

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ЧЕРНІВЕЦЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені ЮРІЯ ФЕДЬКОВИЧА

На правах рукопису

ШКРІБЛЯК Микола Васильович

УДК 271.2(477)-67-9 «15/16»Ш 677

**ЦЕРКОВНО-ЮРИСДИКЦІЙНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ
ТА ФОРМУВАННЯ МОДЕРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ КИЇВСЬКОГО
ХРИСТІЯНСТВА У КОНТЕКСТІ ПОЛІТИКО-ІДЕОЛОГІЧНИХ
СТРАТЕГІЙ ЕТНОДЕРЖАВНОГО САМОВИЗНАЧЕННЯ РУСИ-
УКРАЇНИ В XVI – XVII СТОЛІТТЯХ**

09.00.11 – релігієзнавство

Дисертація
на здобуття наукового ступеня
доктора філософських наук

Науковий консультант:
доктор історичних наук, професор,
член-кореспондент НАПН України
БАЛУХ Василь Олексійович

Чернівці–2015

ЗМІСТ

ВСТУП	4
Розділ 1 ДЖЕРЕЛОЗНАВЧА ЕРИСТИКА ТА СТУПІНЬ НАУКОВОЇ РОЗРОБКИ ПРОБЛЕМАТИКИ ДОСЛІДЖЕННЯ.....	19
Висновки до першого розділу.....	53
Розділ 2 УНІЯ ЯК КАТАЛІЗАТОР І ДЕСТАБІЛІЗУЮЧИЙ ЧИННИК ЦЕРКОВНО-РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ РАННЬОМОДЕРНОЇ РУСИ-УКРАЇНИ	56
2.1 Поширення унійної доктрини та її відображення у полемічній літературі доберестейського періоду.....	56
2.2 Укладення Берестейської унії: історіософська рецепція й ідеологічні міфи	99
2.3 Суспільно-релігійний контекст формування нової еклезіальної реальності	147
Висновки до другого розділу	164
Розділ 3 УКРАЇНСЬКЕ ПРАВОСЛАВ'Я У ДИЛЕМІ СТРАТЕГІЧНОГО ВИБОРУ МІЖ «ПОЛЬСЬКИМ САРМАТИЗМОМ» І «МОСКОВСЬКИМ МЕСІАНІЗМОМ»	168
3.1 Роль позаієрархічних структур у збереженні православної церковної ідентичності в умовах утвердження унії	168
3.2 Відновлення та специфіка функціонування православної ієрархії у дихотомії польсько-московського протистояння	191
3.3 Легалізація православної ієрархії й відродження церковно-релігійного життя православної Київської Митрополії	212
Висновки до третього розділу.....	225
Розділ 4 «ЗОЛОТА ДОБА» КИЇВСЬКОЇ МИТРОПОЛІЇ: КОНФЕСІЙНЕ ТА СУСПІЛЬНО-ІДЕОЛОГІЧНЕ ПІДҐРУНТЯ.....	227
4.1 Ідея універсальної унії і спроба проголошення Київського Патріархату на тлі поширення москвоцентричних настроїв у середовищі православних	227

4.2 Зростання ідейно-просвітницької ролі православної Київської Митрополії та її внутрішнє реформування Петром Могилою	245
4.3 Українсько-московське зближення і нівеляція духовної влади Київського митрополита за гетьманства Богдана Хмельницького	260
Висновки до четвертого розділу	283
Розділ 5 УКРАЇНСЬКЕ ПРАВОСЛАВ'Я МІЖ «ПОЛІТИЧНИМ» І «ЦЕРКОВНИМ ПЕРЕЯСЛАВОМ»	286
5.1 Постпераяславський синдром і його вплив на трансформацію орієнтаційної стратегії православної Київської Митрополії	286
5.2 Зміна юрисдикційного статусу Києво-Руського православ'я у взаємозв'язку з дипломатичними контактами Московії та Османської імперії	309
5.3 Унійний відрух на Правобережній Україні як вияв протидії московському релігійно-політичному експансіонізму	328
Висновки до п'ятого розділу	343
ВИСНОВКИ	347
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	361

ВСТУП

Актуальність теми і постановка проблеми. Серед найактуальніших історичних подій, наділених широкою історіософсько-релігієзнавчою семантикою з континуальним потенціалом, які відбулися в житті ранньомодерної Руси-України і наклали свій рельєфний відбиток на її подальший розвиток, є Берестейська унія 1596 р., «політичний Переяслав» 1654 р., під яким варто розуміти політичну унію Богдана Хмельницького з московським царем Олексієм Михайловичем, що призвела до денационалізації українського народу й остаточної втрати народжених у тривалій боротьбі паростків Української державності та «церковний Переяслав» 1686 р., що підвів цей процес до логічного завершення шляхом інкорпорації Київської митрополії, як визначального чинника націє- та державтворення, до складу Московського Патріархату. Означені суспільно-політичні явища зумовлені багатьма чинниками, проте ключове місце тут належить церковно-релігійному фактору, який відіграв роль катализатора у дилемі вибору політико-ідеологічних стратегій етнодержавного самовизначення українського народу наприкінці XVI – другій половині XVII ст. Однак природне прагнення українського народу втілити у життя ідею незалежності та зберегти державний суверенітет і соборність України в умовах сучасних неоімперських викликів заново актуалізувало проблематику не лише теоретичного обґрунтування цих політико-ідеологічних стратегій, а й пошуку історично-культурних й релігійно-психологічних парадигм їх втілення в життя.

У цьому контексті особливо гостро постає потреба об'єктивного дослідження і глибокого філософського осмислення означених вище подій та явищ, їх наукового увиразнення та структурно-функціонального аналізу тих провідних тенденцій, якими вони супроводжувалися, адже це сприятиме обґрунтуванню нових праксеологічних засад та принципів співпраці Церкви і держави, доконечність яких постає на тлі сучасної суспільної атомізації за релігійною, мовною, етнічною та іншими ознаками. Наслідки цього процесу ще довго даватимуться взнаки й визначатимуть стан і найближчі перспективи

українського націєтворення.

Виходячи з того, що саме у період раннього модерну було закладено низку відмінностей і, зокрема, розділення Руси-України по Дніпру, а також несприйняття полярно зорієнтованих ідеологій як у релігійній, так і в політичній сферах, коли під різними гаслами велася непримиренна боротьба за власне національно-державне та церковно-релігійне самовизначення, ця доба є особливо важлива, а надто ж з погляду засвоєння уроків минулого, без яких визначити згубність перманентного впливу іноземних релігійно-політичних центрів на сучасні суспільно-політичні трансформації в Україні є неможливим. Навмисне наповнення суспільної атмосфери ідейно-політичними розбіжностями, що культивують і нав'язують церковно-політичні ідеологи іноземних духовних центрів, а передусім Московського Патріархату, провокує догматично-канонічні суперечності в українському соціумі, веде до штучного загострення міжконфесійного протистояння та деконсолідації нації. Отже, сьогодні, як ніколи гостро постає проблема критичного відображення московсько-російського церковно-політичного колоніалізму на українських землях, що бере свій початок саме від «політичного Переяслава» 1654 р., закономірним наслідком якого стало поглинення Української Церкви Московською. Адже, інкорпорувавши Київську Митрополію до складу Московському Патріархату, царат у такий спосіб поклав початок для виключення її із основних факторів українського націє- і державотворчого процесу, а привласнення Російською Церквою назви «Руська» використав для ідеологічного виправдання та теоретичного обґрунтування своєї релігійно-політичної експансії у Центрально-Східній Європі. Це та інше на століття позбавило наш народ власних джерел традиційної та модерної історії й національно-церковної самобутності.

З огляду на те, що донедавна в українській історіософії релігії на об'єктивне дослідження означеної проблематики було накладено табу, або ж на неї поширювалася загальні теоретико-методологічні й ідеологічні кліше про «Малоросійську Церкву», «єзуїтську інтригу», «польсько-ватиканську експансію», «Москву – Третій Рим», «возз'єднання» України з Росією,

«приєднання Малоросійської Церкви до Московської» та ще низка нічим не підтверджених штучних ідеологем, ґрунтовне науково виважене дослідження заявленої у дисертації тематики є актуальним та на часі, і в цьому ключі вона має вагому не лише теоретичну, а й соціально-практичну значущість, що є особливо цінним у контексті проблем осягнення сучасної динаміки та глибини опанування здобутків світової релігієзнавчої думки, оскільки це допомагає усвідомити певну відсталість вітчизняної наукової традиції, яка впродовж тривалого часу перебувала під могутнім пресингом марксистського детермінізму та московсько-більшовицького ідеологічного диктату.

Отже, запропонована у дисертації проблема з фокусуванням дослідницьких завдань на комплексний аналіз контрверсійних за власною суттю церковно-юрисдикційних трансформацій, що стали дієвим імпульсом у формуванні модерної ідентичності київського християнства в контексті політико-ідеологічних стратегій етнодержавного самовизначення Руси-України в XVI – XVII століттях, є об'єктивно детермінованою і має важливе теоретичне та практичне значення і, зокрема, коли йдеться про нові імперські виклики з боку Росії та речника «русского мира» – Московського Патріархату.

Зв'язок роботи з науковими програмами. Тема дисертаційного дослідження безпосередньо пов'язана з плановою проблематикою кафедри культурології, релігієзнавства та теології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича «Феномен релігійного життя: ретроспективи та реалії» (номер державної реєстрації – 0110 U 000191) та «Суспільно-культурні та етнорелігійні фактори у контексті євроінтеграційних процесів: світоглядно-ціннісні та практичні виміри» (номер державної реєстрації – 0115 U 001037) і затверджена на Координаційній раді з тематики релігієзнавчих дисертацій при Відділенні релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України (Протокол № 2, від 12 жовтня 2010 року).

Мета дисертаційної роботи полягає в тому, щоб на основі теоретико-методологічних розробок і надбань українських та закордонних науково-філософських і релігієзнавчо-теологічних шкіл проаналізувати й переосмислити проблематику ролі та місця церковно-релігійного фактору у стратегії політико-

ідеологічного самовизначення Руси-України і виявити специфіку формування модерної ідентичності київського християнства у XVI – XVII століттях.

Для досягнення означеної мети окреслені такі дослідницькі **завдання**:

- на основі міждисциплінарного аналізу *витлумачити* основні чинники піднесення унійної доктрини в середовищі православних і *проаналізувати* генезу Берестейської унії 1596 р. як каталізатора юрисдикційних трансформацій Київської Митрополії і дестабілізуючого чинника церковно-релігійного життя ранньомодерної Руси-України. *З'ясувати* провідні тенденції унійного руху та *систематизувати* еклезіальні й суспільно-політичні обставини реалізації проекту церковного об'єднання у проблемному дискурсі духовно-інтелектуального життя українських національних церковної та політичної еліт;

- *проаналізувати* комплексність впливу політичного та духовно-культурного аспектів «польського сарматизму» й «московського «месіанізму» як двох ідейно-політичних й світоглядно-ціннісних систем та *дослідити* специфіку застосування світського законодавства і церковного права у часи апогею юрисдикційних і суспільно-політичних трансформацій періоду бездержавного устрою Руси-України;

- *увизначити* закономірні стадії церковно-релігійних перетворень у православній Київській Митрополії за митрополита Петра Могили та *визначити* особливості й масштаби впливу запроваджених ним адміністративних реформ на зміну міжконфесійних взаємин;

- *з'ясувати* основні соціально-релігійні чинники та державно-правові засади солідаризації греко-католицького і православного духовного проводу, що мала на меті розробку нового проекту універсальної унії та проголошення Київського Патріархату й *витлумачити* причини та наслідки українсько-московського зближення під час гетьманування Богдана Хмельницького;

- *простежити* генезу «постперяславського синдрому» й *визначити* його вплив на зміну політичної та еклезіальної стратегії української еліти (політичного і духовного проводу) в другій половині XVII ст.;

- *здійснити поліметодичну об'єктивізацію* зміни юрисдикційного статусу Української Церкви в її взаємозв'язку з московсько-стамбульською

дипломатією 80-х років XVII ст. й *дати оцінку* канонічно-правової відповідності акту інкорпорації Київської Митрополії до складу Московського Патріархату в проблемному полі юрисдикційної кризи Українського православ'я і сучасних неоімперських викликів.

Об'єктом наукового дослідження виступає духовно-культурний та суспільно-політичний дискурс київської церковної традиції доби раннього модерну, обумовлений складними і суперечливими процесами етнонаціонального самовизначення Руси-України кінця XVI – середини 80-х років XVII століття.

Предмет дослідження – церковно-юрисдикційні трансформації та формування модерної ідентичності київського християнства у контексті політико-ідеологічних стратегій етнодержавного самовизначення Руси-України в XVI – XVII століттях.

Методологічна основа дослідження. Окреслені для наукового обґрунтування гіпотези, розробка об'єкта і предмета дисертаційної роботи зумовили потребу не лише побудови магістрального теоретико-методологічного каркасу дослідження, а й ретельного підбору методологічного інструментарію. Особливістю дисертаційного дослідження є те, що воно виконане на межі релігієзнавства та історіософії. Головним методом дослідження стала сучасна релігієзнавча герменевтика як засіб тлумачення не лише текстів, а й традицій.

Методологічний базис дисертаційного дослідження, звісно ж, складають загальні принципи академічного релігієзнавства, вироблені вітчизняною та світовою релігієзнавчою думкою, зокрема, принцип єдності історичного та логічного, принцип об'єктивності та світоглядної незаангажованості.

Водночас у дисертації широко використані методи філософських та історичних досліджень, провідними з яких є *діалектичний, генетичний, порівняльно-історичний та структурно-функціональний*. Важливе місце у роботі відведено методам *історичної ретроспекції та історіософської модернізації*, що допомагають виявити динаміку та основні фактори змін у церковно-релігійному і суспільно-політичному житті спільнот.

Важливою компонентою теоретико-методологічного інструментарію виступає *синергетичний підхід* у його ціннісно-когнітивній експлікації не лише до соціально-еклезіального, а й суспільно-політичного буття українського соціуму. Такий підхід, з одного боку, актуалізує пошуковий і пояснювальний потенціал системного підходу до вивчення складних і контроверсійних історичних явищ, а з другого – збагачує зміст принципів діалектики унійної проблематики та процесу інкорпорації Київської Митрополії до складу Московського Патріархату як двох найважливіших детермінант пошуку політико-ідеологічних стратегій етнодержавного самовизначення Руси-України епохи раннього модерну.

Найбільш застосовуваними у роботі стали принципи *об'єктивності, плюральності, позаконфесійності, релігійної толерантності та історизму*. Важливе значення для формулювання узагальнюючих концептів із більшості окреслених у дисертаційному дослідженні проблем мають методи *аналогії, узагальнення та актуалізації*.

Так за допомогою методу *аналогії*, нам вдалося встановити схожості та відмінності у підготовці і реалізації унійних проектів, коли їх намагалися здійснити патрикулярним та універсальним шляхом. Застосування цього методу є важливим у контексті дисертаційного дослідження, оскільки, опираючись на нього, автору вдалося знайти до певної міри евристичне рішення розв'язання щонайменше двох доволі складних дослідницьких завдань: обґрунтувати тезу про універсальність київського християнства та його відкритість до західно-християнського етосу, що знайшло свої найбільш яскраве відображення в часи «золотої доби» Київської митрополії завдяки реформаторсько-просвітницькій діяльності митрополита Київського і Галицького, і всієї Руси Петра Могили; здійснити критичний аналіз і переоцінку ролі позаієрархічних структур (церковних братств) у церковно-релігійному та духовно-культурному житті українського народу в період формування ранньомодерної ідентичності київського християнства.

Послугуючись методом *узагальнення*, нам вдалося визначити низку об'єктивних закономірностей розвитку релігійстворчого процесу ранньомодерної

України-Руси та довести, що українська церковність і духовна культура загалом, розвивалися в межах світоглядно-ціннісного ареалу як західно- так і східнокультурнокультурної християнської традиції, хоча тривалий час вона все ж таки перебувала під греко-візантийським ідейно-еклезіологічним впливом.

Що ж до методу *актуалізації*, то він виявився найбільш ефективним для акцентуації уваги на отриманих результатах дослідження, висновках і наукових твердженнях, які, на думку автора, допомагають краще засвоїти уроки нашого історичного минулого, а відтак зробити й деякі прогнози, застереження та рекомендації з метою переосмислення історичного значення найважливіших подій та явищ періоду раннього модерну, перманентність впливу яких відчутна й по сьогодні і, особливо – у суспільно-політичному та церковно-релігійному бутті українського соціуму.

Одним із допоміжних методів є *діахронічний*, який дозволив виокремити основні переломні моменти, що мали місце в житті Української Церкви у побережестейський період, а отже увиразнити специфіку реалізації проекту інкорпорації Київської Митрополії до Московського Патріархату.

Наукова новизна одержаних результатів полягає у здійсненні першого у релігієзнавчій науці комплексного дослідження процесів становлення і розвитку модерного київського православного християнства у XVI – XVII ст. внаслідок діяльності церковних братств, Петра Могили та його учнів. Ця діяльність була реакцією на виклики, пов'язані з Берестейською унією. Каталізатором для формування специфічних позитивних рис київського християнства з його універсальністю та відкритістю до західного християнства стали проекти Петра Могили – універсальної унії та Київського Патріархату. Процеси приєднання Київської Митрополії до Московському Патріархату привели до зсувів в ідентичності київського християнства, до русифікації його на Лівобережній Україні та до відходу православних єпархій в унію на Правобережжі. Наявність двох духовно-культурних парадигм у київському християнстві, орієнтованих на Схід та на Захід, ускладнила розвиток українського православ'я, породжуючи на початку XXI століття внутрішнє напруження в

УПЦ МП та зумовлюючи стійкість церковного розділення між УПЦ МП, з одного боку, та УПЦ КП і УАПЦ, з другого.

Цю концептуальність новизни узагальнено, конкретизовано та винесено на захист у таких основних положеннях:

Вперше:

– *обґрунтовано* недостатню адекватність дотеперішніх суто історичних та історіософських підходів до вивчення історії Церкви і релігійно-богословської думки ранньомодерної епохи, оскільки вони не повністю враховують механізми творення церковної традиції, функціонування ієрархічних структур у їх взаємодії з історично-культурним процесом і соціумом;

– *здійснено* синергетичну об'єктивацію та релігієзнавчо-філософське осмислення переломних моментів в історичному бутті Української Церкви, а саме: православної частини давньої Київської Митрополії, що розкололася внаслідок Берестейського собору 1596 р., та висвітлено специфіку реалізації проекту з її приєднання до Московському Патріархату у межах канонічного права Східної Церкви й політичної доцільності, обумовленої пошуками нової стратегії національно-державного самоствердження в контексті тодішніх геополітичних трансформацій у Європі та світі.

