

Спрэчныя пытанні з гісторыі Берасцейскай уніі

Да так званых спрэчных пытанняў з гісторыі Берасцейскай уніі звярталася нямала гісторыкаў і публіцыстаў. У прынцыпе, варта адрозніваць спрэчныя пытанні ў гістарычнай памяці і спрэчныя пытанні ў навуковай гістарыяграфіі. На сучасным этапе ўніяцтва яны вельмі адрозніваюцца. Галоўнае пытанне датычна Берасцейскай уніі – чым была гэта падзея, ці гэта быў акт аб'яднання або раз'яднання, адбылася здрада/змова ці не – на сённяшні дзень застаецца праблемай гістарычнай памяці, гэта выключна канфесійная праблема ўніятаў і праваслаўных. Так, калі ўніяты лічаць Берасцейскі сабор 1596 года днём нараджэння сваёй царквы, то праваслаўныя адносяць яго да катэгорыі чыста раскольніцкай падзеі. І гэтаму рады не дасі, паколькі ў абодвух гэтых катэгарычных выказваннях ёсць доля праўды.

Да катэгорыі гістарычнай памяці варта аднесці і пытанне пра ролю так званага знешняга чынніка ў генезісе уніі – гаворка ідзе пра ролю каталікоў, у прыватнасці езуітаў. У гістарыяграфіі гэтае пытанне яшчэ абмяркоўваецца, але ў іншых вымярэннях. У чыста навуковым плане гэта праблема даўно вырашана. Таму роля езуітаў бярэцца пад увагу, але версія аб стварэнні ідэі уніі ў праваслаўным асяроддзі апош-

няй трэці XVI стагоддзя даўно даказаная. Грунтоўна вывучана ўніяцкая праграма рускай іерархіі, якая набыла канчатковыя абрысы ў 1595 годзе ў выглядзе 33-х артыкулаў уніі. Яна была прадстаўлена палякам-каталікам і дастаўлена ў Рым. У рэшце рэшт, яна легла ў аснову дэкларацыі ўніяцкага сабора 1596 года.

Да ліку гістарыяграфічных стэрэатыпаў варта аднесці і вызначэнне праваслаўнымі ўніятаў як веравызначчых і нацыянальных здраднікаў. Я думаю, што ўніяты пасля Берасцейскага сабора 1596 года вынеслі столькі пакутаў, што напоўніцу адчулі, наколькі рызыкаўным быў іх крок скасавання кананічнага адзінства з Канстанцінопальскай царквой і падпарадкавання Рыму. Згаданыя абвінавачванні я адношу да катэгорыі гістарыяграфічных стэрэатыпаў, хоць іх таксама можна разглядаць як дыскусійную праблематыку ўніі. Акрамя таго, спробы вырашэння праблемы “зрады” маюць рызык ператварыць дыскусію ў суд гісторыі, ад чаго перасцерагалі яшчэ французскія гісторыкі школы “Аналаў”.

У свой час я прыйшоў да высновы пра Берасцейскую унію як феноменальную з'яву ўкраінска-беларускай царкоўнай гісторыі. На маю думку, феномен Берасцейскай уніі і

ўніяцкай (цяперашняй грэка-каталіцкай) царквы заключаецца ў тым, што з фактару дэстабілізацыі ўкраінска-беларускага царкоўнага жыцця XVI–XVII стагоддзяў яна змагла даказаць сваю жыццяздольнасць і ператварыцца ў важны фактар нацыянальнага жыцця ўкраінцаў і беларусаў. Міхаіл Грушэўскі, які пастаянна казаў аб супярэчлівым характары Берасцейскай уніі, пісаў у “Лістах з-пад Палтавы”: *“Наш народ належыць да дзвюх царкваў і настойваць на царкоўнай розніцы – значыць далучацца да адарвання Галіцкай Русі ад Вялікай Украіны – рэчы згубнай для нашага народа”*. Грэка-каталіцкую царкву ў Галіцыі ў XIX стагоддзі ён лічыў нацыянальным арэпагам. Але для таго, каб грэка-каталіцкая царква ператварылася ў нацыянальны арэпаг, трэба было не менш за два стагоддзі. Роля ў гэтым працэсе мітрапаліта Андрэя Шаптыцкага з’яўляецца выключнай.

У далейшым я буду казаць толькі пра навуковыя аспекты дыскусійных праблем гісторыі Берасцейскай уніі. У навуковай плоскасці яны зусім іншыя. Наогул, праблема генезісу Берасцейскай уніі ўяўляе сабой велізарны і досыць складаны комплекс праблем гісторыі, перш за ўсё, украінска-беларускай рэлігійнай культуры XVI – пачатку XVII стагоддзяў. Асабіста я гэты шырокі комплекс праблем і разглядаю ў сваіх даследаваннях. Асноўная тэма маіх даследаванняў гучыць такім чынам: “Інстытуцыйнае развіццё Кіеўскай мітраполіі ў XVI стагоддзі і Берасцейская унія”. Праблему я зважу да развіцця розных інстытутаў царк-

вы: сістэма іерархічнай улады і субардынацыйных адносін на ўзроўні ўлады мітрапаліта і епіскапату, структуры царквы на ўзроўні епархіяльнай і парафіяльнай сеткі, становішча царквы ў каталіцкай Рэчы Паспалітай, у тым ліку і маральны стан духавенства, узровень багаслоўя і набажэнства, адукацыю кліру, развіццё царкоўных брацтваў і інш. Трэба дадаць і ўзровень сакральнага мастацтва і царкоўных спеваў.

