї дружини, яка позичала їм гроши під відсоток вищий, ніж навіть у єврейських лихварів. Одного разу вдова прийшла до священика, і той запросив 50 гульденів за похорон її чоловіка. Вдова, не маючи таких грошей, заклала своє намисто дружині священика і та дала їй 50 гульденів⁹⁰. Бачимо, як легко дружини священиків із незамінних помічниць перетворюються у монстрів, які контролюють своїх чоловіків і змушують їх чинити всупереч своїм моральним принципам. Той самий о. К. Левицький стверджував, що з 10 священиків, покараних реколекціями під собором Святого Юра, тільки один був там зі своєї власної вини, а решта — з вини своїх жінок⁹¹.

Виглядає, що через дружин легко було проводити усі трансакції священиків, які не асоціювалися з їхнім духовним саном. У 1853 і 1854 рр. о. Іван Громницький і його дружина Марія орендували орне

⁸⁵ Там само. Спр. 9, п. 2; спр. 45, п. 2.

⁸⁶ Bohachevsky-Chomiak M. Feminists Despite Themselves: Women in Ukrainian Community Life, 1884-1939. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies, 1988. Р. 50.

⁸⁷ Свистун Ф. Прикарпатская Русь... Т. 1. С. 60.

⁸⁸ Матковський С. Три синодальні архіереї... С. 8.

⁸⁹ Лук'янович Д. Франко і Беркут. С. 124.

⁹⁰ ЛНБ НАН України, від. рукописів, ф. 206, спр. 833, арк. 70.

⁹¹ Там само.

поле. Дохід Марії у цих роках був у 7 разів вищим, ніж дохід її чоловіка. Очевидно, дохід з оренди поля записувався на ім'я дружини священика з метою зберегти додатки до платні о. Івана⁹². Ірина Білинська купила 11 моргів орного поля, які насправді використовувались її сином Емілем⁹³. Жінки прикривали не тільки економічні операції своїх чоловіків. Коли консисторія заборонила поширювати український переклад Біблії, Анатолій Вахнянин запевнив Пантелеїмона Куліша, що священики, які захочуть його придбати, легко зможуть зробити це через своїх дружин⁹⁴.

Отже, дружина священика була необхідною для підтримання чоловічої ідентичності священика. Водночас вона виступала своєрідною тіньовою стороною священика, який через дружину міг проводити діяльність, що не узгоджувалася з його саном. Для цього священикам вигідно було не до кінця заперечувати тезу про поганих священицьких жінок, які контролюють власних чоловіків і змушують їх до недобрих вчинків.

Священицькі дружини були невід'ємною частиною парафіяльного священика, і ті, хто втрачав своїх дружин, не могли вже нормально виконувати свої функції. Доля священицьких дочек полягала у тому, щоб чекати на наречених, аби „відповідно” вийти заміж⁹⁵. Але те саме справджується і щодо священиків. Кар'єра священика залежала від одруження не меншою мірою, ніж доля його дружини. Парафіяни сприймали священика і його дружину взаємодоповнюючими. Політика священиків полягалла в тому щоб виставити цю взаємозалежність як певний розподіл ролей. При цьому привабливіші ролі резервувалися для священика.

Криза

У 1822-1823 рр. семінаристам зачитувалися правила, які наказували їм одружуватися тільки з дочками священиків⁹⁶. Назагал вважалося, що священицькі дочки змалку соціалізувалися до ролі „їмосці”, подібно як сини до ролі священика. На прикладі матері священицькі дочки вчилися обговорювати делікатні справи з парафіянами і вести господарство. Отець К. Левицький вважав, що коли священик селянського походження одружується з дівчиною зі священицької сім'ї, то ситуація в парохії більш-менш нормальна, тоді як одруження священика селянського походження з дівчиною світського походження було катастрофою для парафії⁹⁷. Мати дочку священика за дружину

⁹² Там само. Ф. 1, спр. 412/8, арк. 1, 8.

⁹³ Там само. Ф. 75, спр. 11, п. 2.

⁹⁴ Вахнянин А. Листи до Пантелеїмона Куліша (1869). Львів, 1908. С. 35.

⁹⁵ Цегельський Ю. Зага роду Цегельських і розповідь про Камінку Струмилову. Ellicott City, Md., 1992. С. 290.

⁹⁶ Студинський К. Львівська духовна семінарія... С. CCXXVI.

⁹⁷ ЛНБ НАН України, від. рукописів, ф. 206, спр. 833, арк. 70.

означало жити відповідно до норм, відповідати соціальним очікуванням. Не випадково першим питанням старшого пароха до свого нового сотрудника в оповіданні Осипа Маковея було: „Одружені на дочці священика?”⁹⁸

Але питання священика з оповідання Осипа Маковея вказує і на те, що у другій половині XIX ст. існуючий порядок речей вважався загроженим. Отець К. Левицький говорить про цю проблему так: „В послідніх часах снова женяться аж забагато питомців з польками та без вибору з якого-небудь стану, аби только пару соток. Запитувавем питомців, для чого так легко без вибору з польками женяться? Извиняли, же теперішні руски велики аристократи отмавляють супружества питомцям! Запитані панночки-русинки заявляли мені: „В супружестві хочу мати мужа, котрого любила би м і шанувала его, а он мене і що мені з того, же питомець укінчив богослов'я як еміненциста, если у нього брак виховання домового, а зглядно товарищеского, гбура неотесаний, рожниться от селянина лиш тим, же богослов'є укінчив”⁹⁹.