Витлумачено основні чинники піднесення унійної доктрини в середовищі православних і встановлено, що провідними тенденціями унійного руху кінця XVI століття стали:

1) пофлорентійська унійна традиція, що створювала передумови формування «інституційних» аспектів соціально-філософського обґрунтування ідеї про особливу роль Києва, як альтернативи Константинополю (звідси ідея універсальної унії, проекти проголошення Київського Патріархату тощо);

2) правовий і політичний устрій Речі Посполитої, що забезпечував передумови для мирної зустрічі східної традиції київського християнства із західною та збереження східного літургічного обряду під час укладення церковної унії 1596 року;

3) дестабілізація та конфесіалізація церковно-релігійного життя Русі-України, зумовлені ратифікацією церковної унії на Берестейському соборі, партикулярність

характеру її запровадження та оформленням нової еклезіальної реальності з претензіями на канонічний статус і територію древньої Київської Митрополії;

– *увиразнено* закономірні стадії церковно-релігійних перетворень у православної Київській Митрополії за Петра Могили, зокрема:

1) канонічне утвердження власного статусу як глави Української Православної Церкви і боротьба з представниками політичного та церковного москвофільства, ключовою фігурою серед яких був митрополит Ісайя Копинський, котрий продовжував обстоювати ідею об'єднання Руси-України з Московщиною;

2) пошук та розробка нової моделі єдності київського християнства – проектів універсальної унії та Київського Патріархату – на тлі конфесіалізації, міжцерковного протистояння, гострої полемічної та політичної боротьби, які виводили українське церковно-релігійне питання на рівень проблеми загальнодержавного масштабу в Речі Посполитій;

3) системні внутрішньоцерковні реформи, пов'язані з удосконаленням церковної освіти, вивіреним догматики й обрядовості, зміцненням цілісності церковної організації;

4) утвердження принципу соборноправності та нейтралізація надмірного впливу позаієрархічних структур на внутрішній церковний устрій шляхом відновлення повноти духовно-адміністративної влади єпископату в Українській Православній Церкві.

– *з'ясовано* основні соціально-релігійні чинники та державно-правові засади солідаризації греко-католицького і православного духовного проводу, що мала на меті розробку нового проекту універсальної унії та проголошення Київського Патріархату, й *витлумачено* причини та наслідки українсько-московського зближення під час гетьманування Богдана Хмельницького. У цьому зв'язку *визначено* низку закономірностей розвитку релігійстворчого процесу ранньомодерної Руси-України, що виявилися в:

1) тісному переплетенні суспільно-політичного та церковно-релігійного начал і за умов державно-політичної деградації та суспільної кризи українського соціуму провідну роль консолідації виконувала його народна Церква (Київська Митрополія);

2) наприкінці XVI ст. вона опинилася у глибокій кризі, тому її роль у цьому процесі стала малопомітною, а з проголошенням Берестейської унії, що призвела до її розколу, церковно-релігійний фактор був визначальним у формуванні політико-ідеологічних стратегій етнонаціонального самовизначення українського народу;

3) міжконфесійні суперечності прихильників і противників унії, що завершилися відокремленням та інституційним оформленням двох зорієнтованих на різні політичні й духовні центри юрисдикцій, мали загалом позитивне значення для збереження національної церковної ідентичності українського народу, оскільки постання Греко-Католицької Церкви і закріплення за нею статусу національної стало головною перешкодою на шляху до його остаточного змосковлення, а, отже, й головним генератором та провідником втілення в життя ідеї національної церковності й духовно-культурної індивідуалізації українців;

4) приєднання православної частини Київської Митрополії до Московському Патріархату та перебування значної частини етнічних земель у складі московсько-російсько-радянської імперії, а, отже, і в полоні її еклезіально-ідеологічного диктату призвели до відсторонення України від західноєвропейських духовно-культурних надбань, її регіоналізації та розколу;

5) інкорпорувавши Українську Православну Церкву в свою адміністративно-ієрархічну структуру, Московський Патріархат перетворив її на засіб денационалізації та дезінтеграції українського народу, що дається взнаки й по сьогодні;

– *простежено* генезу «постпераяславського синдрому» й *визначено* його вплив на зміну політичної та еклезіальної стратегії української еліти (політичного і духовного проводу) в другій половині XVII століття. Встановлено, що перепідпорядкування Київської Митрополії Москві – акт політично вмотивований і здійснений не за приписами та церковними канонами, оскільки на всіх етапах його підготовки та остаточної реалізації грубо порушувалися Апостольські правила, канони Вселенських і Помісних соборів, а також принципи звичаєвого права;

– *здійснено системний аналіз* процесів зміни юрисдикційного статусу Української Церкви в її взаємозв'язку з московсько-стамбульською дипломатією 80-х років XVII ст. Завдяки цьому доведено, що інкорпорація Київської Митрополії до складу Московського Патріархату й анексія її канонічної території забезпечили Москві можливість впливати на церковно-юрисдикційні трансформації у Вселенському Православ'ї і відкрили їй пряму дорогу до релігійно-політичного засилля та зросійщення українського духовно-культурного простору. Цей згубний для історичної долі нашого народу акт є логічним наслідком ліквідації Української державності, початок якому поклали Переяславські домовленості Богдана Хмельницького з уповноваженими царя Олексія Михайловича. Звідси випливає обґрунтування твердження, що саме від того часу Москва відкрито проводить курс на ліквідацію національної церковно-релігійної самобутності українців;

– *доведено системний характер* формування київського християнства як унікального українського феномена, що увібрав у себе кращі середньовічні зразки східно-православної церковності, богомислія та філософічності, примноживши їх у результаті міжцерковного діалогу й інтеграції у загальноєвропейський простір з його західно-католицькими духовно-культурними надбаннями потридентської епохи;

– *встановлено*, що провідну роль у боротьбі за національно-релігійну самобутність відігравав «світський елемент» (зокрема – позаієрархічні структури) й *унаочнено* специфіку відновлення і функціонування православної ієрархії в умовах нової поберестейської еклезіальної реальності як тісно пов'язану із етнодержавницькими зусиллями. *Закладено теоретичні підвалини* для культурно-релігійної деміфологізації окремих історичних постатей, які відіграли суперечливу роль у політичному та церковно-релігійному житті ранньомодерної Русі-України, зокрема: гетьманів Б. Хмельницького, І. Брюховецького та І. Самойловича, церковних ієрархів – архієпископа Чернігівського Лазаря Барановича та митрополита Київського Гедеона Святополка-Четвертинського. Натомість, окреслено концептуальні можливості для переосмислення ролі українських гетьманів-державників

І. Виговського і П. Дорошенка, польського короля Яна III Собеського, митрополита Київського Йосипа Нелюбовича-Тукальського у формуванні релігійних смислових концептів та політичних практик.

Уточнено:

– *узагальнюючі твердження* про те, що українська церковність, як і духовна культура загалом, яка розвивалася упродовж тривалого часу під впливом візантійської православної традиції, однак у межах європейського цивілізаційного простору не була настільки відірваною від західно-європейської католицької, як, скажімо, московська чи грецька, що справило визначальний вплив не лише на формування власних оригінальних джерел духовності й етноментальних особливостей українського народу, а й стало предметом гордості і прикладом наслідування для багатьох східно-європейських народів і, зокрема, етноконгломерату, який зветься «руським».

Набуло подальшого розвитку:

– *полідисциплінарне тлумачення* Берестейської унії та спростування доцільності апологетичного підходу до інтерпретації внутрішніх причин і наслідків цієї унії, а відтак і їх надмірної деталізації (на чому наголошують католицькі богослови та церковні історики) чи, навпаки, схематичного узагальнення (до якого найчастіше вдаються православні богослови та конфесійно зорієнтовані науковці), що дає змогу поглибити усталені в літературі твердження про її генезу та довести, що саме актуалізація й поширення унійної доктрини в ранньомодерний період стали каталізатором юрисдикційних трансформацій та дестабілізуючим чинником церковно-релігійного життя у другій половині XVII ст.

Теоретичне значення дослідження полягає передусім у тому, що в ньому розв'язано низку філософсько-релігієзнавчих, історичних, культурологічних, еклезіологічних, а почасти й канонічних та політико-правових питань, котрі дають змогу комплексно проаналізувати проблему унійного фактора як каталізатора юрисдикційних трансформацій, загострення ієрархічної кризи й увиразнення конфесіалізації церковно-релігійного життя Русь-України, наслідком чого став «церковний Переяслав» 1686 р. Результати дисертаційної

роботи є суттєвим доповненням наукових здобутків вітчизняного релігієзнавства і сприяють розширенню теоретико-методологічного ресурсу історіософського осмислення феномену Українського православ'я в його взаємозв'язках і взаємовпливах на інституалізаційні процеси духовно-культурного розвитку українського соціуму та цивілізаційного поступу загалом.

Практичне значення узагальнюючих положень і висновків дисертації полягає у тому, що її матеріали і висновки, за умови їх вдалого втілення в життя, можуть послужити для державних і церковно-релігійних інституцій у пошуку оптимальних шляхів розв'язання складних проблем державно-церковної політики як у самій державі, так і в її стосунках із зарубіжними релігійними центрами.

Іншим виявом практичного потенціалу дисертаційної роботи є те, що її результати можна використовувати для розробки чи оновлення таких курсів і спецкурсів: «Історія Церкви та релігієзнавчої думки в Україні», «Унійне богослов'я та екуменізм», «Автокефальні і Помісні Церкви Вселенського Православ'я», «Україна та Європа: цивілізаційний контекст», «Українська Церква між Сходом і Заходом» та ін. Значну частину матеріалу можна залучити до навчальних курсів із релігієзнавства, політології релігії, історії державно-церковних відносин, філософії релігії, культурології тощо.

Соціально-практичний потенціал роботи полягає також в тому, що сформульовані в ній теоретичні концепти містять елементи нової дидактичної ідеології, зорієнтованої на виховання почуття поваги та любові до автохтонних джерел національної духовності, готовності до співучасті у державотворенні та становленні українського народу як політичної нації. Стрижневою основою більшості розроблених положень є національно-релігійна ідея, яка відіграє роль інтегратора та консолідуючого фактора в процесі становлення громадянського суспільства на базі спільних релігійно-ментальних коренів, історико-географічних умов самоствердження і духовного розвитку українського народу, якого упродовж тривалого часу намагалися поділити за багатьма штучно створеними ознаками.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною роботою. Основні положення та результати дисертації дисертант отримав особисто. Кандидатську

дисертацію на тему «Роль Львівської та Перемиської єпархій в унійних процесах кінця XVI – початку XVIII ст.» захищено 25 квітня 2007 р. в спеціалізованій вченій раді Національного університету «Острозька академія». Матеріали кандидатської дисертації у тексті докторської дисертації не використовувалися.

Апробація результатів дослідження. Ключові положення дисертації апробовано на конференціях, семінарах, круглих столах, колоквіумах різних рівнів:

1. Міжнародна науково-практична конференція «Українсько-Ватиканські відносини в контексті міжконфесійних і суспільних проблем» (28-29 березня 2008 р., м. Івано-Франківськ).

2. Міжнародна наукова конференція «Гуманітарно-наукове знання: становлення парадигми (7-8 жовтня 2011 р., м. Чернівці).

3. IV Всеукраїнська наукова конференція «Держава і Церква в новітній історії України (21-22 листопада 2012 р. м. Полтава).

4. Міжнародна науково-практична конференція «Україна і Ватикан: до і після Другого Ватиканського собору» (9-10 листопада 2012 р., м. Житомир).

5. Дні науки філософського факультету – 2013 (16-17 квітня 2013 р., м. Київ).

6. Всеукраїнська науково-практична конференція «Студент – дослідник – фахівець» (23 травня 2013 р., м. Київ).

7. Міжнародна науково-практична конференція «Соціокультурні виміри релігійних процесів у світі та в Україні» (30-31 травня 2013 р., м. Чернівці).

8. Міжнародна наукова конференція «Гуманітарно-наукове знання: становлення парадигми» (14-15 жовтня 2013 р., м. Чернівці).

9. III Всеукраїнська наукова конференція «Православ'я в Україні» (25 листопада, 2013 р., м. Київ).

10. Дні науки філософського факультету – 2014 (15-16 квітня 2014 р., м. Київ).

11. Міжнародна науково-практична інтернет-конференція «Церква і держава : форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства» (28-29 травня 2014 р., м. Чернівці).

12. Всеукраїнська науково-практична конференція «Українське православ'я у контексті вітчизняної історії та суспільних трансформацій» (27-28 листопада 2014 р., м. Тернопіль).

13. Міжнародна науково-практична інтернет-конференція «Освіта і життєвий світ особистості: європейський досвід і українські реалії» (23-24 квітня 2015 р., м. Чернівці).

Публікації. Основний зміст, ключові положення та висновки дисертації відображені в двох індивідуальних монографіях (28, 64 д. а. та 32, 24 д. а.); розділах у трьох колективних монографіях; 51 публікації, 26 з яких розміщено в українських та зарубіжних фахових виданнях.

Структура дисертації. Виходячи з мети, дослідницьких завдань та предмету дослідження, робота побудована за проблемно-хронологічним принципом викладу матеріалу і містить вступ, п'ять розділів, кожен із яких поділений на три підрозділи (виняток становить перший розділ), висновки, список використаних джерел та додатки.

Загальний обсяг дисертаційної роботи становить 398 сторінок, з яких 360 – основний текст.

РОЗДІЛ 1
ДЖЕРЕЛОЗНАЧА ЕРИСТИКА ТА СТУПІНЬ
НАУКОВОЇ РОЗРОБКИ ПРОБЛЕМАТИКИ ДОСЛІДЖЕННЯ

Досягнення окресленої у дисертації мети та завдань було б неможливим без побудови чіткого теоретико-методологічного каркасу дослідження, що забезпечує не тільки об'єктивне прочитання історичної дійсності, а й допомагає відтворити ті механізми релігійстворчого процесу, які вплинули на конфесіалізацію церковного життя віруючих, визначили рівень взаємовпливу релігії на соціальні зміни українського соціуму та церковно-юрисдикційні трансформації Руси-України епохи раннього модерну. Отже, йдеться передусім про забезпечення неупередженого аналізу процесів конституювання тих традицій, які в ній склалися, а це, в свою чергу, загострює потребу перегляду теоретико-методологічних засад історіософського осмислення нашого національно-державного буття та історії того сегмента української філософської думки, який формувався упродовж тривалого часу перебування під тотальним тиском антирелігійного (антицерковного) ідеологічного детермінізму.

Проте радикально змінити методологічний інструментарій та по-новому оцінити історіографічну спадщину (в нашому випадку – Берестейської унії, «політичного» та «церковного Переяславів» – як найбільш знакових і контроверсійних за власною суттю історичних подій у житті ранньомодерної Руси-України) – без опертя на ґрунтовну джерельну базу практично неможливо. При цьому, як справедливо зауважував М. Ковальський, потрібно дбати не так про кількісне збагачення документальної компоненти дослідження, як про її тематичне та видове розширення [146, с. 261–273]. Адже, ми бачимо, що упровадження в науковий обіг значного корпусу історичних пам'яток церковного походження йде доволі повільно, а в радянський час, із політико-ідеологічних міркувань, ба навіть власної безпеки, над їхнім залученням до теоретико-методологічного ресурсу релігієзнавчої думки ніхто не трудився. Водночас такий підхід можна забезпечити лише

шляхом активного залучення як світського (науково-філософського), так і суто церковного (богословського) ресурсу, оскільки у досліджуваній нами період не існувало чіткого розмежування між сферами компетенції науки і релігії, а релігієзнавчі студії, як справедливо наголошує А. Колодний, розвивалися здебільшого у «богословській формі» [153, с. 5].

Джерела, що найбільш повно увиразнюють церковно-релігійні трансформації в ранньомодерній українській етноконфесійній спільноті, зібрані у Центральному державному історичному архіві України у Києві (далі – ЦДІАУК) та Львові (ЦДІАУЛ), а також місцевих архівах, серед яких державні архіви Волинської, Житомирської, Львівської, Івано-Франківської та Хмельницької областей. Звісно ж, значна кількість цінних історичних пам'яток зберігається в архівах іноземних країн, зокрема Білорусії, Ватикану, Литви, Росії, Польщі та ін., безпосереднього доступу до яких ми не мали. Заповнити цю прогалину нам вдалося шляхом використання опублікованих джерел, а також надбаннями джерелознавчих студій багатьох науковців, які значну частину свого наукового життя присвятили вивченню історичних пам'яток, що увиразнюють специфіку становлення та розвитку церковно-релігійного життя в ранньомодерній Україні і які зберігаються закордоном. Йдеться, зокрема про А. Великого (Рим) [34, 35, 36], М. Бендзи (Варшава) [21, с. 515], М. Дмитрієва (Москва) [85–87], І. Скочиляса (Львів) [393, 394] та ін. Попри те, основна дослідницька ціль полягала не в якомога ширшому залученні джерел, а в зосередженні зусиль на джерелознавчій еристиці, систематизації історичних пам'яток, їх класифікації та філософському прочитанні з метою визначення не лише ступеню інформативності, а й їх теоретико-методологічної значущості й аксіологічного потенціалу.

Звісна річ, що в поле зору дослідника потрапляла чимала кількість історичних пам'яток, характерних для періоду раннього модерну. Проте головну увагу в дисертації приділено передусім тим документам, які увиразнюють специфіку церковно-релігійних трансформацій досліджуваної епохи й засвідчують закономірності розвитку релігієтворчого процесу Руси-України та формування саме модерної ідентичності київського християнства.

Важливість звернення до архівних матеріалів та їх нового історіософського аналізу зумовлене передусім тим, що введення у науковий обіг маловідомих до нашого часу (або ж навмисне відкинутих на маргінеси наукового дискурсу) джерел про піднесення унійної доктрини в Київській Митрополії та вибір тих політико-ідеологічних стратегій, які призвели до політичної унії 1654 р., а отже, й до інкорпорації Київської Митрополії зі всіма наслідками, що випливають із цих подій, допоможе об'єктивно оцінити їх суспільно-історичне значення, а головне – втілити природне віковичне прагнення українського народу мати свою незалежну Державу і Церкву. Особливо актуальною ця дилема є сьогодні в умовах сучасних неоімперських викликів із боку Росії.