Агулам я стаўлю сваёй задачай намеціць ўзровень рэлігійна-духоўнай культуры кіева-рускага хрысціянства, але абавязкова ў параўнанні з польскімі рыма-каталіцкай і пратэстанцкай рэлігійнымі культурамі і рэлігійнай культурай Маскоўскай Русі. На маю думку, без гэтага параўнання мы ніколі не зразумеем феномен Берасцейскай уніі.

Гістарыяграфічны вопыт вывучэння Берасцейскай уніі 1596 года як канкрэтна-гістарычнай падзеі канца XVI стагоддзя налічвае некалькі стагоддзяў. Ужо ў першых палемічных творах, якія былі рэфлексіяй на Берасцейскі сабор, сфармаваліся асноўныя напрамкі ацэнкі падзеі. З тых часоў, уласна, праблема стала прадметам багатай і разнастайнай гістарыяграфіі.

Сучасная навука разглядае генезіс Берасцейскай уніі на шырокім фоне ўсходневізантыйскай і заходнерымскай культур у кантэксце еўрапейскіх рэлігійна-культурных з’яў. Вельмі перспектыўным і прадуктыўным апынуўся кірунак даследавання гісторыі уніі як перамоўнага працэсу іерархіі рускай царквы з урадавымі і рэлігійнымі коламі Рэчы Паспалітай,

а таксама рымскай курыяй (дакладней, гаворка ідзе пра спробы такіх перамоў). У адпаведнасці з гэтым вывучаюцца і суадносіны ўніяцкіх праграм розных лагераў, а таксама варыянтаў уніяцкіх імкненняў унутры кожнага з іх; праблема рэалізацыі ўніяцкай праграмы рускай іерархіі. Пасляваеннае ўніязнаўства ўзбагаціла сучасныя ўяўленні аб уніі новымі знаходкамі крыніц. Яно, такім чынам, мае адпаведную крыніцазнаўчую і метадалагічную базу, пры захаванні, цалкам заканамерна, пэўнай дыферэнцыяцыі.

Нельга не бачыць таксама і тэндэнцыі да збліжэння пазіцый аўтараў, якія адрозніваюцца нацыянальнымі або канфесійнымі сімпатыямі. На нашу думку, галоўным вынікам канферэнцыйнага буму вакол юбілея 400-годдзя Берасцейскай уніі (у Польшчы, Украіне, Беларусі і Літве) з'яўляецца тое, што сёння ні адзін сур'ёзны гісторык не ў стане запярэчыць аб'ектыўнай абумоўленасці падзеі, якая была рэакцыяй часткі ўкраінска-беларускага грамадства на тагачасныя крызісныя з'явы ў царкве і культуры і на няўдаля спробы выхаду з іх. Станоўчым, несумненна, з'яўляецца і адмова ад антынавуковых канцэпцый здрады лідараў уніяцкага руху з аднаго боку, і абсалютызацыі каталіцка-польскіх інтрыг (гэта значыць уздзеяння знешніх фактараў) – з другога. Не аспрэчвае найноўшая гістарыяграфія і тое, што Берасцейскі сабор 1596 года прывёў да расколу раней адзінай Кіеўскай мітраполіі і негатыўных наступстваў згаданага расколу.

Адной з найважнейшых з'яўляецца, зразумела, праблема перадумоў

або генезісу уніі. Істотнай лічыцца, у прыватнасці, выснова некаторых гісторыкаў аб тым, што руская царква прыступіла да уніі з ужо рэфармаванай паслятрыдэнцкай каталіцкай царквой, а не з прагнілым сярэднявечным рымскім каталіцызмам, ад якога ўцякала ў XVI стагоддзі цывілізаваная пратэстанцкая Еўропа. Прапанаваны падыход у цэлым адпавядае лепшым традыцыям еўрапейскай гістарыяграфіі, прадстаўнікі якой сцвярджаюць, што каталіцкая рэформа і пратэстанцкая Рэфармацыя, істотна разышліся ў шляхах і метадах абнаўлення, але ў агульным сыходзіліся ў стратэгічным плане і выклікалі, нарэшце, рэлігійную мадэрнізацыю Еўропы, гуманістычную ў сваёй аснове. Дзякуючы нямецкім гісторыкам, згаданыя працэсы падпадаюць пад вызначэнне канфесіяналізацыі.

Але пры гэтым, напрыклад, застаецца нявысветленым пытанне аб тым, ці ўяўляла сабе іерархія рускай царквы розніцу паміж датрыдэнцкім і паслятрыдэнцкім каталіцызмам, паняцце аб якой канчаткова сфарміравалася ў гістарыяграфіі XX стагоддзя. Ёсць падставы сцвярджаць, што лідары ўніяцкага руху будавалі свае ўяўленні пра еўрапейскі каталіцызм на аснове бачання лацінскай царквы Рэчы Паспалітай, якая ледзь пагадзілася з рашэннем Трыдэнцкага сабора і толькі пачала выхад з крызіснага становішча, характэрнага для ўсяго хрысціянскага свету. Больш за тое, крыніцы дазваляюць казаць таксама пра тое, што крызісныя з'явы ў рускай царкве, якія сталі прычынай Берасцейскай уніі, былі ў поўнай меры ўласцівыя і для польскага ката-

ліцызму канца XVI стагоддзя. Гэта зафіксавана, у прыватнасці, у рэляцыях рымскіх нунцыяў Польшчы канца XVI – пачатку XVII стагоддзя (напрыклад, Маласпіні 1598 года), а таксама ў інструкцыях кардыналаў новапрызначаным нунцыям (1606 і 1612 гадоў). У гэтых дакументальных крыніцах засведчаны не толькі шкода, прычыненая польскай царкве ерэтыкамі, але і крызісныя з’явы: невуцтва кліру, захопленні духавенства свецкімі справамі, адначасовае валоданне некалькімі бенефіцыямі, занябанне духоўна-пастырскіх функцый.