Ф. Свистун стверджував, що на священицьких дочках охоче одружується і галицька світська інтелігенція, тому що вони відрізняються ніжністю серця, особливою прив'язаністю до чоловіка і дітей та дбайливим ставленням до домашнього господарства¹⁰⁰. Але у другій половині XIX ст. священики боялися, що священицькі дочки назагал не хочуть залишатися у „священицькому стані” і тим самим підribaють його.

Одним з найраніших випадків, у яких виразилися такі відчуття священика, був конфлікт між братами Олександром і Осипом Барвінськими. Коли дівчина, в яку обоє були закохані, вибрала Олександра, Осип зазнав болючого стресу. Він відчував, що за цим конфліктом криється щось більше, ніж просто конфлікт між особистостями, вбачав у ньому яскраво виражений соціальний підтекст. Осип вважав, що його брат „дає почуття свою ніби висхість в тім, що він не на попа вийшов”¹⁰¹. Описуючи свої почуття Осип, просить сім'ю знайти йому яку-небудь багату наречену, щоб одружитися. Просаг, який він очікував, мав становити хоча б 500 гульденів¹⁰². Такий самий сюжет про священицьких дочок, що виходять заміж за представників світської інтелігенції, покладено в основу оповідання Н. Кобринської „Пані Шумінська”. Та й Ольга Рошкевич, перше кохання Івана Франка, була дочкою священика і не вийшла за нього

⁹⁸ Маковей О. Обрядова справа // Його ж. Твори: В 2 т. Київ, 1990. Т. 2. С. 277.

⁹⁹ ЛНБ НАН України, від. рукописів, ф. 206, спр. 833, арк. 70.

¹⁰⁰ Свистун Ф. Прикарпатская Русь... Т. 2. С. 494.

¹⁰¹ ЛНБ НАН України, від. рукописів, ф. 1, спр. 560, арк. 228-229.

¹⁰² Студинський К. Галичина і Україна в листуванні 1862-1884 рр. Матеріали до історії української культури в Галичині та її зв'язків з Україною. Харків-Київ, 1931. С. 99.

заміж тільки через його арешт і громадський остракізм, від якого він страждав після ув'язнення.

Поведінка священицьких дочек може мати різні пояснення. Не на останньому місці стоять нові уявлення про кохання і шлюб, які ставали все більш популярними. Вони мали свій соціальний контекст, яким була загальна трансформація галицького суспільства. Греко-католицьке духовенство втрачало позиції традиційної еліти, не маючи змоги повністю перетворитися на своєрідну сільську буржуазію. Священицькі дочки, які виховувалися за принципами міської ідеології, не зиралися поділяти невизначений статус „священицького стану” і бути засобом вирішення його проблем.

Подібні зміни, які вплинули на „традиційне” життя парафіяльного духовенства, описані Іваном Нечуєм-Левицьким у його повісті „Старосвітські батюшки та матушки”. Ці зміни вели до конфліктів у сім'ях і були пов'язані із загальною соціальною трансформацією. Попри те, що повість написана про православне духовенство Правобережної України, вона відображає ту саму напругу між стилем життя буржуазії, до якого духовенство прагнуло, і реаліями соціальної та матеріальної позиції парафіяльного духовенства¹⁰³. У цій повісті центральне місце теж займає образ жінки священика, її пристосування до зміни та конфлікт між старим і новим образом жінки.

Більш трагічний роман Анатолія Свидницького „Любарацькі” також відтворює той самий контекст: у романі нові цінності руйнують традиційне життя й інституцію священицької сім'ї загалом. Тут теж міська освіта дочки священика і буржуазний стиль життя, який вона засвоює в ході цієї освіти, зв'язані зі зміною у структурі священицьких шлюбів. Священицька дочка перестає звертати увагу на випускників семінарій¹⁰⁴.

Зміни в Галичині не були настільки трагічними, тому що духовенство не було настільки відокремлене від міського суспільства, як у Російській імперії. З національного погляду, в Галичині „буржуазний” стиль життя не означав обов'язково „денаціоналізацію”, бо священицькі дочки могли вибирати з-поміж зростаючого числа української світської інтелігенції.

Описуючи так звану кризу, автор все ж не мав на увазі, що більшість священицьких жінок раптом почала надавати перевагу світським женихам чи що більшість семінаристів почали одружуватися зі світськими нареченими. Адже відомо, що міжсвященицькі шлюби були дуже поширені і в 30-х роках ХХ ст., а шлюби священицьких дітей зі світською інтелігенцією — навіть з кінця XVIII ст. Видіється важливим той факт, що страх стосовно „невідповідних” шлюбів був особливо гострим якраз у другій половині XIX ст.