Усвідомлення того, що без «повернення» до джерел навряд чи вдасться навіть переконливо заактуалізувати, не кажучи вже про здійснення комплексної наукової об'єктивації та історіософського аналізу всієї поліфонії проблематики церковно-юрисдикційних трансформацій і формування модерної ідентичності київського християнства у контексті політико-ідеологічних стратегій етнодержавного самовизначення Руси-України в означений період, спонукало дисертанта ще раз звернутися до інтелектуальної спадщини українських гуманістів і просвітителів, до історичних документів доби раннього модерну для того, щоб узагальнити та фактично підвести до логічного завершення науковий дискурс із теоретичного осмислення унійної проблематики та процесу інкорпорації Київської Митрополії до складу Московського Патріархату в їх найбільш характерних історичних виявах і сучасних проявах.

Найбільшу кількість історичних пам'яток нам довелося опрацювати у ЦДІАУЛ (фонд № 129 «Львівський Ставропігійний Інститут»), де фондоутворювачем зібрано величезну кількість документів, що висвітлюють багатогранну діяльність Львівського Свято-Успенського братства, його вплив на суспільно-релігійне та духовно-культурне життя ранньомодерної України.

Перше впорядкування й опис наявних у фонді документів здійснили Д. Зубрицький (1832 р.) та І. Свенціцький (на початку ХХ ст.). Упродовж 1948 – 1952 рр. документи фонду, передані з державного архіву Львівської області та історичного музею (1947 р.), були піддані науково-технічному упорядкуванню

у тринадцяти описах. Згодом, у 1979 – 1980 рр., усі 13 описів заново переробили та пересистематизували, склавши відповідний науково-довідковий апарат до кожного опису. Все це, певна річ, значно полегшило пошук і використання документів фонду – описаних у межах нових 4-х описів, зокрема: опис № 1 – документи діяльності братства; опис № 2 – документи діяльності Інституту, включаючи його основні структурні підрозділи (ради, друкарні, книгарні, бурси, церкви, шпиталі, управління будинками тощо); опис № 3 – колекція документів до історії парафій, монастирів, церковних братств, про майнове становище шляхти та міщан, маніфести, декларації, листи державних діячів Польщі, Росії, Австрії, Пруссії; рукописи наукових праць; опис № 4 – особисті документи одного із лідерів русофільського руху, журналіста Д. Маркова та колекція документів з історії русофільського руху в Галичині та за її межами за 1859 – 1937 рр., які він зібрав (документи, що акумульовані в описі № 4, ми не аналізуємо, оскільки вони не мають стосунку до теми нашого дослідження).

Характерно, що у цьому фонді зберігається значна кількість пам'яток про унійний рух, специфіку боротьби православних вірян за свої релігійні й соціальні права у поберестейський період і підтримку їхньої позиції іноземними релігійними центрами, вплив світського чинника та державної політики польських монархів і сейму на церковно-релігійне життя існуючих тоді конфесій, а також низка документів з інституційної історії як Української Греко-Католицької, так і Православної Церков. Так, в описі № 1 зберігаються найцінніші для нашого дослідження матеріали. Це – архів братства, єдиний цілковито збережений комплекс документів церковно-релігійної та громадської організації, що діяла упродовж багатьох століть. Окрім того, у першому описі є кілька справ, які містять документи, що стосуються самоорганізації мирян при Свято-Успенській церкві, яку можна розглядати як предтечу Львівського Свято-Успенського ставропігійного братства, а також документи з історії Богоявленського передміського братства, ліквідованого 1831 р., а його архівні матеріали передано в архів Львівської Ставропігії. Завдяки цим матеріалам дисертанту вдалося доволі яскраво унаочнити специфіку взаємовідносин між духовенством та мирянами у Львівській єпархії, з'ясувати основні форми та

методи боротьби Львівського єпископа з братством та «світськими русинами» – «сідельниками і кожем'яками».

Виходячи з того, що і Львівське братство, і львівське владичтво справляли доволі відчутний вплив на тодішнє суспільно-релігійне і духовно-культурне життя, на їх прикладі можна простежити провідні тенденції та динаміку стосунків ієрархічних і позаієрархічних структур у їх взаємозв'язках і взаємовпливах на церковно-релігійне життя Київської Митрополії, зокрема і внутрішнє. Не менш важливими є ці документи й історичні пам'ятки з огляду з'ясування основних причин протистояння і конфліктів між духовенством та мирянами на тлі поширення унійної доктрини, конфесіалізації церковно-релігійного життя українського соціуму та формування ранньомодерної ідентичності київського християнства. Отже, значний комплекс джерел цього опису дозволяє чітко визначити місце та роль світської і духовної влади не лише в унійному русі, а й багатьох інших подіях життя Київської Митрополії ранньомодерного періоду. Окрім того, основний масив документів, який виразно ілюструє реалії протистояння між мирянами і духовенством наприкінці XVI – початку XVII ст. у найбільш концентрованому вигляді, акумульовано в першому описі 129 фонду.

Матеріали цього опису цінні ще й тим, що допомагають відтворити модусну двовекторність сприйняття унійних ідей у Київській митрополії, з'ясувати особливості полемічного дискурсу та специфіку взаємовідносин прихильників унійної ідеї й її опонентів як у доберестейський, так і поберестейський періоди; витлумачити сутність державної політики та роль світського політичного чинника у тодішніх церковно-юрисдикційних, а відтак і міжконфесійних трансформаціях, оскільки в описі є багато документів епістолярного жанру, а також королівські привілеї, декрети, мандати, позови тощо.

Звертаючись до опису №1, нам вдалося вивірити усталені в науці положення та обґрунтувати власне твердження про те, що церковні братства відіграли двояку роль у справі виведення Київської Митрополії із перманентної кризи, в якій вона опинилася в пофлорентійський період. Попри наявність значної кількості документів, які засвідчують їх боротьбу проти унії, наприклад,

повноваження, надані делегатам Львівського Свято-Успенського братства – стояти непорушно на захисті православної віри та рішуче виступати проти проголошення унії на Берестейському соборі 1596р., наявна низка документів про господарську, видавничу та просвітницьку діяльність братчиків, як і про зумовлені нею непорозуміння та конфлікти з місцевими архієреями. Тут же зберігається корпус документів – грамот, листів східних патріархів (їх представників), – в яких містяться заклики братства до рішучіших дій у справі захисту традиційної церковності та літургічної практики і припинення протистояння та ворожнечі з архієпископом Гедеоном Балабаном. Водночас нам вдалося *відтворити* тексти низки документів, котрі підтверджують прагнення позаієрархічних структур до узурпації церковної влади. В результаті, ми дійшли висновку, що навіть спільна справа, яка начебто об'єднувала і єпископа Гедеона, і братство в поунійний період, – боротьба за збереження осередків православної церковності – не змогла позитивно вплинути на зміну їхніх взаємин. Загалом ця тенденція простежується скрізь, де управління церковними справами залишалося в руках православних владик: церковні братчики не мали наміру коритися єпископській владі. Особливо нетактовно себе й надалі поводити представники Львівського ставропігійного братства. На цю та подібну практику братчикам вказували не лише митрополити Київські, а й патріархи та митрополити іноземних релігійних центрів.

Відтак, у цьому описі 129 фонду є чи не найбільше історичних пам'яток, які фіксують причини конфлікту між єпископом Львівським Гедеоном і місцевим братством, між владикою та Київським митрополитом про способи розв'язання цього конфлікту за участі королівської влади, митрополита та церковних соборів. Герменевтичний та канонічний аналіз цих текстів дозволяє увиразнити причини тривалого і непримиренного протистояння між духовним проводом і «світським елементом» у Київській Митрополії на тлі формування модерної ідентичності київського християнства та дає підстави стверджувати, що тодішні позаієрархічні структури, які, попри всі недоліки їх діяльності у тих умовах, вели найбільш яскраво виражену і послідовну полемічну й ідеологічну боротьбу за збереження первинного юрисдикційного статусу Київської

Митрополії, але в своїх ідеях та практичному житті чим раз більше потрапляли в орбіту протестантського руху, що, на відміну від багатьох європейських країн, знайшов тоді сприятливий ґрунт для розвитку на етнічних землях Руси-України. Прикметно, що завдяки архівним джерелам із цього ж фонду нам вдалося встановити, що інша, також добре інституційно зорганізована верства суспільства, яка не менше впливала на розвиток церковно-релігійних традицій на українських землях, аніж церковні братства, – козацтво – не змагалось за винятковий вплив на внутрішнє життя в Українській Церкві. Військо Запорозьке виступало передусім за відродження православ'я в Речі Посполитій та збереження давніх привілеїв Київської Митрополії. Знову ж таки, роль козащини у церковно-юрисдикційних трансформаціях і формуванні ранньомодерної традиції київського християнства є такою ж суперечливою, як і братського руху.

Загострення конфлікту між «світським елементом» і духовним проводом у Київській Митрополії припадає на час проникнення ренесансно-гуманістичних ідей і практик в український інтелектуальний простір, а також на час піднесення унійної доктрини, ідейні натхненники якої не завжди займали чітку, зрозумілу й послідовну позицію, що не могло не позначитися і на динаміці взаємин між духовенством та мирянами, між єпископатом і духовним проводом Української Церкви. Низка листів, грамот і циркулярів підтверджують, що її глава – митрополит Михайло Рогоза, за правління якого Українську Церкву було переведено на унію з Римом, – до останнього моменту стояв в опозиції до унійного руху і ніколи не підтримував ініціативи єпископів Львівського Гедеона та Перемиського Михайла, які спочатку були розробниками унійного проекту, а згодом стали відчайдушно противитися ратифікації унії на соборі в Бересті.

У рамках нашого дослідження корисними є й деякі документи з опису № 3 цього фонду. В ньому містяться колекції документів до історії парафій, монастирів і церковних братств на теренах сучасної Галичини, частково Молдавії та Волинського воєводства. Важливість їх полягає в тому, що шляхом їхнього залучення до історіографічного ресурсу можна суттєво поглибити наукові твердження про об'єктивні закономірності розвитку релігійстворчого

процесу Руси-України періоду раннього модерну. Вони допомагають виокремити такі його характерні риси: 1) піднесення унійної доктрини супроводжувалося проникненням та сприйняттям ренесансно-гуманістичних ідей і, що важливо, цей процес відбувався у контексті пофлорентійської моделі розвитку Вселенського Православ'я і київського християнства зокрема, а тому не міг не позначитися на пошукові та формуванні нової світоглядної парадигми українського народу, духовно-культурне життя якого опинилося у глибокій інтелектуальній та соціальній кризі; 2) тісне переплетення суспільно-політичного та церковно-релігійного чинників у визначенні юрисдикційних і політико-ідеологічних стратегій етноцерковного й етнодержавного самовизначення національних духовної та політичної еліт; 3) православно-католицький діалог, міжконфесійні суперечності прихильників і противників унії, що, у підсумку, призвели до інституційного відокремлення двох зорієнтованих на різні політичні й духовні центри юрисдикцій колись єдиної Київської Митрополії, були загалом позитивним явищем, адже завдяки оформленню нової, тобто унійної еклезіальної реальності – Греко-Католицької Церкви – український народ отримав шанс зберегти власну національно-релігійну ідентичність. Адже УГКЦ стала головним імпульсом у процесі відродження національної церковності й духовно-культурної індивідуалізації українців, чого не можна сказати про інкорпоровану 1686 р. до московських церковних структур православному Київську Митрополію.

Аналізуючи привілеї на земельні ділянки церквам, підтвердження продажу парафій (попівства), рекомендації на парафіювання (попівство) тощо, зокрема, привілей Перемиського єпископа Михайла Копистенського парафіянам Петро-Павлівської церкви від 1592 р. на заснування братства у м. Комарні (братство мало постати на зразок Львівського) та привілей єпископа Інокентія Винницького від 1682 р. на заснування братства при церкві св. Юрія в Дрогобичі, можна зробити висновок про те, що духовний провід, попри те, що позаієрархічні структури змагали до перебирання на себе суто церковних функцій, все ж таки підтримували братський церковний рух. Не менш корисними для дослідження ролі «світського елемента» у збереженні

православної церковної ідентичності в умовах утвердження унії є книги протоколів братства, зокрема тих, що вели при церкві Воздвиження Хреста Господнього в Дрогобичі за 1678 – 1828 рр. З одного боку, це сприяє відтворенню кількісного складу окремих церковних братств, основних видів та напрямків їхньої діяльності, а з другого, допомагає чіткіше визначити вплив Хресто-Воздвиженського братства на розвиток тодішнього духовно-культурного життя.

Поряд із документами, які мають безпосереднє відношення до теми дослідження, є низка дотичних матеріалів (королівські привілеї від 1426 – 1589 рр., дарчі грамоти, донесення та ін., документи про підтвердження права власності на нерухомі маєтності церков і братств в м. Перемишль і передмістях – Болонні, Засянні тощо). Вони дають підстави вести мову про визначальний вплив світського законодавства на релігійотворчий процес на землях Речі Посполитої, що мало як позитивне, так і негативне значення у процесі формування модерної традиції київського християнства.

Серед інших документів важливішими є оригінали та витяги з Перемиських городських і міських актів, ряд документів, котрі видав король Михайло Корибут Вишневецький (1669 – 1673 рр.), які підтверджують привілеї, що надавалися руському духовенству, церковним братствам і шляхті Перемиського староства його попередниками, починаючи з 1553 і завершуючи 1654 р., підтвердження короля Яна III Собеського (1674 – 1696 рр.) привілеїв своїх попередників від 1630 – 1654 рр. священникам Перемиського та Медицького староств; королівські декрети у справі унії та врегулювання конфліктів між прихильниками та противниками унійного поєднання. Ці матеріали є цінними для дослідника, адже завдяки їм відтворюється атмосфера співпраці між духовенством і мирянами, увиразнюється специфіка взаємин власників великих маєтків (землеволодінь) і духовенства нижчого рангу в ранньомодерний період української бездержавності. Звернення до матеріалів цього фонду дозволяє також з'ясувати роль офіційної державної влади у цьому процесі та виявити основні тенденції церковно-релігійної і соціальної політики Речі Посполитої щодо православних українців як у доберестейську, так і у поберестейську епоху.

Окремі біографічні нотатки про єпископат Київської Митрополії та провідних громадсько-культурних і політичних діячів ранньомодерної епохи ми знайшли й опрацювали у фондах 129 та 328. Звернення до архівної спадщини такого штибу є важливим тому, що історіографія, а надто ж радянська, настільки викривила уявлення про ту чи іншу історичну постать, яка так чи інакше впливала на суспільно-церковні й суспільно-політичні перетворення в ранньомодерній Русі-Україні, що важко визначити: хто був «цементуючим ферментом» української Національної Церкви, а хто «перевертнем» і «Хриstopродавцем».

Важливими, хоча й менш використаними у дисертаційній роботі, виявилися документи, зібрані у фонді № 132. Тут у першому описі містяться листи державних, громадських (магістрантів) і церковних діячів України та Польщі, а також шляхти, купців і міщан цих держав, які були вилучені при впорядкуванні матеріалів Львівського магістрату з фасцикул лонгерського архіву м. Львова. У листах висвітлюються різні питання суспільно-політичного та церковно-релігійного буття не лише Львівського та Перемиського, а й навколишніх магістратів. Наявні документи також фіксують політику Речі Посполитої щодо взаємин між світською та духовною владою в єпархіях Київської Митрополії та самій митрополичій кафедрі. Наприклад, лист від 27 квітня 1694 р. короля Августа II до Львівського старости Адама Сінявського з повідомленням про призначення комісії для звільнення Успенської церкви з єпископського престолу та наказом захищати братство перед нападами єпископа Йосипа Шумлянського щодо прийняття унії. В іншому документі – універсалі короля Яна Собеського від 9 – 17 жовтня 1679 р. – міститься заклик-вимога греко-католицьким церковним братствам та Ставропігіям у Великому Литовському князівстві прибути на з'їзд до Любліна з метою припинення ворожнечі та протистояння між православними і греко-католиками тощо. До цієї ж категорії архівних матеріалів можна зарахувати й лист короля Яна III до магістрату міста Львова, в якому монарх дорікає вихованців польської школи за напад на школу Львівського Свято-Успенського братства. Монарх не лише засуджує вчинок, а й вимагає покарати винних.

Джерельну базу дослідження значно розширено за рахунок залучення документів із відділу рукописів Львівської наукової бібліотеки імені Василя Стефаника та Національної бібліотеки України імені Володимира Вернадського. У відділах рукописів цих бібліотек міститься унікальне зібрання літературних пам'яток, стародруків, архіви та книжкові колекції видатних діячів української та світової науки, релігійно-богословської та філософської думки, зокрема й досліджуваної нами епохи. Звісно, що науковій артикуляції та історіософському аналізу ми піддаємо лише окремі з них. Це передусім різного роду документи про історію розвитку київського християнства у преMODERNИЙ, MODERNИЙ та ПОМОДЕРНИЙ періоди, що тією чи іншою мірою увиразнюють специфіку проблематики церковно-юрисдикційних трансформацій у Київській Митрополії та особливості формування модерної традиції київського християнства у контексті політико-ідеологічних стратегій етнодержавного самовизначення українського народу в умовах іноземного релігійно-політичного диктату.

Особливо цінними джерелами в межах нашого дослідження є листи київських митрополитів обох церков: Православної – митрополитів Михайла Рогози, Іова Борецького, Ісайї Копинського, Петра Могили, Сильвестра Косова, Діонісія Балабана і, звісно ж, першого митрополита Київського, який запрягнувся на вірність Московському патріарху, Гедеона Святополка-Четвертинського; Греко-Католицької – митрополитів Іпатія Потія, Вельямина Рутського, Кипріяна Жоховського та ін. У цих документах відбивається дух епохи і справжні архіпастирські прагнення до реформування церковно-релігійного життя, бажання вивести Київську Митрополію з глибокого занепаду, духовно-моральної та просвітницької кризи, в якій вона опинилася через право світського патронату, нерозважливого втручання у її внутрішні справи східних патріархів та місцевої магнатерії. Багато листів, послань та грамот засвідчують палке бажання до відновлення міжцерковної єдності, втраченої внаслідок проголошення унії і тривалої полемічної боротьби, яку вели між собою прихильники та противники унії задовго до ратифікації на Берестейському соборі 1596 р.