Амаль нідзе ў касцёлах не прасочвалася здавальняючае кіраванне, часта сустракаліся капланы без усялякага пасвячэння, у епархіях не ствараліся семінарыі, у кляштарх – навіцыяты, манахі ў кляштарх паўсюль мелі жаласны выгляд, квітнелі злоўжыванні царкоўнымі бенефіцыямі з боку епіскапаў і караля, пашыраўся маральны заняпад духавенства. Дарэчы, такое становішча каталіцкай царквы не аспрэчвае і найноўшая польская гістарыяграфія, якую, вядома, цяжка западозрыць (у дадзеным пытанні) у тэндэнцыйнасці. Па ўсім відаць, што трыдэнцкая рэформа з цяжкасцю прабівала сабе дарогу ў Польшчы і мела напярэдадні Берасцейскай уніі пакуль што толькі мінімальныя поспехі.

Канстатацыя дадзенага становішча значна мяняе погляд на безумоўную прывабнасць каталіцызму для рускай царквы і яе іерархіі, якая шукала адзінства з Рымам. З улікам гэтага заслугоўвае большай увагі меркаванне расійскага гісторыка Б. Флары аб тым, што рускі епіскапат

зусім не прыцягвалі перавагі духоўных каштоўнасцей каталіцызму.

Думаю, што адзіным прывабным момантам для ўніятаў было прывілеяванае становішча каталіцкай царквы ў польскай дзяржаве, таму яны і імкнуліся да ўраўнавання з ёю.

Якія праблемы сёння з’яўляюцца найбольш дыскусійнымі? Парадаксальна, але ў чыста навуковай плоскасці вядуцца толькі дыскусіі паміж украінскай і расійскай гістарыяграфіямі, у апошні час яны зводзяцца да дыскусій паміж мной і прафесарам МДУ Міхаілам Дзмітрыевым па двух асноўных пытаннях: ці існавала ў XVI стагоддзі *адзіная праваслаўная прастора* на Усходзе Еўропы? Дзмітрыеў спрабуе не толькі даказаць, што такая прастора існавала, ён таксама кажа, што спачатку расійская рэлігійная культура знаходзілася на больш высокім узроўні, яна дала нам князя Андрэя Курбскага, які пачаў адраджэнне ў Мілянавічах каля Ковеля, потым дала першадрукара Івана Фёдарова, у нас адбылося праваслаўнае вальнскае і львоўскае адраджэнне, а затым у XVII стагоддзі мы ім вярнулі тое, што атрымалі. Нагадаю, што праваслаўнае адраджэнне Маскоўскай Русі, якое пачалося ў 20-я гады XVII стагоддзя адбылося выключна на помніках кіева-рускага хрысціянства. Трансляцыю ўкраінскага-беларускай рэлігійнай культуры ў маскоўскае праваслаўе аргументавана адсачыла маскоўская даследчыца Таццяна Апарына.

Разам з іншымі ўкраінскімі даследчыкамі я адстойваю канцэпцыю адасобленага развіцця кіева-хрысціянскай і маскоўскай праваслаўных

рэлігійных традыцый. І для гэтага існуюць вельмі важныя аргументы. Такім чынам, маскоўская традыцыя не мела ў XVI стагоддзі развітой сеткі парафіяльнай адукацыі, адсутнічала ўсходнехрысціянская традыцыя апекі над цэрквамі, не было капітулаў як органаў царкоўнага кіравання пры епіскапскіх кафедрах, іх культура не мела катэхізіса для навучання становішчам веры, не было царкоўнай пропаведзі, не мела павучальных Евангелляў, не было палемічнай літаратуры (апошні прыклад палемікі – палеміка Івана Жахлівага з Андрэем Курбскім і пратэстантамі, маецца на ўвазе дыскусія цара з пастарам Янам Ракітаю ў 1570 годзе), не было свецкіх арганізацый (царкоўных брацтваў), там не было нават паняцця саборна-праўнасці, то бок дэмакратычных асноў кіравання царквой, пасля Стогалолага сабора і апырчніны Івана Жахлівага надоўга перарвалася кнігадрукаванне. Канон помнікаў рэлігійнага зместу быў вельмі вузкім: можна назваць толькі жыццёвую літаратуру і, скажам, “Домострой” або “Измарагд”. Практычна, пасля Генадзьеўскай Бібліі і маскоўскіх старадрукаў Івана Фёдарова, не пашыралася Святое Пісанне. Перапынак быў і, скажам, у распаўсюдзе традыцыі памінавання памерлых, гэта значыць, не ствараліся царкоўныя памінальнікі. Адсутнічае такі жанр рэлігійнай літаратуры, як надмагільныя або жалосныя казанні. Рэлігійнае жыццё замкнулася ў адаленых манастырах. З расійскіх сінодзікаў вынікае ўяўленне аб так званым “эсхаталагічным аптымізме”, які трактуецца як адсутнасць страху смерці, характэрнага для

заходняй лацінскай традыцыі. Прааналізаваныя пазнейшыя расійскія служэбнікі фіксуюць нізкі маральны стан вернікаў: напрыклад, за распусту жанчын святары пры споведзі накладалі досыць ліберальныя пакаранні, што таксама адрознівае іх традыцыю ад еўрапейскай.