¹⁰³ Нечуй-Левицький І. Старосвітські батюшки та матушки. Повість-хроніка. Київ, 1963.

¹⁰⁴ Свидницький А. Любарацькі // Його ж. Твори. Київ, 1958. С. 110.

Найбільш ймовірним поясненням цього страху є комплекс конфліктів, які розвинулися у трикутнику, створеному духовним статусом священика, буржуазною ідеологією та реаліями соціального становища духовенства.

У цьому трикутнику влада традиційної еліти, підірвана новими категоріями політичного і соціального дискурсів, була сполучена з особистим життям священика. Втрата влади найгостріше відчувалася там, де ця влада реалізувалася найбільш безпосередньо, — у сфері сім'ї, у стосунках між статями. Абстрактна втрата влади конкретно відчувалася як втрата контролю над жінками і зачіпала чоловічу ідентичність священиків. Тому це питання і мобілізувало такий продуктивний дискурс.

Ролі чоловіка та жінки не були фіксованими чи сприйнятими у готовому вигляді, вони вироблялися духовенством і взаємодіяли з іншими соціальними і політичними факторами. Проект конструкування статевої ідентичності парафіяльного духовенства ґруntувався, як і більшість подібних проектів, на дихотоміях, які мали покрити більш складні реалії щоденного життя. Але якась одна модель не могла задовільнити комплексну структуру відносин влади, у які духовенство було задіяне. Це і прирекло даний проект на поразку.

Цей проект був перш за все проектом чоловічої ідентичності як центральної для греко-католицького парафіяльного духовенства. Будучи прихованим центром проаналізованого дискурсу, ця ідентичність визначала напрямки, у яких розвивалася дискусія. Дискурс, створений греко-католицьким духовенством, є специфічним. Він поєднувався з особливим становищем цього духовенства як соціальної групи. Але навіть така специфічність не могла зламати рамки, задані домінуючим дискурсом епохи — дискурсом прогресу та сучасності.

Остан СЕРЕДА

AENIGMA AMBULANS:

о. ВОЛОДИМИР (ІППОЛІТ) ТЕРЛЕЦЬКИЙ і „РУСЬКА НАРОДНА ІДЕЯ“ В ГАЛИЧИНІ

Постать о. Володимира (Іпполита) Терлецького (1808-1888) вперше потрапила у поле зору істориків завдяки Іванові Франку, який вважав її чи не найсильнішою та найвиразнішою фігурою епохи „старої Русі”¹. Згодом цим загадковим мандрівником з XIX ст., котрий неодноразово перетинав як державні і цивілізаційні кордони, так і кордони національно-конфесійних ідентичностей, захопився Іван Лисяк-Рудницький. Його підсумкова стаття, уперше опублікована англійською мовою у 1987 р., є найгромтовнішим дослідженням життєвого шляху та ідеології Терлецького². Водночас, в Україні діяльністю Терлецького зацікавився львівський вчений Феодосій Стеблій. Йому вдалося детально реконструювати історію співробітництва Терлецького з оточенням князя Адама Чарторийського³.

Отже, головні етапи життєвого шляху Терлецького вже встановлені дослідниками. Народжений 1808 р. на південній Волині у шляхетській родині, що була одною з *gente Rutheni, natione Poloni*, хрещений як римо-католик, він навчався у славнозвісному Кременецькому ліцеї та Вільноському університеті (1825-1830). Після участі в польському Листопадовому повстанні опинився у Krakovі, де відкрив медичну практику, одружився з польською поетесою Анною Шугт (1810-1835), здобув ступінь доктора медицини, опублікував власний порадник з питань акушерства. Це міг бути початок життя польського емігранта-патріота в Галичині, але доля розпорядилася інакше. Лікар Терлецький не зміг врятувати власної дружини під час пологів. До того ж як учаснику польського політичного підпілля йому не вдалося вберегтися від переслідувань австрійської влади: у 1836 р. його вислали до Франції, де він вирішив розпочати нову, духовну кар'єру. У 1839-1842 рр. Терлецький здобув теологічну освіту в Римі, прийняв духовний сан і присвятив своє подальше життя справі об'єднання східних християн з Католицькою церквою. Бурхлива діяльність о. Терлецького в 40-50-х роках XIX ст. дотепер викликала найбільше

¹ Франко І. Стара Русь // Літературно-науковий вістник. Львів, 1906. Т. XXXVI. С. 359-374. Цей розділ статті „Стара Русь“ не увійшов до п'ятдесятитомного зібрання творів І. Франка.

² Український переклад: Лисяк-Рудницький І. Іполіт Володимир Терлецький // Його ж. Історичні есе: В 2 т. Київ, 1994. Т. 1. С. 221-249. Див. також коментарі до цього видання: Там само. С. 511.

³ Стеблій Ф. Українці — співучасники політичних планів князя Адама Чарторийського щодо Росії в 40-х рр. XIX ст. // Krakівські українознавчі зошити. Krakів, 1997. Т. V-VI. С. 260-276. При дослідженні нашої теми використано багато вказівок, отриманих безпосередньо від автора цієї статті.