Перелічуючи найважливіші джерела з відділу рукописів ЛНБ, варто назвати документи, які зберігаються у фонді № 3 «Бібліотека монастиря василіан», оскільки вони мають безпосередній стосунок до проблематики дисертаційного дослідження й висвітлюють складний та суперечливий процес історичного розвитку української національної церковної традиції, починаючи ще від Володимирового хрещення. Йдеться передусім про «Розвідки про відновлення Галицької митрополії», «Історичні відомості про минуле і сучасне становище ієрархів руської з'єднаної церкви у Великій, Білій і Червоній Русі» (обидва рукописи належать перу священника Михайла Гарасевича). Не менш значущими для з'ясування настроїв, політичних прагнень та сутності східної церковно-релігійної політики Апостольського Престолу в Римі є «Роздуми і анотації, виписки з різних джерел в справі Католицької Церкви, переважно щодо унії та ЧСВВ», «Збірка документів Конгрегації поширення віри відносно Католицької Церкви в Україні: декрети, розпорядження, листи тощо». Свою вагу мають також збірки Е. Андрушкевича і трактати Й.Тарчаковського. І хоча вони здебільшого присвячені історії Католицької Церкви, зокрема в Україні, в них значне місце відведено й Греко-Католицькій Церкві та київському християнству загалом.

У відділі рукописів ЛНБ ми знайшли оригінальні *списки* українських митрополитів, які очолювали Київську митрополію, починаючи з 1000 і завершуючи 1720 р. Вони складені за принципом шематизмів і цікаві тим, що містять стисло довідку про єпископат Руської (Української) Церкви і правлячих архієреїв, які упродовж означеного періоду очолювали ту чи іншу єпископію. Отже, ці документи створюють сприятливий ґрунт для формування нової української біографістики, в якій знайдеться місце для несправедливо забутих або навмисне затаврованих українських душпастирів, які, перебуваючи іноді й по різні боки ідеологічних барикад, шукали порятунку для Української Церкви, свідомо йдучи кожен на свою Голгофу. Іншим аксіопотенційним виявом уведених у науковий обіг архівних матеріалів є те, що на їх базі можна і потрібно закласти основи для деміфологізації таких історичних постатей, як Б. Хмельницький, І. Брюховецький, І. Самойлович та ін.; церковних ієрархів –

архієпископа Чернігівського Лазаря Барановича та митрополита Київського Гедеона Святополка-Четвертинського, на чому ми наголошували, формулюючи основні положення новизни. Водночас, ретельний герменевтичний та ісагогічний аналіз багатьох писемних пам'яток тієї епохи допоможе зреалізувати важливу з погляду ідейно-теоретичного та методологічного переосмислення ролі багатьох представників української національної духовно-політичної еліти і, зокрема, гетьманів І. Виговського та П. Дорошенка, митрополитів Петра Могили, Сильвестра Косова та Йосипа Нелюбовича-Тукальського, які, за вкрай складних умов політичного та церковно-релігійного протистояння, відіграли ключову роль у збереженні національних джерел духовно-культурної традиції українського народу.

Попри те, мусимо наголосити, що в опрацьованих нами справах ЦДІАУЛ та ЦДІАУК не виявлено документів, які засвідчували б протистояння між самими церковними братствами й іншими позаієрархічними структурами, що прагнули впливати на внутрішнє життя Київської Митрополії. Проте, як свідчать документи, котрі наявні у відділі рукописів ЛНБ, такі конфлікти все ж траплялися і, що прикметно, розв'язували їх за безпосередньої чи опосередкованої участі правлячого архієрея і, звісно ж, світських властей, тобто церковні братчики, хоч і прагнули привласнити собі невластиві їм функції церковного судочинства, як їм було вигідно, то зверталися за рішенням до єпископа.

При написанні дисертаційного дослідження використано значну кількість опублікованих джерел, а саме: «Акты, издаваемые Виленскою комиссиею, высочайше учрежденною для разбора древних актов у Вильне», «Акты, относящиеся к истории Западной России...», «Архив Юго-Западной России...при Киевском военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе», «Памятники, изданные Киевской комиссией для разбора древних актов», «Памятники полемической литературы в Западной Руси», «Сборники летописей, относящихся к истории Южной и Западной», а також Літописи Величка [37], Граб'янки [223], Самовидця [224], Острозького літописця [20] та ін. У роботі широко цитуються різного роду хрестоматійні видання, збірники документів, зокрема універсали Б. Хмельницького [89] та сфальсифіковані

статті про Переяславські домовленості, опубліковані А. Яковлівим як додатки до монографії «Договір гетьмана Б. Хмельницького з московським царем Олексієм Михайловичем 1654 р» [512, с. 93–115], епістолярна спадщина, грамоти та циркуляри українських гетьманів, Київських митрополитів, єпископату й ігуменів до Московських царів і патріархів, османського уряду та польських монархів. У контексті нашого дослідження особливо цінними є «Акты о подчинении Киевской митрополии Московскому патриарху», котрі зібрав та видав С. Терновський [12. – Т. 5. – XI, 488 с.].

Характеризуючи найважливіші і найбільш цитовані науковим загалом збірники опублікованих документів про церковно-юрисдикційні перетворення в Українській Церкві наприкінці XVI – початку XVII ст. та специфіку формування ранньомодерної традиції київського християнства, мусимо визнати, що їхній підбір здійснювався за певною методою і відповідав політико-ідеологічним тенденціям москвоцентризму. Попри те, що головним джерелом для видання друком більшості історичних документів, що увійшли до перелічених вище збірників, джерел, слугував Київський центральний архів, опрацювання його фондів здійснювали тодішні українські москвофіли. Формуючи кожен свій том, вони на власний розсуд використовували архівні матеріали, а також документи, що надходили із приватних колекцій, монастирів, парафіяльних церков тощо, однак друкували лише те, що могло так чи інакше підтверджувати релігійно-політичний тиск зі сторони уряду Речі Посполитої, зраду Українського Православ'я, ну і, звісно ж, «запеклу» боротьбу проти унії та католицької Польщі. Натомість у цих збірниках немає жодного документа, який би підтверджував московську церковно-релігійну та політичну експансію і грубе втручання у внутрішнє життя Української Церкви.

Загалом, відкриття та введення в науковий обіг величезної кількості джерельних матеріалів, які увиразнюють церковно-юрисдикційну трансформативність Руси-України ранньомодерної епохи, пов'язано з іменами В. Антоновича, А. Петрушевича, М. Гарасевича, С. Терновського та ін. Отже, аналізуючи компендіум опублікованих джерел у перелічених вище збірниках, які стосуються здебільшого унійної проблематики й інкорпорації Київської

Митрополії, не кажучи вже про «політичний Переяслав» 1654 р., автор дійшов висновку, що на процес їхньої акумуляції, по-перше, суттєво впливав ідеологічний фактор, а по-друге, при їхньому підборі свідомо ігнорували джерела церковного походження. Зайвим буде доводити, що едіція джерел другої половини ХІХ – початку ХХ ст. на Правобережній Україні, коли було введено в науковий обіг основний їх комплекс відомих на сьогодні з історії київського християнства та церковно-юрисдикційних трансформацій, відбувалася під тотальним впливом і наглядом царської цензури. Ще більше ця тенденція позначилася на тих документах, які увиразнюють проблематику ролі церковно-релігійного фактора у стратегії політико-ідеологічного самовизначення ранньомодерної Руси-України – від унії до інкорпорації, оскільки вони мають надто виразне ідеологічне підґрунтя. Така практика унеможлиблювала формування цілісного уявлення й об'єктивного вивчення всього видового розмаїття джерельної спадщини, акумульованої в архівних, бібліотечних і музейних збірках.

Як справедливо зазначив І. Скочиляс, «археографічні видання у Галичині, не кажучи вже про Центральну та Східну Україну, перебували під контролем москвофілів, котрі розглядали дослідницьку працю як елемент легітимізації своєї політичної та конфесійної програми» [393, с. 17]. А тому, будучи свідомими цього, ми, аналізуючи історичні документи, вміщені у сформованих цими науковцями архівних збірниках, робимо акцент на їх джерелознавчій еристиці, співставленні, компаративному аналізі, а не механічному цитуванні опублікованих джерел.

Пошуком та впорядкуванням джерел з унійної проблематики активно займалися польські та російські дослідники, зокрема Я. Альбертранді та А. Тургенєв. Результатом їхньої діяльності стало збагачення історіографії церковної унії першими публікаціями донесень папських нунціїв, греко-католицьких єпископів, папських булл, директив курії, які відображали ставлення Римської Апостольської Столиці до церковно-релігійних та суспільно-політичних трансформацій наприкінці ХVІ – на початку ХVІІІ ст. Варто зазначити, що багато фрагментів із цих листів-донесень акумулював і

опублікував у власних працях відомий дослідник історії українського християнства А. Великий. До того ж, в опублікованих ними архівних збірниках міститься чимало документів і про специфіку реалізації проекту з інкорпорації Української Церкви до структур Московського Патріархату.

Історичні документи, які увиразнюють позицію та ставлення Апостольського Престолу до церковно-релігійних перетворень у Речі Посполитій та відбивають сутність стратегій еклезіальної політики Риму щодо Київської Митрополії у ранньомодерний період, зібрано у «Ватиканських пам'ятках», «Пам'ятках Львівської Ставропігії» (редакція В. Мілковича), у збірнику «Прав, конституцій і привілеїв Польського королівства, прийнятих на коронних сеймах» (редакція В. Огризка) та ін.

Серед опублікованих джерел значне місце посідають документи церковного походження. До них належать: «Антиризис» [341], «Пересторога» [300], «Паранезис» [555], а також твори відомих церковно-релігійних діячів епохи раннього модерну, наприклад, «Оборона унії» архімандрита Лева Кревзи [169], «Палінодія» Захарії Копистенського [158], «Протестація» митрополита Ісайї Копинського [155], «Тренос» і «Граматака» архієпископа Мелетія Смотрицького [399], «Ліствиця монастиря Бесідовського» і «Метрика» єпископа Йосипа Шумлянського [99].

Увиразнення провідних тенденцій духовно-культурного зсуву й обґрунтування ранньомодерної світоглядної парадигми українськими інтелектуалами було б неможливим без звернення до епістолярної та наративної творчої спадщини, іноді навмисне забутих, українських і польських гуманістів, просвітників та полемістів – С. Оріховського [264, 280–281], Б. Гербеста [434, с. 29–55], П. Скарги [391], А. Поссевіно [340] та ін. Вони, дискутуючи із острожськими гуртківцями, серед яких чільне місце належить Клірику Острозькому, пробивали стіну візантійської пофлорентійської духовно-культурної зашкарублості, збудовану місцевими православними консерваторами за «проектом» афонського грекославного ідеолога Івана Вишенського та його соратників Іова Княгиницького, Ісакія Борисковича, Ісайї Копинського і деяких інших. На щастя, представники цієї течії не мали

особливих перспектив. Завдяки прагматичному крилу серед українських інтелектуалів релігійно-філософська думка тієї пори ставала дедалі відкритіша до західноєвропейських культурних цінностей. Завдяки Касіяну Саковичу та Мелетію Смотрицькому сприймалася навіть і католицька схоластична філософія, особливе піднесення якої припадає на могилянську добу.

Для унаочнення структури, кількості храмів, монастирів та інших інфраструктурних компонентів Української Греко-Католицької Церкви ми використовували інформацію із шематизмів та інших канцелярських книги цієї інституції. Дослідження шематизмів ускладнювало те, що вони спочатку виходили тільки латиною, класичною мовою, яку автор студіював ще у студентські роки і не засвоїв її так, щоб фахово вивчати джерела. Цю проблему дисертанту допомагали розв'язувати спеціалісти кафедри румунської та класичної філології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича і, зокрема, професор Г. Загайська та доцент Т. Шестакова.

Усі джерела (опубліковані та неопубліковані), які ми проаналізували, умовно можна поділити на три групи, кожна з яких містить документи світського та церковно-релігійного характеру: офіційні документи українського, польського і ватиканського походження.

Отже, до першої групи входять королівські універсали, привілеї, грамоти; папські булли, бреве, постанови конгрегацій; патріарші грамоти, послання, рішення церковних соборів (нарад єпископів), статuti та постанови братств, митрополичі та єпископські грамоти, звернення, спільні декларації руського духовенства тощо. До другої групи належать: приватна документація та кореспонденція – заяви, протести, записи у «городських» книгах, листи і послання, якими обмінювалися православні ієрархи, братства, представники Константинопольського духовенства, Римської курії, папські легати, українсько-білоруська верхівка. Третю групу формують джерела публіцистичного, полемічного характеру, а також проповідницькі та деякі агіографічні твори. Переважна більшість цих джерел, незалежно від того, до якої групи вони належать, репрезентативно засвідчена в низці ретельно

вивірених публікацій XIX – XX ст., що виходили друком у різних періодичних і спеціальних виданнях.

Підсумовуючи джерелознавчий огляд та евристичний потенціал історичних документів, що висвітлюють проблематику нашого дискурсу, зауважимо, що він репрезентований документами, різними за походженням й інформаційним потенціалом. Неопубліковані джерела, що найбільш повно відображають справжні роль і місце національних еліт ранньомодерної Русі-України, а надто ж в унійних колізіях та інкорпорації Київської Митрополії до складу Московського Патріархату, зібрані у ЦДІАУ у м. Києві і ЦДІАУ у м. Львові, Відділі рукописів ЛНБ ім. В. Стефаника, НБУ ім. В. Вернадського та державних історичних архівах обласного рівня (Волинської, Житомирської, Івано-Франківської, Київської, Львівської, Рівненської та ін. областей України).

Широке залучення як архівних матеріалів, так і значної кількості опублікованих джерел дозволили автору здійснити синергетичну об'єктивацію та релігієзнавчо-філософське осмислення переломних моментів в історичному бутті Української Церкви, переконливо пояснити основні чинники піднесення унійної доктрини і конфесіалізації церковно-релігійного життя українського народу, а відтак і оформлення двох відмінних еклезіальних реальностей на канонічній території давньої Київської Митрополії у поберестейський період. Залучення означених вище джерел дозволило також здійснити системний аналіз процесів зміни юрисдикційного статусу Української Церкви в її взаємозв'язку з московсько-стамбульською дипломатією 80-х років XVII ст. й довести, що інкорпорація Київської Митрополії до складу Московського Патріархату – акт неконічний і політично вмотивований. Він був логічним наслідком ліквідації Української державності, початок якому поклала політична унія гетьмана Богдана Хмельницького 1654 р.

Що ж до історіографії та ступеня наукової розробки проблеми дослідження, то вона належить до добре зартикульованих і широко представлених у літературі. Проте вона здебільшого тенденційна та має пропагандистський характер. Попри те, зайвим буде доводити, що події та явища, які відбувалися в ранньомодерний період, є доленосними для

національного буття українського народу і, з огляду на їх актуалізацію й ідейно-виховну значущість в умовах сьогодення, вимагають об'єктивного прочитання і переосмислення. З одного боку, це допоможе розвіяти багато ідеологічних міфів, а з другого – сприятиме блокуванню циркуляції пропагандистських штампів, що заважають відсіяти зерно від полови й знайти більш-менш надійне опертя в пошуку власної національно-духовної та церковно-релігійної ідентичності. До того ж більшість подій означеного періоду заполітизовані, а ті, хто їх описує й осмислює, часто-густо нав'язують широкому українському загалові праці сумнівної якості, написані поспіхом та з урахуванням політичної кон'юнктури. Це література, в якій факти доволі часто підпорядковані не пошуку істини, а тимчасовим віянням часу.

Аналізуючи тематичну літературу, ми виявили різке контрастну картину: незважаючи на те, що відповідна наукова база для вивчення проблем політичного і «церковного Переяславів» була добре підготовлена уже в ХІХ ст., лєвова частина праць, попри те, що написані на широкій джерельній базі, грішать наперед заданістю та неприхованою тенденційністю. Ускладнює можливість розв'язання дослідницьких завдань і те, що аналіз юридичного змісту й політичного контексту Переяславської угоди 1654 р., котра призвела до «церковного Переяслава» 1686 р., розпочалися не в Україні, а в Російській імперії. Саме там, завдяки М. Бантишу-Каменському [17], І. Малишевському [238–241], митрополитові Макарію (Булгакову) [236–237], було не лише сформовано «канонічний» компендіум джерел, що увиразнюють специфіку інкорпорації Київської Митрополії до складу Московському Патріархату, а й обґрунтовано ті еклезіально-політичні ідеологеми, які виправдовують і підживлюють ідею «московського месіанізму» й теорію «Москва – Третій Рим». Проте, варто зауважити, що дещо прагматичнішими у своїх науково-теоретичних розробках виявилися професори Є. Голубинський [53], О. Горський та С. Соловійов [404–406]. Російські дослідники стверджують, що саме О. Горський разом із митрополитом Філаретом (Гумільовським) здійснили нечуваний «переворот в організації навчального процесу в духовній академії», оскільки поклали «на найбільш видне місце історію» [332, с. 45–72].

Тут принагідно зауважимо, що, якщо першим серед тих, хто погодився писати свої історичні нариси на замовлення імператорської влади (або ж на випадкове виконання її наказів), був саме М. Бантиш-Каменський, то першим, хто став на шлях критичнішого підходу до аналізу історичних подій, був Є. Голубінський [53], а також боярин В. Ключевской (Ключевський) [140–142]. Його історіософські узагальнення вирізнялися більш збалансованими судженнями та критичними заувагами від тих, які сформувавши його попередники. Пізніше вони вилилися у конфлікт з офіційною як світською, так і церковною владою. Спочатку проти наукових розвідок вченого виступив обер-прокурор Священного синоду К. Победоносцев, а згодом – митрополит Ленінградський і Новгородський Алексій (Симанський, який 1945 р. став патріархом Московським і всія Русі). Церковного історика обізвавши «гіперкритичним тлумачем джерел з історії Російської Церкви» [331]. Водночас, як не дивно, дорогу в життя його церковно-історичним дослідженням дав митрополит Макарій (Булгаков). Склалося так, що дослідник не мав за що опублікувати свою наукову розвідку. Тоді митрополит Макарій, як сказано в одному із російських біографічних словників, «знаючи, що праця Голубінського зводить нанівець його щойно видрукувані томи, з благородством душі великої людини, приголубив Голубінського і дав йому гроші» [54] і, зокрема, на друк. Попри те, дослідження названих вище істориків залишалися у фарватері російсько-імперського ідеологічного диктату, що, звісна річ, позначилося на їхніх узагальненнях і висновках щодо того чи іншого історичного явища або події, котрі передували приєднанню Української Церкви до Московського Патріархату.