Усё гэта прысутнічала ў кіеўскім хрысціянстве, якое, на маю думку, напярэдадні Берасцейскай уніі ўзнялося на высокі ўзровень свайго ўнутранага развіцця. Яно адрознівалася, перш за ўсё, масавай евангелізацыяй вернікаў з-за распаўсюджвання біблейскіх тэкстаў шляхам іх перапіскі і друку. Тэксты, як вядома, друкаваліся ў Вільні, Заблудаве, Львове і Астрогу, а Астрожская Біблія ўзняла нашу традыцыю на ўзровень цывілізаванай Еўропы. Нагадаю, што толькі ў двух гарадах у XVI стагоддзі быў надрукаваны поўны тэкст Бібліі: у Берасці ў 1563 годзе і ў Астрогу ў 1581 годзе. Адукацыя існавала ў выглядзе парафіяльных школ, школ крыху вышэйшага тыпу пры епіскапскіх кафедрах, у брацкіх школах яшчэ больш высокага ўзроўню, а Астрожская акадэмія была фактычна першай навучальнай установай Усходняй Еўропы ўзроўню еўрапейскіх калегій. Аб бурным развіцці палемічнай літаратуры казаць наогул не прыходзіцца – гэта ўсім вядома. Новую рэлігійную культуру ўкаранялі ў жыццё царкоўныя брацтвы.

Наступны параўнальны зрэд адносіцца да параўнання нашай рэлігійнай культуры з рымска-каталіцкай. Знаходзячыся ў складзе каталіцкай і пратэстанцкай дзяржавы

Рэч Паспалітая, праваслаўная культура Кіеўскай мітраполіі зведала дабратворнае ўздзеянне з боку гэтых культур. У мінулым казалі, амаль без выключэння, пра каталіцкую рэлігійна-культурную экспансію. Цяпер трэба казаць пра іншы бок гэтага пытання. Ва ўкраінскай літаратуры з часу абвяшчэння незалежнасці пачалі пазіцыянаваць культуру Украіны ў еўрапейскім вымярэнні. Аднак цікавым з'яўляецца адсочванне шляхоў трансляцыі еўрапейскай культуры ў праваслаўнае асяроддзе. Гэтых уплываў неверагодна шмат: ужо ў рукапісных павучальных Евангеллях распаўсюджваюцца пропаведзі пратэстанта Мікалая Рэя, Берасцейскую Біблію пратэстантаў перакладаюць на царкоўна-славянскую і простую мову (прыклад – Крэхаўскі апостал), старадрукаванае Евангелле Васіля Цяпінскага (датуецца не пазней 1580 года) з'яўляецца перакладам Новага Запавету Сымона Буднага (1570), рукапісны Новы Заповіт вальняніна В. Негалеўскага, створаны ў 1581 годзе, з'яўляецца перакладам Новага Запавету М. Чаховіча, знакамітае Перасопніцкае Евангелле, на якім прымаюць клятву ўкраінскія прэзідэнты, было перакладзена з Новага Запавету Секлюцыяна.

Звярнуўшыся да пераасэнсавання брацкага руху ў XVI стагоддзі, я выявіў значны ўплыў рымска-каталіцкай рэлігійнай традыцыі, які адбіўся ўжо на тэкстах брацкіх статутаў. Брацтвы ў Польшчы паўсталі раней, мы адставалі. У нас у 1586 годзе з'яўляецца ранні стаўра-

пігіяльны статут Львоўскага брацтва. Калісьці ішла вялікая дыскусія, ці на практыцы брацтваў не адбілася пратэстанцкая традыцыя незалежнасці ад улады епіскапа і выбарнасці брацкага святара. Як атрымалася высветліць, святароў прыходу выбіралі і раней. Але, як гэта ні выглядае парадаксальна, брацкіх святароў выбіралі і рыма-каталікі. Наогул, структура статута нашых брацтваў вельмі нагадвае структуру каталіцкіх статутаў.

Тут уплыў відавочны. Маскоўская ж рэлігійная культура развівалася ў стане поўнай ізаляцыі ад Захаду. Такім чынам, адзіная праваслаўная прастора ў XVI – пачатку XVII стагоддзяў – гэта міф расійскай гістарыяграфіі.

Іншае кола дыскусійных пытанняў ляжыць у плоскасці ўяўленняў аб агульным становішчы праваслаўя. Тут яно зводзіцца да дылемы: быў ці не быў крызіс у XVI стагоддзі? Сучасныя спрэчкі маюць ўнутраны характар, яны зводзяцца да пазіцыі Б. Гудзязка, які ў сваёй манаграфіі “Крызіс і Рэформа” вывеў канцэпцыю татальнага крызісу. Я лічу, што татальнага крызісу не было, можна толькі казаць пра асобныя праявы крызісу. Думаю, у святле прыведзеных фактаў параўнання Кіеўскай мітраполіі з Маскоўскай, пытанне пра крызіс рускай царквы набывае зусім іншае адценне.