Отже, було так, що, хто б не займався питаннями інкорпорації Української Церкви до складу Московського Патріархату, вони тривалий час не виходили за межі теоретико-методологічних, а насправді, ідеологічних настанов згаданих вище церковних істориків, філософів і богословів, а означену проблему висвітлювали доволі фрагментарно. Її тлумачили як звичайну подію у великому ланцюгу великоросійської історії, зокрема підкорення територій і навернення всіх слов'ян до «істинного московського

православ'я». Щоправда, про чехів, словаків і поляків тут не йдеться. Цю нішу в очах речників «русского мира» заповнюють «слов'яни» Сибіру, Казахстану та інших територій, які й донині перебувають в орбіті політичних інтересів Росії.

Церковно-релігійні та юрисдикційні трансформації, що завершилися перепідпорядкуванням Київської Митрополії Московській Церкві, знайшли своє більш-менш ґрунтовне вивчення у працях Е. Болховітінова [див: 325], Ф. Тітова [422–425], К. Харламповича [456] та ін. Водночас, визнаючи важливість доробку цих учених і богословів, ми, однак, не можемо не звернути увагу, що формування ними списків історичних документів відзначається спеціальним підбором, не кажучи вже про їхню іноді цілком довільну інтерпретацію. Услід за цими архівістами й істориками мілітарний союз Богдана Хмельницького, що увійшов в історіографію як «Переяславська рада», потрібно розуміти не інакше як «возз'єднання Київської Русі з Руссю Московською», або ж, за спеціально розробленою великоросійськими шовіністами термінологією, «Малої Русі» з «Великою», а інкорпорацію Київської Митрополії до складу Московського Патріархату 1686 р. і анексію її канонічної території – логічний наслідок цих документально незакріплених домовленостей 1654 р. – як «приєднання Київської Митрополії до Московської» [130, с. 678]. Дехто пішов ще далі, назвавши цей антиканонічний, політично вмотивований акт процесом «приєднання південно-західних єпархій до Московського Патріархату» [177, с. 653]. Звернімо увагу, уже навіть не Митрополії, не Церкви, а єпархій! Отже, як бачимо, ідеологічне сприйняття цього політично вмотивованого акту знаходить своє остаточне закріплення, що є дуже важливо для речників великоросійської державності та всеправосланості у справі одурманення сучасних українських вірян, які належать до УПЦ МП, кремлівською пропагандою про «русский мир» и «общие духовные скрепы».

Зазначимо, що такий підхід фактично залишається домінантним в офіційній російській історіографії й по сьогодні. Майже всі розробки цієї проблематики обов'язково мусять лягати в основу того загальноцерковного і політичного контексту, який відповідав умовам загарбницької політики Росії та

амбіціям Московському Патріархату як «Третього Риму». Першість і така очевидна настирливість російських істориків та публіцистів у створенні історіографії, що стосується юрисдикційних трансформацій Київської Митрополії та унійного руху її духовного проводу, які мали форму політичної еквілібрації між «польським сарматизмом» і «московським месіанізмом», очевидна. Ми пояснюємо це тим, що більшість українських земель внаслідок геополітичних обставин підпала під владарювання Російської імперії, а це, певна річ, не могло не позначитися на експлікації проблеми інкорпорації Київської Митрополії до складу Московському Патріархату, а отже, і на її ідейно-релігійному підтексті в історичній ретроспективі та на сучасному етапі неоімперських викликів. І можна сказати навіть більше, російські науковці зовсім не приховують, що одну за одною пишуть свої «Історії Руської Церкви» передусім для того, щоб «читач міг скласти чітке оціночне судження про ту місіонерську роль, яку виконує Російська Церква в історії Росії і всьому Православ'ї, а в кінцевому рахунку, у всій світовій історії» [130, с. 6]. І це при тому, що теперішня православна Північ, як колишня частина Київської Русі, а відповідно, й древньої Київської Митрополії – поетапно просвічена і навернена у християнство киево-руськими (українськими) місіонерами, як і попри те, що першим святителем Московської Церкви є українець (галичанин чи поліщук) Петро Ратенський¹ та, що завдяки випускникам і професорам Києво-Могилянської академії, знищеної московським царатом, релігійно-богословська думка у малопросвіченій петровській Росії набула ознак організаційної форми й стала ефективним засобом формування християнського світогляду москвитів, в якому, на жаль, чільне місце займає азійсько-візантійський деспотизм.

Однак, незважаючи на цензуру, певні зрушення у формуванні джерел, які увиразнюють специфіку перепідпорядкування Київської Митрополії, все ж таки відбувалися. Серед професури КДА знаходилися ті, хто усвідомлював важливість збирання, систематизації та наукового дослідження історичних

¹ Митрополит Петро канонізований як святий Московської Церкви на Володимирському соборі 1327 р., а 1339 р. акт канонізації визнала Константинопольська Патріархія. Рака з останками першого митрополита Московії тривалий час залишалася символічним місцем: тут біля його праху висвячували московських митрополитів, а згодом і патріархів та передавали головний атрибут церковної влади – посох.

документів про церковно-релігійне життя й ідейно-політичні стратегії українського народу в умовах бездержавності. Найбільше зусиль для цього доклав професор С. Терновський, який 1873 р. опублікував значну частину документів щодо перепідпорядкування Української Церкви Московському Патріархату, уклавши до них розлогу передмову. Його праця і в наш час залишається основним джерелом для аналізу цієї складної і стратегічно значущої історичної події [414]. Подальші дослідження проблеми інкорпорації Київської Митрополії або того, що ми називаємо «церковним Переяславом» 1686 р., пов'язані з науковою діяльністю митрополита Іларіона (Огієнка) [113–114, 246–248], О. Лотоцького [226], І. Власовського [43], Н. Василенко-Полонської [327–320], Р. Єренюка [100], Г. Лужницького [227], митрополита Димитрія (Рудюка) [370–371], В. Єленського [98], А. Колодного [138, 148–153], Г. Могильницької [255], В. Пашенка [296–297] та ін. Їх об'єднує спільний погляд на проблему, в основу якого покладено канонічно-еклезіологічну об'єктивізацію процесу та наслідків інкорпорації Української Церкви до складу Московської. Однак у їхніх працях простежується домінування історіософської та релігієзнавчо-богословської рефлексії над звичайним історичним дискурсом проблеми, що є доволі цінним у контексті нашого дослідження.

Важливе значення у справі унаочнення суспільно-історичного тла та витлумачення основних чинників піднесення унійної доктрини на землях Русі-України у потридентську епоху, а відтак і в з'ясуванні наслідків Берестейської церковної унії, головним з яких стало загострення потреби пошуку нових політико-ідеологічних стратегій, що в підсумку призвели до зміни канонічної юрисдикції Київської Митрополії та її інкорпорації до складу Московського Патріархату, мають також праці уже згаданого вище А. Великого [34–36] та Н. Яковенко [508–511]. Унійний відрух на Правобережній Україні, що почався тут же із приєднанням Української Церкви до Московського Патріархату, добре висвітлений у дослідженнях В. Антоновича [8–9], І. Рудовича [367–368], Д. Блажейовського [25–27], Л. Тимошенка [41–422], С. Сенік [384–385] та ін.

Звісно ж, існує низка різного роду тематичної літератури, де тією чи іншою мірою проаналізовано окремі, проте дуже важливі, сегменти, що входять до комплексу нашого дослідження, без урахування яких скласти цілісне уявлення про складні і суперечливі процеси у церковно-релігійному житті України, а отже й окреслити провідні тенденції духовно-культурних та ієрархічно-структурних трансформацій у Київській Митрополії в епоху раннього модерну, було би вкрай важко. На особливу увагу тут заслуговує доробок польських дослідників Е. Ліковського [537] та Ю. Пелеша [543]. Новизна їхніх досліджень полягає передусім у введенні в історіографію значної кількості неопублікованих джерел з архіву Ватикану. Обидва вчені наголошують на тому, що піднесенню унійної доктрини у ранньомодерній Русі-Україні сприяла низка очевидних чинників: падіння авторитету та влади в Київській Митрополії ієрархічного її проводу, поширення ересей і неспроможність протистояти їм через внутрішню боротьбу єпископату зі «світським елементом», тобто позаієрархічними об'єднаннями мирян – церковними братствами. Для них унія – це результат свідомого прагнення русинів до відновлення єдності, тому вони не бачать жодних негативних наслідків від її проголошення на Берестейському соборі 1596 р. Конфесіалізація церковно-релігійного життя православних посполитих стала предметом історіософських рефлексій і в дослідженнях К. Ходиніцького [516–517] та К. Левицького [535–536]. Завдяки цим науковцям у польській історіографії було встановлено певні теоретико-методологічні рамки, у межах яких здійснювалися решта досліджень, що практично нічого нового не вносили, а лише поглиблювали і розширювали напрацьовані раніше положення. Значна частина польських релігієзнавців, церковних істориків і філософів, спираючись на вагомі наукові досягнення своїх попередників, виступали передусім у ролі спритних їх інтерпретаторів, здебільшого тих концептуальних підходів, які стосувалися пояснення перебігу історичних подій, пов'язаних з уійними пошуками єпископату Української Церкви й уійною політикою Речі Посполитої та Ватикану. Прикметним є те, що до таких висновків дійшли самі ж польські вчені.

На наш погляд, якісно новий підхід до витлумачення унійного феномена та формування ранньомодерної ідентичності київського християнства у польській історіографії започаткували Є. Топольський, А. Клубувна та С. Казмерчик. Особливістю їхніх праць є визнання існування такого станового характеру в Речі Посполитій, який сприяв вивищенню одного стану над іншим, у цьому випадку – шляхти. Суспільство було поділене за релігійно-конфесійною та етнічною приналежністю, а отже, не могло відчувати якоїсь спільності з польським етносом, а тим паче з його особливою кастою – польською шляхтою [559, с. 212].

Ряд новаторських спостережень і висновків зробив польський історик А. Вичанський [562]. Його праця заслуговує визнання не лише тому, що вийшла у посткомуністичній Польщі, а передусім тому, що в ній чи не найповніше осмислена сутність внутрішньої політики Сигізмунда III щодо київського християнства. Він наголошує, що вона була спрямована на його знищення з метою цілковитої асиміляції українців та білорусів. Результати цієї політики мали негативні наслідки, підкреслює дослідник [562, с. 231]. Так само, як українські та російські науковці, він схильний вважати, що впровадження унії диктувалося «згори», а тому й викликало серйозний спротив православної спільноти у Речі Посполитій. Ці твердження є дискусійними, адже відомо, що особливого спротиву унії не було – це з одного боку, а з другого, якщо її й насаджували «згори», то під цією «горою» передусім потрібно розуміти український церковний провід і магнате́рію, які боролися за покращення власного соціального становища.

Так само цінними з методологічного та узагальнюючого погляду є праці І. Нагаєвського [262–263], С. Кияка [137], Я. Крети [170], Ф. Корчмарика [159], І. Хоми [460–461], М. Чубатого [467] та ін. Вони вирізняються як тим, що написані на джерелах, які зберігаються в державних архівах іноземних країн, зокрема Ватикану, Польщі та Росії, так і тим, що їхні автори доволі прагматично підходять до тлумачення переломних моментів та визначальних періодів, котрі мали місце в історії Української Церкви у поберестейській період аж до її приєднання до Московського Патріархату й анексії канонічної території Київської Митрополії.

Заради справедливості мусимо визнати, що останнім часом і російські науковці, як-от: М. Дмитрієв [85–87], Б. Флоря [449–450], В. Лур'є [229] та ін., – демонструючи неабияке зацікавлення історичним минулим Української Церкви (вони її називають «західноруською»), заклали фундамент для формування нового критичного погляду на події, які мали місце в житті Київської Митрополії у потридентську епоху та між двома Переяславами (1654 – 1686 рр.), що у підсумку призвели до поглинення Київської Митрополії Московською Церквою, ліквідації Української державності та національно-релігійної самобутності українського народу. Сучасний церковний історик І. Скочиляс неспроста наголошує на тому, що саме висновки В. Лур'є «виявилися несподіваними для традиційної російської історіографії» [394, с. 168]. Ми теж визнаємо певні зрушення у формуванні наукової історіософської парадигми згаданими науковцями, проте не можемо не вказати, що окремі важливі з морального та ідейно-виховного погляду історичні моменти в житті Української Церкви вони все ще тлумачать, виражаючись біблійною мовою, у «старій заквасці» (I Кор. 5:8).

Попри те, сучасні державо- і націєтворчі процеси актуалізували помітне зростання філософського інтересу як до ідей та проблем Української державності, національної церковності, релігійної ідентичності, так як і до висвітлення місця та ролі представників політичної та церковної еліт у боротьбі за означені ідеали. Науковці доклали чимало зусиль для вивчення багатьох суспільно значущих проблем, зокрема й тієї, якій присвячено наше дослідження. У зв'язку з цим зроблено важливі кроки на шляху до філософського осмислення релігійного чинника у геополітичних устремліннях української еліти у добу середньовіччя (О. Борисова) [29], українського месіанізму (І. Пасічник та П. Кралюк) [291], етнокультурної царини духовно-релігійних обрисів української ментальності (С. Хрипко) [463]. З часом з'явилися доволі вдалі, на нашу думку, спроби історіософського аналізу унії та проблем унійності в житті Руси-України (В. Шевченко) [473–474, 477], ідентичності «українського католицизму» (С. Кияк) [137], московської релігійно-політичної експансії, починаючи з часів Переяславської угоди

(В. Брехуненко) [32], наукового дослідження української ранньомодерної духовної культури в європейському контексті (С. Йосипенко [127], В. Литвинов [219–222]) та ін.

У межах предметного поля нашого дослідження заслуговують уваги та є корисними для кореляції й узгодження багатьох власних суджень, узагальнюючих тверджень і висновків праці М. Костомарова [160–162], М. Грушевського [60–63], І. Франка [244–245, 452–453] та М. Драгоманова [93]. Проте ми не можемо сказати, що ці вчені та мислителі в своїх дослідженнях врахували всі сегменти тодішнього духовно-культурного, а особливо церковно-релігійного дискурсу. Отож, звідси випливає й потреба наукового обґрунтування нової структурно-функціональної концепції витлумачення унії як еклезіологічної формули церковної єдності, її богословського змісту і соціальної значущості. Відтак, філософський аналіз генези та наслідків Берестейської унії, певна річ, потрібно розпочати з аналізу основних чинників, які зумовили, з одного боку, інституційно-еклезіальне оформлення києво-руської «версії» католицизму, а з іншого – загострили потребу зміщення ідейно-еклезіологічних і духовно-ментальних пріоритетів, що, в свою чергу, актуалізували пошуки і формування нової української національно-церковної ідентичності.

Проте, формулюючи цю тезу, автор свідомий того, що може наразитися на її несприйняття, наприклад, із боку огієнкознавців, для яких унія – це найбільше лихо, яке спіткало наш народ, бо, буцімто, саме вона «принесла Україні тяжкий занепад, Руїну і смерть самостійного життя» [247, с. 8]. Йдеться передусім про таких вчених діаспори, як В. Антонович, І. Власовський, Д. Дорошенко, Н. Василенко-Полонська та ін. Усі вони перебували в ідеологічній орбіті конфесійно заангажованого ієрарха, який покинув свій народ і у пошуках спокійнішого життя спочатку емігрував у Чехію, пізніше у Швейцарію, а у вересні 1947 р. – до Канади, де в серпні 1951 р. був обраний предстоятелем Української Греко-Православної Церкви з осідком у Вінніпезі [234, с. 46–47].

Не вписується наше твердження про нову національно-релігійну ідентичність, яка є логічним завершенням унійного руху єпископату Української Церкви й іманентно сутнісною рисою греко-католицької

церковності, що почала формуватися з проголошенням унії 1596 р., і в концептуальний контекст багатьох світських учених, які теж не менш критично ставилися до унії. У зв'язку з цим передусім варто згадати І. Франка та М. Драгоманова. Очевидно, що ці, як і багато інших вчених, не ставили собі за мету розгледіти глибинні мотиви, якими керувалися унійні натхненники у їхніх доленосних поривах. І це, мабуть, тому, що говорили вони про унію не як богослови, і навіть не як історики Церкви, а як дослідники полемічної літератури в її соціально-політичному та історіософському контексті. Скажімо, І. Франко, аналізуючи полеміку І. Вишенського і П. Скарги, зізнавався, що він є «далеким від того, щоб вдаватися в рішення, хто з обох спорячих зі становища теологічного має рацію» [453, с. 222]. Ігноруючи еклезіологічні засади та духовно-культурний потенціал церковної унії, І. Франко називав її «однією із найфатальніших ілюзій людського духу» [452, с. 558], бо, начебто, унія є «запереченням самих основ християнства, поворотом до римської державності нібито на релігійнім, а властиво на політичній полі» [452, с. 558].

А попри те, не можна було не помітити, що саме з унії починається вплив польського чинника на формування ренесансного світогляду українського народу, його розвою та національного поступу. Сам великий Каменяр писав, що унія «відчиняла нарозстіж двері для впливів західних на нашу суспільність» [453, с. 222]. І це справді так, адже православні, особливо прогресивна її верства, охоче сприймали ідеї європейського гуманізму, польської моделі взаємин Церкви і держави тощо, не кажучи вже про активне залучення західноєвропейських католицьких зразків книжної вченості, церковної архітектури, малярства та форм методологічного ресурсу церковно-релігійного дискурсу.

Однак хиба багатьох дослідників церковної унії і, зокрема, І. Франка, полягає передусім у тому, що він очевидно прагнув будь що обґрунтувати руйнівну соціально-політичну домінанту унії як такої, що «ввела в руський народ незгоду і ненависть і страшенно ослабила Русь» [453, с. 558], хоча йдеться не лише про церковно-релігійні трансформації, а й про вибір цивілізаційної, політико-ідеологічної та духовно-культурної стратегії розвитку загалом. Насправді не унія ослаблювала Русь, а церковні і політичні сліпці, які,

спекулюючи на ідеї християнської єдності, захисту давньої «батьківської» віри, штовхали у прірву Українську державу і паству. На превеликий жаль, подібне переживає український народ і сьогодні. Наявність полярно зорієнтованих політичних і церковно-релігійних стратегій сучасного цивілізаційного поступу нашої держави, а також розкол в Українському Православ'ї та функціонування на її георелігійному просторі УПЦ, яка є, по суті, п'ятою колоною Кремля, призвели до понад двадцятилітнього тупцювання на місці, руйнації основ національної безпеки, розколу суспільства і відвертого сепаратизму в Криму та на Сході країни.

Натомість, дослідники доволі часто абсолютизують зовсім другорядні чинники церковного об'єднання, які, однак, не були домінантними. Таке однобічне ставлення до унійного руху завадило їм виявити в зміні юрисдикційного статусу Київської Митрополії той позитивний потенціал, що був закладений у самій ідеї церковної унії і неминуче вів, та й продовжує вести, до завершення процесу інтеграції українського соціуму до європейського духовно-культурного простору. Очевидна тривіальність подібних філософських рефлексій полягає в тому, що їхні автори, засуджуючи методи запровадження унії, поширювали це ставлення безпосередньо на саму унійну ідею і, оцінюючи унію, ігнорували загальноєвропейський історичний, цивілізаційний контексти та розглядали її як «містечкове» явище, нехтуючи такі важливі етапи міжцерковного діалогу Київської Митрополії та Риму, які ми спостерігаємо за святительства митрополитів Київських Ісидора, Григорія Цамблака та Йосипа Болгариновича (1497 – 1501 рр.), який, наслідуючи митрополита Мисаїла, запевняв Римського Папу Олександра IV (1492 – 1503 рр.) у вірності Ферраро-Флорентійському сповіданню віри.

Водночас, найбільш невинуватеною і гідною осуду компонентою дослідницького погляду згаданих філософів, істориків, богословів залишається те, що цей негатив в оцінці Берестейської унії вони намагалися поширювати і таки поширили на всю подальшу діяльність самої УГКЦ. Інша біда полягає в тому, що багато дослідників, беручи за взірць спосіб їхнього філософування, так і не встояли перед спокусою напередзаданості в оцінках причин, а головне наслідків Берестейської унії. О. Пріцак, зокрема, доводить, що антагонійність

до Берестейської унії М. Драгоманова вплинула на формування поглядів і оцінок цього явища навіть М. Грушевським [357, с. 9]. На нашу думку, цей вплив – мінімальний і говорити про упередженість і необ'єктивність М. Грушевського переконливих підстав немає. А те, що його узагальнення іноді не співзвучні з твердженнями О. Пріцака, можна пояснити тим, що останній формував їх здебільшого на «діаспорній» візії уявлень про тодішні церковно-релігійні та духовно-культурні трансформації в Україні. Отже, рефлексуючи над працями М. Костомарова, І. Франка, М. Драгоманова, М. Грушевського і багатьох інших, які опиралися на їх теоретико-методологічні магістралі, мусимо констатувати, що окремі важливі концепти, без яких здійснити об'єктивний науково-філософський аналіз і критичну оцінку будь-якого явища, а головне – комплексно осмислити соціально-значущу природу та релігійний фактор як каталізатор церковно-юрисдикційних трансформацій, а відтак і зміну вектора політико-ідеологічного самовизначення української національної духовної та політичної еліт ранньомодерної Русі-України не уявляється можливим. Бо ж йдеться не лише про ретельну реконструкцію пов'язаних із Берестейською унією історичних подій та явищ, врахування суспільно-історичного тла та політичного контексту юрисдикційних трансформацій у Київській митрополії, а передусім про розробку таких важливих концептів, як: 1) *концепт звільнення світської історіографії від розгляду структурно-функціональної природи Церкви, а відтак і всіх іманентних її природі організаційних структур, лише як середовища для продукування й циркуляції секулярних ідей, як це було зовсім донедавна* [393, с. 5]; 2) *концепт балансу й синергії канонічних засад формування та трансформативності церковно-релігійного життя у його взаємозв'язках із політичними детермінантами динаміки змін і функціонування християнських конфесій без їх навмисного сепарування від соціально-культурної сфери та суспільно-політичних стратегій розвитку нації чи держави, оскільки вони, як і Церква, слугують певним топосом, що є для віруючої людини-громадянина її життєвим світом і особливим маркером самоідентифікації*; 3) *концепт ментального простору, який дозволяє глибше зрозуміти витoki та глибинні джерела формування як*

державних, так і церковно-релігійних ідентичностей, адже вчені довели, що середньовічна й ранньомодерна свідомість людини були позбавлені розуміння краю або землі як суверенної держави, їх ототожнювали з власним володарем, сувереном. Те ж саме можна спостерігати й на прикладі уявлень про конкретне церковно-ієрархічне утворення, що інституційно оформлялося на цій території, завдяки чому у вірнопідданих, які населяли цей край (територію), підсилювалася і формалізувалася ідея сакрального простору, терени якого співпадали із межами церковно-адміністративного утворення; 4) *концепт сакрального простору* та адміністративного устрою Церкви як джерела національно-релігійної ідентичності.

Про наукові здобутки у цій царині радянського періоду говорити не доводилося, а тим паче, сподіватися на позитивну оцінку унійних пошуків єпископатом Київської Митрополії наприкінці XVI ст. тодішніми науковцями, оскільки за тих умов «штати релігієзнавчих інституцій формувалися під пильним контролем владних органів» [151, с. 437], які в існуванні греко-католицизму бачили велику загрозу побудови «раю на землі без Бога». Так, професор А. Колодний, зізнаючись у тому, чим їм доводилося займатися на догоду більшовицькому режимові, стверджує: «Ми сприймали і пропагували сфальсифіковану російськими авторами – і світськими, і богословськими – історію християнства, його конфесій на українських теренах. Для нас уніати поставали найзапеклішими ворогами українського народу. І це при тому, що саме при активній підтримці Української Греко-Католицької Церкви (особливо в діаспорі) вдалося зберегти українство» [151, с. 438].

Вагомий внесок у розвиток української релігійно-богословської, релігієзнавчої, філософської та церковно-історичної думки зробили М. Возняк [44, 301], І. Паславський [292–294], А. Річинський [362], митрополит Йосип Сліпий [395], єпископ Софрон Мудрий [260–261], владика Борис Гудзяк [65–68], Святійший патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет [447]. Не менш важливими для нас є й наукові здобутки В. Климова [138], О. Недавньої [269–270], О. Сагана [376], О. Турія [429] та П. Яроцького [118, 120–122], а тому автор, формулюючи власні узагальнюючі

концепти та наукові твердження, часто артикулює до висновків цих дослідників.

Маючи перед собою такий потужний теоретичний і методологічний арсенал, здавалося, що досягнути окресленої у роботі мети буде зовсім не складно. Проте, насправді, це не так. З одного боку, наукові пошуки цих дослідників, виходячи із поставлених ними конкретних цілей, дослідницьких завдань і предмету дослідження, заявленої проблеми торкаються лише побіжно, а з іншого, в їхніх розвідках домінує або суто історичний аналіз, або ж ідейно-філософська рефлексія. Натомість, еклезіологічна та канонічна об'єктивація проблеми залишається за рамками їх методологічного фокусу, а тому проблема інкорпорації Київської Митрополії до складу Московського Патріархату є такою, що все ще не знайшла комплексної полідисциплінарної розробки. Так, глибшого вивчення потребують питання взаємозв'язку та діалектики унійного фактора як каталізатора і дестабілізуючого чинника церковно-релігійного життя ранньомодерної Руси-України, а також проблема «церковного Переяслава» на тлі поберестейських колізій та політико-ідеологічних стратегій означеного періоду. Не менш важливою компонентою дослідження є філософське й еклезіологічне осмислення суті та провідних тенденцій українсько-московського зближення у поберестейський період, а також українсько-російських непорозумінь і відвертої агресії у контексті неоімперських викликів сучасності, зокрема й шляхом популяризації найновіших наукових досягнень у цій царині.

Отже, перед сучасним науковим загалом все ще залишається надважливе завдання ретельно *відпрацювати* не лише національну історію, прочитавши її, як заповідав Т. Шевченко, «од слова до слова», не минаючи «ані титли, ніже тії коми», а й філософію, ба навіть ідеологію колоніального минулого українського народу, що бере свій початок від «політичного Переяслава» 1654 р. і остаточно закріплюється «церковним Переяславом» 1686 р. І тут, на наше глибоке переконання, необхідно залучити увесь потенціал української гуманітаристики, включаючи й надбання релігійно-церковної (богословської) думки. За такого тандему (не конкурування, а взаємного доповнення) сучасна українська наукова еліта зможе нарешті вибудувати не лише чітку теоретико-методологічну

траєкторію дослідження історичного буття українського народу, в якому не буде місця для хаотичного привалювання якихось окремо взятих його аспектів (чи то церковного чи то політичного), а братиметься до уваги інша перспектива – цілісне вивчення усєї повноти культурно-соціальної історії, розвиток якої безпосередньо пов'язаний із буттям релігії, а в нашому досвіді – з Християнською Церквою. Лише останнім часом розвивається науковий інструментарій для сучасного дослідження цієї проблематики, зокрема в роботах Т.Снайдера [400], О.Мотиля [259], В.Горобець [55], З.Когута [147], Р.Шпорлюка [365]. Науковці Я.Грицак [58] та С.Плохій [313] зараховують формування модерних ідентичностей до епохи формування модерних націй, але у їх роботах теж маємо цікавий інструментарій для аналізу ранньомодерного суспільства, хоча воно іноді й називається домодерним.

Загалом історію становлення київського християнства (Української Церкви), найпростіше було б поділити на два основні періоди: від прийняття християнства 988 р. до Берестейського собору 1596 р. і від Берестейського собору – до нашого часу. Однак, за такого підходу, опиняться поза увагою важливі переломні моменти і витокові періоди в його історії, не говорячи вже про ті події та явища, які увиразнюють суспільно-політичне тло і провідні тенденції церковно-релігійного життя не лише двох питомих українських церков, однак суворо відмежованих одна від одної через власну юрисдикційність і еклезіально-догматичну направленість – Української Греко-Католицької Церкви та Української Православної Церкви (тобто тієї частини Київської Митрополії, яка не визнала ухвал Берестейського собору і залишилася вірна православ'ю) і, залишившись на одинці з власними випробуваннями, стала об'єктом імперіалістичних посягань Москви як «Третього Риму». З того часу вона доволі стрімко втрачала власну національно-релігійну самобутність, переорієнтовувалася на казенне московсько-азійське православ'я. Навіть, якщо „додати” ще один – третій – поінкопораційний період (середина 80-тих XVII – кінець 80-х XX ст.), то це також проблеми не розв'яже, адже йтиметься тоді лише про Українську Православну Церкву, яка перебуває під ідейно-еклезіологічним диктатом та в канонічній, а отже, і в політичній

залежності від Москви, а це означає, що поза контекстом залишаються багато переломних етапів церковно-релігійного життя не лише ранньомодерної та барокової, а й сучасної поліконфесійної України, для якої чи не найголовнішою проблемою залишається розколоте Українське Православ'я та відсутність однієї юридично правної Помісної Церкви з автокефальним устроєм.

Такою ж схематичною і логічно неправильною є періодизація, коли всю історію Київської Митрополії ділять відповідно до її юрисдикційного підпорядкування: час перебування під омофором Вселенського Патріарха (до 1686 р.) і час, коли вона перебувала в юрисдикції Москви. Цей підхід є неприйнятний передусім тому, що тоді вся історія Української Церкви „розчиниться” або в історії „Російської (Русской) Православної Церкви”, або і в історії Католицької Церкви, а за російськими церковними пропагандистами, «релігійної експансії» Ватикану. Ці підходи не лише негативно позначаються на експлікації та політико-ідеологічному підтексті історичної ретроспективи більшості подій, що відбувалися у житті Руси-України й до сьогодні визначають її стан і перспективи розвитку в умовах боротьби за церковно-релігійну незалежність і звільнення від реліктового впливу чужоземних релігійних центрів. Отже, цілком очевидно є потреба пошуку й розробки такого методологічного каркасу, який дозволяв би вивести розгляд понад тисячолітнього буття київського християнства, а відповідно, Церкви Христової в Україні на якісно новий рівень, що враховував би не лише означені вище концепти, а й відповідав би формуванню сучасної парадигми суспільного розвитку українського народу.

Водночас, незважаючи на те, що відповідна наукова база для вивчення унійної проблематики, а також «політичного» і «церковного Переяславів» була добре підготовлена ще в ХІХ ст., значна частина робіт попри те, що написана на широкій джерельній базі, хвибує напередзаданістю й виразною тенденційністю. Ускладнює можливість розв'язання дослідницьких завдань і те, що аналіз юридичного змісту й політичного контексту цих подій розпочався не в Україні, а у Російській імперії. Саме там, завдяки уже згаданими вище дослідникам, було не лише сформовано доступний для наукового загалу

компендіум джерел, що увиразнюють суть та специфіку церковно-юрисдикційних трансформацій ранньомодерного періоду, серед яких ключове місце належить Берестейській унії та інкорпорації Київської Митрополії до складу Московському Патріархату, а й обґрунтовано ті еклезіологічно-політичні ідеологеми, які виправдовують і підживлюють ідею «московського месіанізму» й теорію «Москва – Третій Рим».

Висновки до першого розділу

Аналіз стану наукового вивчення ключових подій із життя ранньомодерної Руси-України, що характеризують сутність та провідні тенденції церковно-юрисдикційних трансформацій у Київській митрополії, починаючи з піднесення унійної доктрини й переходу значної частини її єпископату на унію з Апостольським Престолом у Римі і завершуючи інкорпорацією до складу Московського Патріархату тієї її частини, яка не підтримала унію, дає підстави зробити низку наступних висновків.

1. У найзагальнішому вигляді необхідно виділити два провідних напрями дослідження означеної проблематики (певна річ, що йдеться про три основні події досліджуваної епохи), перший із яких обґрунтовує доцільність Берестейської унії 1596 р., політичної унії Б. Хмельницького з московським царем Олексієм Михайловичем 1654 р. та інкорпорації Київської Митрополії до складу Московського Патріархату 1686 р., а другий – цілковито його заперечує. Репрезантами першого напрямку виступають вчені російсько-імперського та радянського періодів. Вони заперечують еклезіально-політичну доцільність, а отже, й суспільно-історичну значущість церковної унії 1596 р. і не визнають легітимності унійного руху загалом, а всі напрацювання прихильників ідеї церковної єдності розцінюють як релігійну зраду, віровідступництво та найбільше зло в житті України. На цих же позиціях стоять і церковні православно заангажовані історики та каноністи. Натомість, представники другого дослідницького напрямку, навпаки, наголошують на історичній важливості та

цивілізаційній значущості відновлення єдності Київської Митрополії з Римо-Католицькою Церквою як Вселенською. У цьому ж дусі витлумачують й інші події, що слідували за Берестейською унією, яка стала каталізатором церковно-релігійного життя українського народу за умов бездержавності.

2. Наявні відмінності конфесійних підходів до інтерпретації означених вище подій та явищ не лише позначаються на рівні та якості наукових вислідів, а й суттєво впливають на характер міжцерковного діалогу та православно-католицьких взаємин як в Україні, так і в світі. Згубність цієї тенденції відчутна і в практичній сфері церковно-релігійного життя українського народу, оскільки протиставляє «наше» – «їхньому», поляризуючи і без цього розрізнений український соціум.

3. Активне вивчення під таким оглядом складних і контроверсійних подій ранньомодерної Русі-України, наслідки яких даються взнаки ще й досі, є хибним і не може вважатися позитивним явищем, оскільки, попри добрі наміри науковців, світських вчених і богословів, це лише поглиблює розкол суспільства й створює передумови для формування більш замкнутих еклезіальних і політичних реальностей одного українського соціуму.

4. У більшості досліджень, які увиразнюють специфіку проголошення унії Київської Митрополії, а відтак й інкорпорації до складу Московського Патріархату тієї її частини, що не підтримала унійного руху, домінує або суто історичний аналіз, або ж лише ідейно-філософська рефлексія. Натомість, еклезіологічна та канонічна об'єктивація проблеми залишається поза межами їх методологічного фокусу, а тому можна стверджувати, що не всі аспекти унійної проблематики, як і ті, що увиразнюють специфіку приєднання Київської Митрополії до Московської Церкви, а відтак і особливості формування модерного київського християнства на тлі політико-ідеологічних стратегій етнодержавного самовизначення українського народу, знайшли комплексну міждисциплінарну розробку.

5. Глибшого вивчення потребують питання взаємозв'язку та діалектики унійного фактора як дестабілізуючого чинника церковно-релігійного життя ранньомодерної Русі-України, а також проблема «церковного Переяслава»

1686 р. на тлі поберестейських колізій та політико-ідеологічних стратегій означеного періоду. Не менш важливою компонентою дослідницьких студій залишається філософське й ідейно-еклезіологічне осмислення суті та провідних тенденцій українсько-московського зближення у поберестейський період, а також українсько-російських непорозумінь і відвертої агресії у контексті неоімперських викликів сучасності.

РОЗДІЛ 2

УНІЯ ЯК КАТАЛІЗАТОР

І ДЕСТАБІЛІЗУЮЧИЙ ЧИННИК ЦЕРКОВНО-РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ РАНЬОМОДЕРНОЇ РУСИ-УКРАЇНИ

2.1 Поширення унійної доктрини та її відображення у полемічній літературі доберестейського періоду

Фальсифікації і постійні спекуляції навколо унії Української Церкви (Київської Митрополії) з Католицькою, в результаті якої, попри всі негативи, в Україні постала «нова» Церква – Церква, яка відіграла важливу роль в історії українського (й не тільки українського) народу і є сьогодні доволі потужною силою в його духовному житті (і не лише духовному), спонукають нас ще раз зупинитися на проблемі унійного фактора як каталізатора церковно-релігійного та суспільно-політичного життя українського народу наприкінці XVI – у першій третині XVII століть.

Щоб уникнути поверхового витлумачення складних і суперечливих процесів, контроверсійних за своєю суттю подій, які характеризують дух досліджуваної нами епохи, звернемо свій погляд у його преумодерне минуле, коли християнство знаходило своє еклезіально-релігійне виявлення в монотеоцентризмі й було представлене католицизмом і православ'ям [148, с. 134]. Однак це не означає, що для тієї епохи не була характерною спроба змінити світоглядну парадигму, яка корелювала релігійстворчий процес. Зміна суспільної парадигми неодмінно вела до церковно-релігійних трансформацій та зміни світоглядно-ціннісних орієнтирів, і український соціум тут не міг бути винятком, хоча модерн до нього прийшов не одразу.