Дыскусійным з'яўляецца пытанне пра ролю брацкай рэформы ў генезісе уніі. Пытанне падняў Міхаіл Дзмітрыеў, які лічыць, што брацтвы зрабілі спробу рэвалюцыі ў царкве, паколькі яны хацелі захапіць уладу. Такія факты сапраўды ёсць, аднак

абсалютызаваць іх не варта. Брацкую рэформу царквы варта разглядаць у кантэксце іншых праграм рэформаў: астрожскай, епіскапату і інш.

Яшчэ адно дыскусійнае пытанне, якое я сфармуляваў у апошні час, тычыцца ролі фларэнтыйскага фактару ў генезісе уніі. Як вядома, уніяцкія і каталіцкія лідары апелявалі да фларэнтыйскага адзінства. Аднак уласна ў дакументах Берасцейскага сабора праблема ўжо не акцэнтуюцца, яна лічылася вырашанай. Што зрабілі праваслаўныя? Для таго, каб разбурыць фларэнтыйскую аргументацыю, яны апублікавалі ў Астрогу палемічны твор “Гісторыя Лістрыкійскага сабора” (аўтар – Клірык Астрожскі), перапоўненую апакрыфічнымі сведчаннямі пра Ферара-Фларэнтыйскі сабор. Я лічу гэтую акцыю свядомай: заявіўшы аб тым, што Фларэнтыйская унія была заключана падступным шляхам, праваслаўныя сфармавалі думку праваслаўных, свядомасць якіх не змаглі пазней змяніць аргументы ўніятаў.

Дыскусіі ў мінулым ішлі і вакол пытання пра Берасцейскую унію як уніяцкую інтрыгу. Я вывучаў згаданае пытанне, асабліва паставіўшы яго ў крыніцазнаўчай плоскасці. Нагадаю, што гаворка ідзе пра справу фальсіфікацыі ўніятамі мамрам (бланкет) з подпісамі і пячаткамі ўладароў. Справа зводзілася да таго, што нібыта двойчы, ў 1590 і 1594 гадах, луцкі епіскап Кірыла Цярлецкі сфальсіфікаваў бланкеты, упісаўшы ў іх уніяцкія патрабаванні (бланкеты былі яму прадастаўлены для іншых мэтаў – для запісу патрабаванняў да польскага караля па выпраўленні

становішча царквы). Ініцыятарам справы афіцыйна стаў Гедэон Балабан, які 1 ліпеня 1595 года ўнёс ва ўладзімірскія гродскія кнігі пратэстацыю з абвінавачваннямі К. Цярлецкага.

Справай сфальсіфікаваных мамрам актыўна займалася гістарыяграфія XIX стагоддзя. Грунтуючыся пераважна на паказаннях летапісаў і палемічнай літаратуры, даследчыкі праваслаўнай арыентацыі вырашалі яе на карысць праваслаўных, не сумняваючыся ў тым, што унія была выкліканая польска-езуіцкімі інтрыгамі. Цікавыя аргументы высунуў напрыканцы XIX стагоддзя А. Прахазка. Апублікаваўшы пратэстацыю М. Капісценскага, ён высветліў амаль ідэнтычнае яе падабенства з пратэстацыяй Г. Балабана.

У крыніцах – актавых і палемічных, а таксама ў навуковай літаратуры справа аб падробцы дакументаў уніі названая “справой мамрам”. У Расійскім дзяржаўным гістарычным архіве мне ўдалося пазнаёміцца з чыстай мамрамаю, апісанай яшчэ С. Рункевічам. Яна мае пяць пячатак і подпісаў епіскапаў: Мялеція Хрэбтовіча, Кірылы Цярлецкага, Арсенія Брылінскага, Гедэона Балабана і Дыянісія Збіруйскага. Відавочна, гэта ўсё ж такі не адна з тых мамрам, якія згадваюцца ў пратэстацыі Г. Балабана. Наогул, сапраўднасць дакумента не выклікае ніякіх сумневаў. Відавочна, подпісы ставіліся ў розны час.

Разглядаючы абвінавачванні Г. Балабана датычна фальсіфікацыі канкрэтных дакументаў, першым дакументам з’яўляецца грамата ад 24 чэрвеня 1590 года, таёмна вы-

дадзеная чатырма ўдзельнікамі Берасцейкага сабора, якая лічыцца першай уніяцкай дэкларацыяй епіскапату рускай царквы. Гэта грамата чатырох епіскапаў.

У літаратуры па гісторыі вывучаемага пытання разгляд граматы як аб'екта падробкі практычна не праводзіўся, паколькі арыгінал граматы даследчыкі ніколі не бачылі. Мне пашанцавала знайсці арыгінал граматы, які захоўваецца ў Расійскім дзяржаўным гістарычным архіве ў фондзе рукапісаў Сінода. Ніякіх сумненняў у сапраўднасці дакумента не ўзнікае. Дакумент заканчваецца вядомай фразай з даты: года 1590 месяца чэрвеня 24. Дата, такім чынам, пастаўлена кірыліцай, а не арабскімі лічбамі, як гэта сцвярджалася ва ўсіх папярэдніх публікацыях.

Цікавая асаблівасць крыніцы заключаецца ў адрозненнях самога тэксту ад подпісаў: тэкст выразны, чорны, подпісы – удвая бляднейшыя, колер чарнілаў не вызначаецца. Няма сумневу, што тэкст быў ўпісаны пасля прастаўлення подпісаў, магчыма, праз год, у 1591 годзе.

Такім чынам, ні прадстаўленне епіскапамі К. Цярлецкаму чыстых мамрам, ні ўпісанасць да іх пазней тэксту ўніяцкай дэкларацыі, датаванай 1590 годам, не выклікаюць цяпер ніякіх сумневаў. Хоць, вядома, гэта яшчэ не з'яўляецца канчатковым доказам фальсіфікацыі ўніяцкага дакумента.

Абвінавачанні ў падробцы дакумента Сакальскага з'езда ў чэрвені 1594 года змешчаны ў пратэстацыях Г. Балабана і М. Капісценскага. Аднак немагчыма правесці крыніцазнаўчы

аналіз згаданага дакумента Сакальскага з'езда, датаванага 27 чэрвеня 1594 года, па аналогіі з граматай чатырох епіскапаў, паколькі ён не захаваўся. Думаю, што гаворка ідзе, хутчэй, пра дакумент, вядомы як Торчынская дэкларацыя 2 снежня 1594 года. Да яе былі, верагодна, далучаны артыкулы, якія Грушэўскі атаясамліваў з сакальскімі.

Высвятляючы праблему ініцыятара абвінавачання ў фальсіфікацыі, даследчыкі лічаць, што гэта, несумненна, львоўскі епіскап Г. Балабан. На самой справе, відавочна, ініцыяваў яго князь К. Астрожскі, лідар праваслаўнай апазіцыі.

У той жа час, не выключана магчымасць таго, што і ўніяцкая партыя, якая сфармавалася ў асноўным у канцы 1594 – у першай палове 1595 гадоў, звярталася да інтрыг, паколькі добра вядома, што ёй доўга не ўдавалася сабраць подпісы пад ўніяцкімі дакументамі.

Галоўным доказам перамогі ўніяцкай партыі над праваслаўнай апазіцыяй з'яўляецца тое, што асноўныя дакументы уніі ўрэшце былі падпісаныя епіскапамі і мітрапалітам і прадстаўлены каралю і Папе Рымскаму. Таму, відавочна, справа мамрам не разглядалася на Берасцейскім саборы 1596 года. Затое там была ініцыявана іншая інтрыга (на гэты раз уніяцка-каталіцкім лагерам) – аб шпіянажы протасінкела Нікіфара, старшыні праваслаўнага "антысабора". Пытанне ў літаратуры высветлена, яго арышт і абвінавачанне мелі заказны характар.

Прыведзены прыклад характарызуе схільнасць абедзвюх партый – праваслаўнай і ўніяцкай – да інтрыг,

якімі была напоўнена тагачаснае рэлігійнае і свецкае жыццё.

Ці не самая складаная праблемай гісторыі уніі з'яўляецца пытанне правамоцнасці Берасцейскіх сабораў у кастрычніку 1596 года (уніяцкага і праваслаўнага, так званага "антысабора"). Сур'ёзныя аргументы на гэты конт былі прадстаўлены абодвума бакамі ўжо ў першыя пасляберасцейскія гады. Уніяты спасылаліся на кананічны аўтарытэт мітрапаліта, які ўзначальваў сабор, і састарэласьць прэрагатывы патрыяршага экзарха Нічыпара, кіраўніка антысабора, які не меў, дарэчы, духоўнага звання. Актуальнымі, на нашу думку, застаюцца высновы М. Грушэўскага, які паказваў, што пасля зацвярджэння расшэнняў антысабора Канстанцінопальскім патрыярхам *"усякія сумневы ў правамоцнасці пастаноў Берасцейскага праваслаўнага сабора павінны былі знікнуць"*. У іншай працы даследчык удакладняе, што сабор праваслаўных быў кананічным з праваслаўнага кананічнага гледзішча, і гэта ніяк не хацеў прызнаваць ўніяцкі бок. Цікава, што М. Грушэўскі не аспрэчваў і аргументаў на карысць правамоцнасці ўніяцкага сабора на падставе таго, што ўніяцкая партыя адстойвала пазіцыю, згодна з якой пераход пад заступніцтва Рыма адносіцца да кампетэнцыі мітрапольнага сінода, без удзелу міран. Акрамя таго, гісторык сцвярджаў, што заключэнне уніі, улічваючы дзяржаўную падтрымку Рэчы Паспалітай, з'яўляецца "дзяржаўна" правамоцным, маючы на ўвазе легітымацыю яе ўрадам і заканадаўствам Рэчы Паспалітай. Нягледзячы на тое, што ўніяцкая

царква пасля сабора была, у адрозненне ад праваслаўнай, царквой "легальнай, афіцыйнай", прывілеяваная яна не стала, так як абяцанага ўраўнавання з каталіцкай так і не дасягнула. Пратэкцыя польскага ўрада распаўсюджвалася толькі на сферу яе барацьбы супраць праваслаўных. Таму М. Грушэўскі вызначае юрысдыкцыйны статус уніяцкай царквы, як царквы "паўпрывілеяванай".

Нарэшце, пра пошукі новых крыніц. У маім партфелі ёсць шмат невядомых або малавядомых дакументальных сведчанняў. Гаворка ідзе таксама і пра палемічныя творы Берасцейскага цыкла.

Існаванне асобнага палемічнага твора Іпація Пацея пра Берасцейскі сабор геніяльна прадказаў яшчэ ў 1934 годзе расійскі знаўца беларуска-ўкраінскай палемічнай культуры Іван Яромін (артыкул 1934 года), які даказваў яго існаванне на падставе тэксталогіі твораў Івана Вышэнскага. Аднак І. Яромін лічыў, што ні адзін асобнік твора не захаваўся.