Ця потреба має не лише пізнавальний потенціал, а й певне методологічне спрямування. Відомий сучасний дослідник ранньомодерної духовної культури українців С. Йосипенко наголошує: «Було б некоректно зводити сучасні

перегляди та переоцінки лише до змін ідеологічного «клімату» – це означало б піддатися спокусі поверхового витлумачення ситуації дослідника, особливо небезпечній в пострадянському контексті» [127, с. 161]. Ще актуальнішими є його застереження для тих, хто, намагаючись виправити «помилки» минулого, бачить у ньому лише те, що хотілося б йому взріти у теперішньому. Усвідомлюючи, що жодна частина історії нашого буття не піддавалася таким вигадкам, як епоха відходу українських етнічних земель від Речі Посполитої та приєднання їх внаслідок політичного унії 1654 р. до Московії, а також зважаючи на сучасні державотворчі трансформації, що вимагають не лише чіткої стратегії політичного розвитку держави, а й формування її релігійних пріоритетів та нових ефективних механізмів у стосунках Церкви і держави за умов поліконфесійності й світоглядного плюралізму, є потреба бодай фрагментарно унаочнити специфіку розвитку церковно-релігійного середовища у той період, який готував ґрунт для раннього модерну на українських землях. Це дозволить сфокусувати дослідницький інтерес у русло критичного аналізу, під час якого опиратимемося на соціальну складову історичного процесу, що дає змогу вивільнити його від реліктового політико-ідеологічного впливу й однобічного підходу до ідейно-еклезіологічних і юрисдикційних (церковно-конфесійних) прагнень нашого народу та його участі у втіленні в життя політичної влади (держави), які набули особливих обрисів наприкінці XVI ст. під впливом Контрреформації.

Відомо, що Київська Русь приєдналася до християнської ойкумени саме в час найбільшого антагонізму Константинополя і Риму: християнізація Русі-України припадає на початок відокремлення «православного» Сходу від «латинського» Заходу. Константинопольська Церква, полемізуючи з Римом, втягувала у релігійно-ідеологічний дискурс і Русь. Разом із хрещенням сюди прийшла і полемічна література, що продукувалася константинопольськими ченцями під омофором патріарха Фотія, який через боротьбу за сфери впливу над Болгарією спровокував гострий конфлікт із Римом і був відлучений від Церкви Римським Папою Миколаєм I (855–867 рр.) [295]. Нестор Літописець неспроста, описуючи акт хрещення русичів за Київського князя Володимира,

вихваляв велич візантійського літургічного обряду і тут же застерігав русичів від католицького віровчення [314, с. 49]. Проте, незважаючи на церковну схизму 1054 р., політичні, культурні та духовні зв'язки Київської Русі із Заходом ще тривалий час були тісними і динамічними. Це пояснюємо також і тим, що сама взаємна ненависть «грецького» Сходу і «католицького» Заходу в глобальному масштабі наростала поступово. Конфлікт між Константинопольським патріархом Михаїлом Кируларієм (1043–1058 рр.) та Римським Папою Григорієм IX (1049–1054 рр.) спочатку розцінювався як приватне взаємовикляття двох Князів однієї Церкви Христової [докл. див.: 18, с. 140–159; 181, с. 237–252]. Отже, є підстави стверджувати, що 1054 р. вважати роком церковної схизми – несправедливо, і передусім через те, що грамоти про екскомунікації стосувалися лише окремих осіб, а не церковних спільнот. З папської булли видно, що римські легати відлучили від Церкви лише патріарха Михаїла та деяких наближених до нього осіб, а через кілька днів патріарх у відповідь відлучив легатів. Крім того, обидва церковні першоієрархи померли доволі швидко після загострення конфлікту: 1054 р. – Римський Папа Лев IX, якого викляв Константинополь уже після смерті, а в 1058 р. – патріарх Михаїл Кируларій.

Більше того, якщо б їхні намісники переймалися жалем за тим, що сталося, й щиро прагнули до церковної єдності, то могли її відновити, бо анафема втрачає чинність, якщо той, кого піддали анафемі, покався чи «вмирає» разом із тим, кому її виголошували. Церковна спільнота пам'ятає, наприклад, анафему 342 р., коли східні єпископи відлучили від церковного сопричастя Римського Папу Юлія; анафему 547 р., коли Римський понтифік Вігільй екскомунікував єпископа Константинопольського Міну. Прикметним тут є те, що ці окремі епізоди швидко залагоджували, бо й ті, і ті усвідомлювали потребу церковної єдності. Проте цього разу сталося інакше: розкол поглиблювався, досягнувши свого кульмінаційного моменту 1204 р. після взяття Константинополя хрестоносцями.

Теократичні прагнення очільників Апостольського Престолу в Римі спочатку мали характер піклування про єдність і чистоту віри, літургічного богослов'я та практики, і лише з часом Рим почав робити акцент не стільки на

внутрішньому (духовному), скільки на зовнішньому визнанні його абсолютного примату, що лише поглиблювало розрив між Заходом і Сходом. Греки цей спротив до Католицької Церкви намагалися нав'язати і давньоруській пастві. Проте особливого значення він набув у потридентську епоху, яка збіглася в часі з формуванням ідеї української національно-релігійної ідентичності та державного структурування українського соціуму. Власне тоді руські мислителі, усвідомивши небезпечність становища східного християнства як основи духовно-культурного буття в умовах бездержавності розпочали активний пошук відповіді на виклики латиномовного Заходу і «польського сарматизму». «Цю відповідь, – пише В. Литвинов, – вони вбачають у систематизації і перегляді власного розуміння релігійних питань з погляду історії Східної Церкви і українського народу, а також в оновленні православного релігійного вчення через засвоєння на вітчизняному ґрунті деяких вихідних положень учень представників західної Реформації» [220, с. 184].

Однак це зовсім не означало, що в Русі-Україні були вагомі підстави для конфлікту, а тим паче ненависті до Католицької Церкви. Основи для цього, насправді, спочатку закладали греки, а пізніше – московіти. Як справедливо зауважують дослідники, «ненависть греків до латинників, до Риму й до Заходу взагалі почала проявлятися в Україні через грецьких митрополитів і підпорядковане їм духовенство, зокрема чернецтво, й перекладну літературу» [472, с. 113]. Попри те, так є й сьогодні, і мотивацію цієї позиції з боку Грецької та Московської Церков їхні речники пояснюють дуже просто: перша, нібито, просвітила нас світлом Христової Проповіді [59, с. 95], а друга – загалом «врятувала» Українську Церкву від римо-католицького та польського поневолення. Виходить, що грецькі богослови, як і проросійські зорієнтовані, намагаються нав'язати загалу, по суті, імперіалістичну еклезіологічну ідеологію на кшталт: «у певному сенсі всі православні церкви можна називати грецькими, оскільки всі вони піддалися глибокому впливові грецького богослов'я, літургії, духовності та культури» [59, с. 95].

Принагідно хотілося б зробити певне застереження щодо нашого розуміння ролі та місця Риму як релігійного центру. Ватикан і Католицька

Церква мали і мають свої церковно-юрисдикційні стратегії щодо української пастви, однак їхній характер є суто еклезіологічний, а не політичний. Рим, на відміну від багатьох духовних і державних центрів, політично нікого не поневолював, як і не намагався асимілювати національно та культурно. Це підтверджує практика міждержавних та міжцерковних взаємин і, зрештою, це закріплено декретами II Ватиканського собору (фундаментальні принципи та норми щодо східних католицьких церков зазначені у таких соборових документах: «Світло народів» («Lumen gentium»), «Відновлення єдності» («Unitatis redintegratio») і передусім у декреті «Про східні церкви» («Orientalium ecclesiarum»). А тому можна погодитися з твердженням про те, що такі суб'єкти церковно-політичного життя, як Візантія, Річ Посполита та Московія, необхідно вживати для означення політичних і релігійних центрів одночасно, а Рим – у розумінні лише релігійного, оскільки він щодо України ніколи не був ні політичним, ні тим паче «імперіальним центром» на кшталт Москви чи Варшави [472, с. 110].

На жаль, візантійсько-московський ідеологічний диктат усе ще настільки могутній і навмисно заплутаний, що навіть сучасній високоосвіченій людині важко зрозуміти, де еклезіологічний і сотеріологічний контекст церковно-релігійних трансформацій, а де чистої води політика, яка не має нічого спільного із догматично-канонічною місією Церкви, а лише – з побудовою якогось «нового» Риму (сьогодні, – «руського мира»).

Проте не можна сказати, що так було завжди. Руські князі одразу ж усвідомили згубність таких тенденцій, тому дедалі частіше звертали увагу на ті духовні центри, які конкурували із Константинополем. Заглиблюючи свій погляд в історію духовних і релігійно-політичних пріоритетів України княжої доби, не можна не помітити, що через напружені політичні стосунки з Візантією (як відомо, домінував фактор сили), особливо за князів Ігоря та Олега [2, с. 3–5], Русь налагоджувала церковну комунікацію з Болгарською Церквою. В науці усталеним є твердження, що формування руської (української) церковної писемності та літургічної культури значною мірою відбувалося під впливом власне болгарської, а не візантійської церковності й

літературної традиції. На цьому наполягають такі відомі вчені, як А. Шахматов і М. Пріселков. Перший, як зауважують сучасні науковці, фактично ототожнював давньоруську мову із староболгарською [див.: 508, с. 441], а другий стверджував, що головним джерелом християнської церковності давніх русичів було Охридське архієпископство [356, с. 40]. Подібні рефлексії знаходимо і в українського літературознавця та історика М. Грушевського, проте він значно стриманіший у своїх апологіях щодо болгарського чинника у давньоруському християнстві й церковності зокрема [62, с. 47].

Не применшуючи значення болгарського впливу на формування церковної традиції в Київській Русі, ми вважаємо за доцільне уточнити, що мова тут може йти лише про Охридську митрополію, яка була категорично налаштована проти Константинопольської юрисдикції, хоча не до такої міри, щоб щось із чимось ототожнювати. Водночас ми поділяємо твердження тих дослідників, які доводять, що Київська Митрополія з часу свого постановня підпорядковувалася саме Охридському митрополитові і щойно 1037 р. після скасування Болгарського Патріархату вона потрапила під канонічну залежність Константинополя [92, с. 49]. А щодо «вибору віри» князем Володимиром, то ми переконані, що у хрещенні Київської Русі він мав передусім політичний розрахунок, а тому й погоджувався на охридську місію, адже стосунки Києва і Константинополя за його князювання залишалися напруженими. Це по-перше, а по-друге, руські князі мали вдосталь часу, щоб переконатися, як Візантія разом із хрещенням почала свою імперську політику денаціоналізації духовного, культурного і політичного життя болгар (болгарський народ охрестився на сто двадцять три роки раніше, ніж українці – 865 р.), а це, певна річ, не могло не насторожувати правлячу еліту Київської Русі.

Насправді виглядає так, що візантійська цензура таки «повикреслювала й понищила усі згадки в наших літописах про прийняття хрещення з Болгарії, вставляючи на місце поетичні оповідання про послів, небесну красу візантійського обряду чи просто передрукуюючи уривки зі Старого Завіту», як наголошують церковні історики [227, с. 44–45]. На цьому тлі ми хочемо закликати дослідницький загал не ігнорувати висновок А. Колодного, який

стверджує, що «з огляду на свій самостійний та незалежний соціально-економічний стан Русь приймає християнство, не підпадаючи спочатку ні під яку політичну або ідеологічну залежність. Це стало предметом гордості Русі-України і київського літописця, проте це не могло влаштувати ані Рим, ані Візантію. На наш погляд, лише такий підхід дасть змогу усунути певні суперечності у викладі подій, пов'язаних з хрещенням Русі. Русь приймає не візантійський і не римський варіант християнства, а свій, власний» [150].

Проте тут варто покликатися також на академіка В. Грекова, який зауважив, що «християнство на Русі [...] виявилось в кінцевому підсумку не візантійським і не римським, а руським», тобто національним [56, с. 392]. Необхідно підкреслити, що багато церковних істориків та еклезіологів і, зокрема К. Панас, зазначають, що «Українська Церква стала частиною Вселенської Церкви» із самого початку прийняття християнства [289, с. 16]. Надаючи цій теорії конкретних ідейно-філософських сукупностей і усталених значень параметрів, тобто певного наукового статусу, інший дослідник, М. Чубатий, обґрунтував положення про те, що церковне життя Русі-України з самого початку поставало як синтез, «схрещення» східної та західної традицій християнства [467, с. 143].

Осмислюючи світоглядно-ціннісні потенції національної еліти княжої доби, а відтак і їх державно-політичну трансформативність, неважко дійти висновку, що руські князі, а надто ж Ярослав Мудрий (1019 – 1054 рр.), розуміли: справжньою альтернативою візантійському ідейно-еклезіологічному та політичному диктату залишатиметься Рим. Свідченням цьому є встановлення династичних зв'язків із європейськими країнами, початком яких став 1043 р., коли князь видав свою сестру за польського короля Болеслава, а дочок: Настуню – за угорського короля Андрія I, Єлизавету – за норвезького короля Гаральда III Гардрату, Анну – за французького короля Генріха I. Так само зробив князь і з синами: Ізяслава одружив на польській королівні, а Святослава – на німецькій графині. Династичні зв'язки з Константинополем вціліли лише завдяки Всеволоду, який погодився на шлюб із дочкою візантійського імператора Константина Мономаха (1042 – 1055 рр.) [64, с. 182]. Отже, перевага у шлюбній дипломатії була явно на боці тієї цивілізаційної моделі, яку ми сьогодні називаємо західноєвропейською, що не

могло не насторожувати Константинополь, а надто ж після організованого Всеволодом «останнього великого походу» руського війська на Візантію 1043 р. [217, с. 72–86]. Очевидець цих подій Михаїл Пселл стверджував, що причиною військового конфлікту була давня ненависть русичів до Візантії. «Це варварське плем'я завжди кипить злобою і ненавистю до імперії Ромеїв і увесь час щось придумує, шукаючи привід для війни», – нарікав грецький письменник і церковний історик [360, с. 95]. На жаль, похід виявився невдалим, однак став добрим стимулом для пошуку більш надійного алгоритму розвитку Києво-Руської держави та Церкви, ключ для розв'язання якого був тепер у руках Київського князя і митрополита.

Ярослав Мудрий усвідомлював соціальну і суспільно-політичну роль Церкви, її важливе значення у державотворчому процесі. Функціонуючи в межах певного етнічного організму, вона формує, легітимізує та освячує не лише універсальні онтологічні цінності, а й стає основою національно-державного, суспільно-економічного і політичного буття кожного народу. Тому не випадково саме за князювання Ярослава Мудрого були сформовані усі необхідні структурні й організаційні інститути, які є базисними для побудови Помісної Церкви. Зокрема, вперше з часів Аскольдового та Володимирового хрещення Київ став осідком митрополита, адже до цього митрополити Київські перебували за межами Києва. За часів Володимира Великого осідком митрополита було місто Володимир (Волинський).

Для утвердження Києва як митрополичого центру князь розпорядився спеціально збудувати величний кафедральний собор – Св. Софію Київську як протипагу Софії Константинопольській (щоправда, деякі дослідники схильні вважати, що будівництво цієї святині почалося ще за князя Володимира). Кульмінаційним моментом у церковно-юрисдикційному розриві з Константинополем стало обрання митрополитом Київським Іларіона (1051 – 1088 рр.) – першого русича, який став главою Київської Митрополії. З цього приводу доволі слушним є твердження І. Бурмила, який, зважуючи всі «за» і «проти» архіпастирського служіння митрополитів-греків, справедливо наголошує: «Неправильно було б думати, що ніби без митрополитів-греків із

Візантії наша Церква зовсім не могла б існувати. Приклад висвяти і діяльності митрополитів-українців Іларіона та Климента переконує, що на Русі тоді вже були здібні люди, гідні митрополичого престолу» [33, с. 212].

Розпочату Ярославом Мудрим справу зі звільнення Києво-Руської Церкви «від грецького засилля» [64, с. 186] активно продовжували його син Ізяслав (1054 – 1078 рр.) та онук Святополк II (1093 – 1113 рр.). Вони віддавали перевагу духовно-культурним і політичним зв'язкам із католицькою Європою і, зокрема, з Римом, але не з Константинополем, авторитет якого почав нестримно падати через схизму 1054 р. Це з одного боку, а з другого – західна модель утвердження себе у християнстві передбачала Августинівський принцип: «У головному – єдність, у другорядному – воля, а в усьому – любов!»

Торжество візантійського ідеологічного впливу та церковної обрядовості на Русі відновилося хіба що за князювання Володимира Мономаха (1113 – 1125 рр.). У цьому контексті варто було б зупинитися й на розвитку церковно-релігійного життя у Галицько-Волинській державі за князювання Данила Галицького (1211 – 1264 рр.), на утворенні й функціонуванні Галицької Митрополії у 1303 р. за часів князя Юрія I Львовича, на становленні її інфраструктури, чернечого життя тощо. Однак оскільки нас більше цікавить питання становища Київської Митрополії у другій половині XVI ст. та причини кризи тогочасної національно-церковної ідентичності, то обмежимося лише тим, що нагадаємо: заснування Галицької Митрополії було визнане імператором Андроником II Палеологом і Константинопольським патріархом Афанасієм. Їй відвели 81-ше місце в Диптиху Константинопольської патріархії тоді, коли Київська Митрополія займала «почесне» 71-ше [117, с. 135–140]. Варто пам'ятати, що йдеться про час, коли її митрополити перебували на Півночі: на землях Володимирсько-Суздальського князівства.

Попри те, продовжуючи рефлексії над зовнішньополітичним і юрисдикційним вектором релігійної політики князівської Русі, мусимо наголосити, що князь Данило Галицький підтримував тісні зв'язки з Апостольським Престолом у Римі і навіть був коронований Папою Інокентієм IV у січні 1254 р. Завдяки цьому, на наше переконання, Галицько-Волинській державі

вдавалося упродовж XIII і майже до середини XIV ст. впливати на перебіг подій та цивілізаційні трансформації у Центральній і Східній Європі.