Выяўленне рэдкага старадрукаванага экзэмпляра з палемічным твораў Іпація Пацея пра Берасцейскі сабор належыць расійскай даследчыцы А. Зярновай (1959 год). Аднак у навуковы ўжытак твор ўвялі сучасныя беларускія даследчыкі літаратуры і кніжнай культуры Генадзь Галенчанка і Іван Саверчанка. У прыватнасці, Г. Галенчанка належыць гонар атрыбуцыі тэкста Іпацію Пацею, з чым нельга не пагадзіцца.

Узгаданы рэдкі (і да гэтага часу адзіны) асобнік твора захоўваецца ў зборы Бібліятэкі РАН у Санкт-Пецярбургу. Гэта цалкам захаваны асоб-

нік, без ўказання аўтара. Яго назва: “Справедливое описание поступку, и sprawy синодовое, и оборона згоды и единости съвершенное. Которая-се стала на сыноде берестейскомъ. В року, 1596, напротив явного фальшу и потвары синоду якогось змышленого а радшей съборища покутного геретыческого в дому прыкатъномъ геретыческом отправованого через одного зъ преложонныхъ духовныхъ церкви руское”.

Твор Іпація Пацея не структураваны на раздзелы, аднак у ім можна вылучыць некалькі тэматычных блокаў. Першы тычыцца аргументаў у абарону уніі (на думку аўтара, усе, хто падтрымлівае згоду цэркваў, з’яўляюцца вучнямі Хрыста), з крытыкай закідаў праслаўных (усе праціўнікі уніі – сыны д’ябла і ерэтыкоў). Наогул, Іпацій Пацей фармулюе пяць абвінавачванняў праслаўных у адрас уніі, якія ён лічыць “кламствамі”. Ён склаў рэестр выдумак праслаўных. Такім чынам, праслаўныя сцвярджалі, што унія з’яўляецца новай рэччу, пра якую ніколі не было чуваць; адзінствам цэркваў ламаюцца хрысціянскія правы і вольнасці; русінаў прымушаюць да іншай веры супраць іх уласнай волі; усе цырымоніі ўсходняй царквы будуць заменены на рымскія звычаі; больш слушным быў праслаўны сабор, аднак ён мае рэпутацыю “выдумананага”.

Аргументацыя, прыведзеная Іпаціем Пацеем на абарону уніі, мае гістарычна-прававое, багаслоўскае, грамадска-палітычнае і сацыяльнае вымярэнні. Зрэшты, беларускія гісторыкі працытавалі частку твора і прааналізавалі яго змест. Я ж звяр-

ну ўвагу на іншае. Праблему царквы і рускага народа Іпацій Пацей бачыць у нядбаласці самой Русі і яе духавенства, якія не змаглі скарыстацца прадстаўленымі вольнасцямі (фларэнтыйская традыцыя была занядбаная ў XVI стагоддзі). Адсюль вядомы аргумент уніяцкай партыі: мы нічога новага не ствараем, а проста вяртаемся да вядомай рэлігійна-прававой сітуацыі і традыцыі.

Традыцыйна для пасляберасцейскага перыяду Іпацій Пацей не згаджаецца з пазіцыяй патрона праслаўных князя Васіля-Канстанціна Астрожскага. Каб выкрыць яго непаслядоўнасць, ён згадвае перамовы князя з папскім легатам Антоніе Пасевіна. У згаданым сюжэце ёсць сенсацыйнае паведамленне пра тое, што нібыта князь ездзіў на перамовы з Папаю ў Рым, што практычна не пацвярджаецца ніводнай іншай крыніцай. Ёсць і іншыя цікавыя дэталі, у прыватнасці, аб апошняй асабістай сустрэчы Іпація Пацея з В.-К. Астрожскім у Любліне ў 1595 годзе.

Важнейшы сюжэт тычыцца цікавых і адначасова вельмі важных дэталей ходу Берасцейскіх сабораў у кастрычніку 1596 года. Так, напрыклад, Іпацій Пацей кажа, што паміж уніяцкім епіскапатам былі нейкія нязгоды (*носварки*), епіскапы мелі скаргі да мітрапаліта Міхаіла Рагозы (відавочна, адзін на аднаго). Але мітрапаліт сілай сваёй улады іх пагасіў.

Далей аўтар аспрэчвае розныя плёткі праслаўных, якія нават сцвярджалі, што ў пачатку сабора ў Берасці мітрапаліт Міхаіл Рагоза быў у такім адчаі, што хацеў уцячы да праслаўных, але ўладзімірскі ўла-

дыка (гэта значыць Іпацій Пацей) яго спыніў. Гэтую і іншыя плёткі аўтар адхіліў як сфальсіфікаваныя, але на адной вырашыў спыніцца падрабязна.

Гаворка ішла пра чуткі, што нібыта на ўніяцкім саборы, які, як вядома, праходзіў у саборнай царкве Св. Мікалая ў Берасці, уладзімірскі ўладыка падмяніў вопратку і алтарныя рэчы на “папешскія строі”, зрынуў з прастола антымінс і замяніў яго на нейкі камень, затым упусціў у царкву езуітаў і аднаму з іх даручыў адпраўляць літургію. У адказ адбыўся “цуд Божы”: у куфлі віно ператварылася ў ваду, езуіт, спалохаўшыся, адскочыў ад прастола. Зразумела, усе прысутныя перапалохаліся да смерці.

Па абвінавачванні ў падмене антымінса і адзення, аўтар узгадаў, што ў Рыме Папа падараваў “пакроў” для ўладзімірскай царквы, а для ўладыкі (зноў жа, Іпація Пацей) – сакос з архіепіскапскім галаўным уборам, што пацвярджаецца папскім лістом, на памяць аб знаходжанні ў Рыме. Як прысутны пры падзеі, якая выклікала неадэкватную рэакцыю праваслаўных, аўтар вырашыў сказаць праўду пра іншыя важныя дэталі апісанага “цуду”. Што ж адбылося на самай справе?

Аўтар успамінае, што Папа Рымскі, які прымаў рускую дэлегацыю ў Рыме, здзейсніў некалькі іншых дабрачынных учынкаў: напрыклад, ён за свой кошт зафундаваў рускі калегіум або семінарыю на некалькі дзесяткаў чалавек, для навучання рускіх дзяцей славянскай і грэцкай мове, святому пісьму, парадку і справам царкоўным для падрыхтоўкі ў перспектыве адукаванага святарства. Па просьбе ўладароў, для рэалізацыі за-

думы на Русь быў адпраўлены грэк Пётр Аркудзі, выкладчык рымскага калегіума Св. Афанасія.

Дык вось, на згаданай літургіі падчас Берасцейскага сабора, Пётр Аркудзі прыслужваў, а яго невядомы таварыш, таксама грэк, рыхтаваў агнец і прасфору, але памыліўся. Трэба было ў дзве аднолькавыя срэбныя пасудзіны наліць віно і ваду, якія затым змешваліся, але па памылцы замест віна ў абедзве было наліта вада. Падчас еўхарыстыі высветлілася, што гэта вада, а не віно. Уладыка, які адпраўляў на саборы, хутка выправіў памылку, узяў іншую “кановачку” з віном, дадаў віна з яе ў ваду і здзейсніў еўхарыстыю віном.

У доказ таго, што адбылося звычайная памылка, а не “цуд”, аўтар прывёў прыклады такіх псеўдацудаў, якія часта здараюцца ў практыцы рускай царквы. Так, часам падчас літургіі пераварочваўся келіх, замест віна святар наліваў воцат, або алей. Нават аднаму “зацнаму” кардыналу клерык наліў замест віна алей для каганца. Часам у келіх падаў які-небудзь чарвяк або павук, альбо мыш скрадала агнец з дыскаса. Ні ў якім разе такія прыгоды, якія часта здараліся з рускімі святарамі, нельга называць цудамі.

На практыцы трапляліся і вялікія “цуды”. Так, у рускіх “пасольскіх” цэрквах або малях мястэчках, адкуль было далёка пасылаць за віном, рускі поп захоўваў цэлы год кружку віна, да заплеснявання і ператварэння ў воцат, таму звычайна карысталіся падфарбаванай вадой, з выкарыстаннем кіслага яблычнага соку. Вось гэта – сапраўдны цуд, рэзюмаваў палеміст.

Далей Іпацій Пацей пераакцэнтаваў праблему з царквы Св. Мікалая, дзе адбываліся паседжанні ўніяцкага сабора, на памяшканне, у якім адбыліся пасяджэнні праваслаўнага сабора. Паколькі гэта быў дом ерэтыка (яго імя аўтар не ведае, у літаратуры добра вядома, што гэта быў дом мясцовага ўрадніка Малхера Райскага, пратэстанта), то на падставе царкоўных канонаў ён выбудоўваў доказы некананічнасці праваслаўнага сабора. Гэтаму аспекту прысвечана канцоўка твора. Прычым палеміст паказвае на тое, што побач у Берасці было дастаткова рускіх цэркваў, але іх чамусьці праігнаравалі праваслаўныя. Нагадаю, што ў праваслаўнай палемічнай літаратуры распаўсюджвалася альтэрнатыўнае ўяўленне пра тое, што згаданыя цэрквы былі раніцай спецыяльна зачыненыя.

У далейшым аўтар прыводзіць вядомыя ў палемічнай літаратуры закіды ўніяцкага боку сабору праваслаўных: протасінкел Нічыпар, прадстаўнік Канстанцінопальскага

патрыярха – здраднік; сабор праводзіўся ў коле арыян і новаахрышчаных; праваслаўныя маглі з такім жа поспехам сабрацца ў іўдзейскай школе і інш. Адначасна нагадаю, што ў актавых крыніцах па гісторыі сабора захаваліся сведчанні толькі пра не больш чым чатыры-пяць пратэстанцкіх дэлегатаў, якія ўдзельнічалі ў пасяджэннях свецкага круга. Гэта, дарэчы, таксама дыскусійнае пытанне, якое звязана з пратэстанцкай пагрозай рускай царкве.

Заканчваецца твор пахвалай у адрас езуітаў, якія былі больш вучонымі і не менш хрысціянамі, чым грэчаскія (гэта значыць праваслаўныя) папы і ўладыкі. У той жа час, аўтар звяртаецца з заклікамі да прыхільнікаў праваслаўя не падтрымліваць сувязяў з ерэтыкамі і не верыць расповедам і “баламутням” пра “праваслаўных каталікоў”.

Падсумоўваючы, прыходзім да высновы, што тэма Берасцейскай уніі працягвае захоўваць цэлы шэраг дыскусійных праблем, якія патрабуюць вырашэння.