Проблема церковно-конфесійного самовизначення для русичів особливо гостро постала, коли їхні землі увійшли до складу Великого князівства Литовського. Першим її відчув, звичайно ж, митрополит Київський Ісидор, який на Флорентійському соборі 1439 р. підписав акт про відновлення єдності між Західною та Східною Церквами [49, с. 233, а також: 260, с. 182]. Незважаючи на те, що в історіографії важко знайти однозначні висновки й оцінки Ферраро-Флорентійської унії, ця подія заслуговує на належний об'єктивний аналіз, оскільки підтверджує не лише дилему юрисдикційного самовизначення Київської Митрополії, а й чітко вказує на спробу пошуку надійного механізму її національно-церковної totoжності в епоху раннього модерну. Саме це стало чи не єдиною підставою для критики Ферраро-Флорентійської унії та дієвої у ній участі Київського митрополита Ісидора речниками теорії «Москва – Третій Рим» [271, с. 54–58; 225, с. 104–110]. Особливо тенденційно про неї відгукуються російські церковні історики та богослови і, зокрема, А. Шмеман. В одній із доволі популярних праць під назвою «Історичний шлях Православ'я» він писав: «Ця унійна серія закінчується для Візантійської Церкви духовною катастрофою: Флорентійським собором 1438 – 1439 рр., який завершується поголовним підписанням грецькими ієрархами повної капітуляції перед Римом» [505, с. 319]. Цю ж фразу запозичив для своєї монографії «Уніатство: богословські аспекти» і єпископ Львівський Августин (Маркевич) [1]. Однак насправді це не зовсім так, адже відомо, що візантійське духовенство відразу ж після собору намагалося вмовити імператора Іоана VIII (1425 – 1448 рр.) відмовитися від ідеї унії, а більшість духовенства так і не сприйняли її [15, с. 182–202].

Неважко здогадатися, чому в російських церковних істориків така відраза до будь-якої спроби чи моделі церковного поєднання, а надто ж Ферраро-Флорентійської унії. Цій проблематиці багато уваги приділив Ф. Делекторовський, який здійснив компаративний аналіз специфіки сприйняття напрацювань Ферраро-Флорентійського собору на теренах Руси-

України та у Московській державі [81, с. 442–458]. Вважаємо, що для увиразнення суті проблеми, доцільнішим буде процитувати українського дослідника І. Шевченка, аніж згаданого вище. Ось, що він писав з цього приводу: «Те, що трапилося на Флорентійському соборі, московіти зрозуміли як зраду православної віри грецьким імператором, грецьким патріархом та ласими на гроші греками. Ця подія з часом знайшла відгук у низці московських творів, де віровідступництво греків дедалі різкіше протиставлялося стійкості у православній вірі московського князя» [475]. Але література – це одне, а зовсім інше – те, що акт Флорентійської унії, підписаний Київським митрополитом і схвально сприйнятий на теренах Руси-України, у Московії використали для поглиблення і остаточного закріплення міжцерковної схизми та розколу Київської Митрополії (і те, і те було вигідно Москві, яка, звинувативши греків і митрополита Ісидора у «віровідступництві», фактично в ересі, взялася обґрунтовувати ідею «Третього Риму», даючи цим самим зрозуміти, що центр «істинного» православ'я перемістився із Царгорода в Москву).

Російські богослови та церковні історики і в наш час не перестають спекулювати на темі Ферраро-Флорентійського собору. Річ у тім, що більшість дослідників уже давно дійшли висновку, що унійна традиція у Речі Посполитій, яка привела до Берестейського собору 1596 р., жила, власне, згадкою про Флорентійську унію. «Флорентійський Вселенський собор, який зробив останню спробу замирення між Римом і Константинополем, фактично відкрив дорогу Церкві (Католицькій. – *М. Ш.*) в Україні до Берестейської унії», – пише В. Завірач [103, с. 59], тобто до тієї унії, яка в історичному плані виявилася найбільш тривалою, надійною та дієвою. До цього варто також додати, що Москва уже тоді виношувала ідею «Третього Риму», а тому відчайдушно боролася проти унійних ініціатив митрополита Київського Ісидора, котрий відіграв одну із провідних ролей на Флорентійському соборі. Проте, як зауважує С. Мудрий, «найбільшим здобутком місії митрополита Ісидора на українських землях 1440 – 1441 років було те, що польсько-угорський король Володислав у березні 1443 р. видав закон про зрівняння українського духовенства у правах і привілеях з латинським, відповідно до постанов

Флорентійського собору» [260, с. 121]. Отже, мають рацію ті, хто стверджують, що «ідеологія укладення Берестейської унії» своїми витокami сягала постанов Ферраро-Флорентійського собору [121, с. 191]. Це також мало свій конкретний вияв у світоглядному відношенні, оскільки створювало передумови формування «інституційних» аспектів соціально-філософського обґрунтування ідеї про особливу роль Києва, що мав стати альтернативою Константинополю – столиці імперії, політична міць і духовне значення якої викликали уже тоді хіба що лише глибокі співчуття. Прикметно, що вперше про це заговорив німецький історик і філософ Йоган Гердер (1744 – 1803). В. Січинський доводив, що він не лише став прихильником українців та популяризатором їхніх духовних поривів у Європі, а й ініціатором розвитку ідеї так званого «духовно-еладного месійного призначення України» [387, с. 52].

Попри те, Русь-Україна, будучи історично самодостатнім етнонаціональним організмом, на відміну від Московії, яка, до слова, навіть не має свого дня Хрещення, не кажучи вже про апостольське благословення, ніколи не марила хворобливою «місійністю». А те, що державні мужі та духовний провід усвідомлювали Волю Божу щодо неї та її народу, – це факт. Тому зовсім не випадково тут з'явилася Св. Софія Київська, Бібліотека Ярослава Мудрого, Остромирове Євангеліє, Києво-Печерська лавра й інші пам'ятки і неперевершені зразки високої духовної культури, церковного малярства, архітектури, книжної вченості тощо.

Звісно ж, можна стверджувати, що ці цивілізаційні надбання наших пращурів, а відтак і нас – українців – стали можливими завдяки співпраці України як із Заходом, так зі Сходом. У цьому є велика частка правди, однак бурхливий розвиток української духовної культури припав саме на пофлорентійський період. Він є надзвичайно важливим для історичного буття не лише Української Церкви, а й для всього християнства. Адже саме з нього розпочалася нова особлива фаза релігійно-культурного діалогу між Західною та Східною Церквами. Цей екуменізм, який, за словами Я. Швидченка, «запанував у середовищі духовних еліт Візантії й Європи та сягнув інтелектуальних середовищ українсько-білоруських земель», став визначальним фактором у житті України.

І. Франко не випадково звертає нашу увагу на те, що саме «прикінці XV віку повіяло по Русі новим, європейським духом» [453, с. 221].

На перший погляд, може скластися враження, що наш підхід хибує напередданістю, аби тільки довести, що всі ці культурні явища породжені атмосферою та прагненнями релігійно-духовної єдності, проголошеної на Ферраро-Флорентійському соборі. Але факти тут говорять самі за себе: Швайпольт Фіоль, будучи німцем-католиком, церковнослов'янські богослужбові тексти друкував на замовлення православного єпископа Перемишля; православний русин Франциск Скорина здійснив переклади книг Святого Письма не з грецьких текстів, а з латинських і чеських; Юрій Дрогобич свою «Прогностичну оцінку поточного 1483 року» присвятив тодішньому Римському Папі Сіксту IV (1471 – 1484 рр.) [див. : 470]. Отже, ми бачимо, що ані грекофільська, ані москвофільська церковно-релігійна пропаганда не могли стати на перешкоді мирної зустрічі східної традиції християнства із західною, у підготовці якої провідна роль належала Київському митрополиту Ісидору.

Водночас, для виявлення ідеологічного підґрунтя релігійно-політичних процесів, які справили безпосередній вплив на формування нової парадигми церковного життя в Речі Посполитій, потрібно також звернути увагу на державно-церковну дипломатію, в якій вагоме місце займали ієрархи Київської Митрополії. Маючи надійну опору в особі митрополита Ісидора, Апостольський Престол в Римі не втрачав надії на реалізацію своєї церковної політики у Речі Посполитій. Розраховуючи на успіх в об'єднанні на умовах Ферраро-Флорентійського собору, Рим закликав до примирення християн східного і західного обрядів. Так, булла Папи Лева X (1513 – 1521) щодо релігійного конфлікту у Південній Італії (1521 р.) проголошувала недоторканими звичаї «грецької віри» та юрисдикцію православних, забороняла також перехрещення і відбирання храмів. Ми не беремося однозначно стверджувати, що вона мала доленосне значення і для української ситуації, однак як декларація офіційної позиції Риму у випадку добровільного поєднання православних русинів із Католицькою Церквою все ж таки давала чіткі й зрозумілі обриси. У цьому контексті варто згадати й про буллу, видану

дещо раніше як відповідь-реакцію на лист, написаний 14 травня 1476 р. Київським митрополитом Михаїлом (Мисаїлом) Пструцьким і, за словами А. Карташева, двома найвищого рівня архімандритами – Києво-Печерським Іоаном та Віленським Свято-Троїцьким Макарієм [131]. Зміст епістолії автори, як годиться, узгодили з найвпливовішими представниками тодішньої української знаті. Лист містив запевнення українського духовенства у послухності Римському Папі та в тому, що Українська Церква свято й непорушно оберігає постанови Флорентійського собору: «Ми молимо Твоє людинолюбство, Владико, милостивий будь до нас, що живемо у Північних краях, в світлому місті землі Руської, під уставом Східної Церкви та дотримуючись семи святих Вселенських соборів, а з ними й восьмого – Флорентійського» [12, т. 7. – с. 193–196]. В документі йшлося про прагнення єдності, а тому декларувалося визнання рівноправності між східним і латинським обрядами. «Немає різниці у сприйнятті Христа між греками і римлянами, і нами русинами, всі є одно!», – наголошував митрополит Мисаїл [12, т. 7. – с. 194]. Визнаючи авторитет духовної влади Римського первосвященника, святитель Української Церкви пропонував, щоб той прислав двох церковних експертів (одного добре обізнаного на католицькій еклезиології, звичаєвому праві та чинопослідуванні, а другого – на православної церковно-літургічній практиці та канонах), які б засвідчили вірність православних русинів постановам Ферраро-Флорентійського собору та гармонізували міжцерковні взаємини у Великому князівстві Литовському [210]. Попри це наголошувалося й на утисках православних посполитих зі сторони католицького «Костелу».

Отже, в епістолії містилися свідчення прихильності до Апостольського Престолу в Римі і нотки протесту. Її автори засуджували релігійну нетерпимість, а іноді й дискримінацію православних польським урядом і латинським духовенством [443, с. 128]. Можливо, саме тому Папа Сікст IV відреагував із певним запізненням і не надав особливої уваги цьому «доброму знакові з Києва» [470]. Хай там як, але цей лист є важливим доказом унійності Київської Митрополії. Хоча окремі історики намагаються довести, що він є фальшивкою [154, с. 53], бо, бачте, його вперше оприлюднили аж у 1606 р. і

зробив це ніхто інший, як греко-католицький митрополит Іпатій Потій. Проте цей аргумент на кшталт ось таких: «Новий стиль був безумовно ліпший за Юліанський, бо той справді потребував таки доброї напрари. Але його не прийняли. Чому? А тому, що цю реформу зроблено в Римі» [274, с. 233].

Логічність процесу продовження ідеї рівноправного церковного об'єднання у середині XVI ст. розвинув і теоретично обґрунтував відомий публіцист і промотор «польської» реформації Станіслав Оріховський (1513 – 1566 рр.) у своєму трактаті «Хрещення русинів» (1544 р.). В основі його унійних ідей також лежить принцип рівності віросповідань. Сучасні дослідники сходяться на тому, що інтелектуал «не бачив нездоланих віросповідних розходжень між православними та католиками Польщі, й через те цілком оптимістично висловлювався в напрямі можливостей реального християнського об'єднання» [477, с. 206]. До цього необхідно додати, що С. Оріховський – це не просто філософ, а справжній стратег-державник. Чого варті лише його настанови польському королю Сигізмунду I (1506 – 1548), які він пропонував монарху, щоб підтвердити свою вірність його милості й любов до рідної Батьківщини [265, с. 113–131]. Цей «рутенський Демосфен» робить справді глибоке філософське осмислення державної влади, місії монарха, його почту та місця перебування як державного управителя. Особливу увагу мислитель приділяв проблемам співвідношення закону і королівської влади, засобам здобуття прихильності своїх підданих, захисту державності ввіреної йому країни і, нарешті, питанню ролі та місця сенату в управлінні державою.

Що ж до унійних ідей, то в їх основу Станіслав Оріховський закладав принцип рівності віросповідань. Задля зближення та єдності Церков, на його думку, необхідною умовою мала стати відмова від будь-яких релігійних пересудів і звинувачень на адресу православних. Він, як і багато інших мислителів потридентської епохи, не надавав особливого значення ідейно-богословським і церковно-літургічним розбіжностям між Католицькою та Православною Церквами, хоча і вказував на окремі причини несприйняття русинами західної церковно-літургічної традиції. Серед інших причин є «дві найголовніші: перша – у латинян Бог славиться чужою народів мовою, а друга

– жерцям у латинян не дозволено мати жінок і вони живуть безчесно» [цит. за: 557], – писав Станіслав Оріховський. Іншою важливою рецепцією цього мислителя є наголошення на обґрунтуванні ідеї сарматської ідентифікації слов'янських народів і, зокрема, польського та українського: «Родом я із скіфського племені, рутенського народу. В обох випадках також сармат, тому що Русь, моя батьківщина, лежить у європейській частині Сарматії». Варто пам'ятати, що в епоху раннього модерну термін «Русь» був етнонімом українців. Отже, стає зрозуміло, на чому базують свої твердження дослідники, котрі переконують нас, що для С. Оріховського Русь – не лише територіальне, а й етнокультурне поняття [168].

Загалом, якщо не брати до уваги полеміку С. Оріховського з Яном Сакраном [222, с. 162–174], то можна без жодних вагань стверджувати, що міжцерковні відносини у Речі Посполитій ранньомодерного періоду були толерантними. Українці зі співчуттям ставилися і до протестантів, які під тиском католицьких єзуїтів змушені були тікати з етнічних земель Корони Польської і шукати прихисток у Литві та Україні. Це ми висновуємо принаймні із заяви короля Стефана Баторія (1576 – 1586), яку він зробив перед єзуїтами, котрі під виглядом просвітництва та боротьби з єресями інтенсивно готували ґрунт для піднесення унійної доктрини на теренах Речі Посполитої, яка в підсумку мала не такі добрі плоди, як на те сподівалися її натхненники та реалізатори. Насадження унії згори силою та ще й чужоземними емісарами призвело до загострення полемічної боротьби, конфесіалізації і національно-релігійного спротиву. «Ми хвалимо Бога, що, прийшовши в Польське Королівство, – маніфестував король, – знайшли великий і сильний руський народ у згоді з народами польським і литовським. У них один промисел, у них одна рівність, вони поважають один одного, між ними немає джерела ворожнечі. Як і в римських, так і в греко-руських церквах відправляються богослужіння однаково мирно і без будь-яких перешкод. Ми радіємо з цієї згоди і не вважаємо за потрібне приневолювати до з'єднання з Римською Церквою Руську Церкву» [162].

Стефан Баторій наче дивився у воду, коли говорив: «Ми не знаємо, що з

того (унії. – *М. III.*) може вийти і що постане згодом, однак передбачаємо, що замість єдності і згоди запровадимо чвари та ворожнечу між Польщею і Руссю, й приведемо їх обох до лихоліть, нещасть, занепаду, а то й цілковитої згуби» [162]. Насправді ж прикладів, коли уряд Речі Посполитої змушений був ставати на захист прав і свобод православних, не бракує. Один із них пов'язаний, зокрема, з нав'язуванням католицькими «біскупами» григоріанського календаря, проти якого рішуче виступили протестанти та князь Костянтин Острозький. В. Ульяновський пише, що князь не погоджувався ні з астрологічним, ані з богословським обґрунтуванням календарної реформи, визнаючи водночас потребу «повернення святкування Пасхи та інших свят до строків, установлених Нікейським собором» [438, с.161]. На позицію князя могло вплинути послання патріарха Константинопольського, який закликав не переходити на Григоріанський стиль і не спокушатися «римської прелесті» [62, т. 5. – кн. 1. – с. 60].

Тим часом впровадження у життя календарної реформи загострювало ситуацію: особливо відчутною вона стала на теренах Львівської єпархії, де боролися за сфери впливу православний єпископ Львівський Гедеон Балабан і католицький єпископ Ян-Дмитро Соліковський. Останній, першого разу на Святвечір, а другого – на Різдво (за старим стилем, тобто 7 січня), «підібравши собі помічників і надійних приятелів, а також брата свого рідного Войцеха Соліковського і князів з своєї капітули та офіціалів, котрі з сильним гвалтом і з рушницями та іншим різноманітним військовим оздобленням, увірвалися до церков і монастирів у Львові [...] попів і тих, хто допомагав їм відправляти Службу Божу від віттарів повідривали і волокли їх, шарпаючи і священничі одежі з них позривали, з церков повипихали [...]. Дяків і людей побивши з церков повиганяли, ченцям і черницям вийте геть з церкви вказали, а далі всі ті монастирі і церкви запечатали печаткою названого вище львівського архієпископа, та заказали, що хто зірве печатку, буде покараний смертю (на горло)» [5, т. 3. – с. 280]. Запобігаючи релігійному свавіллю католицького ієрарха, Стефан Баторій видав спеціальний універсал, у якому роз'яснював, що впровадження нового календаря потрібне для унормування державного

діловодства, і гарантував право святкувати церковні свята та вшановувати пам'ять місцевих святих за старим стилем [438, с. 162]. М. Грушевський зазначав, що «православні виграли кампанію вповні», оскільки їм було підтверджено не лише право на свободу релігійного обряду, а й «признання їх права будувати всякого роду церкви, школи, шпиталі». Історик був переконаний, що у цей спосіб «знімалися всякі обмеження, фактичні і законодавні» [62, т. 5. – кн. 1. – с. 61]. Звичайно ж, найважливішими тодішніми законодавчими ініціативами були рішення польських сеймів і королівських конституцій про права та вольності, суть яких зводилася до права кожного «вірити згідно із своїм сумлінням» [479, с. 65].

Отже, цілком природно, що тогочасна демократія і толерантність є не лише предметом активного вивчення, а й глибокого захоплення серед багатьох європейських учених сучасності. Ось як її охарактеризував відомий англійський науковець і публіцист Н. Дейвіс: «У світі, де наростала релігійна нетерпимість, Польсько-Литовська держава посіла окреме місце. На її великій території зі строкатим населенням існувала палітра католицьких, православних, юдейських і мусульманських громад ще до того, як лютеранство поширилося в містах польської Пруссії, а значна частина дворянства спокусилася кальвінізмом [...]. Тієї доби Польща справедливо пишалася як своєю роллю бастіону християнського світу супроти турків і татар, так і створенням першого в Європі притулку толерантності» [69, с. 250–251].

Усвідомлення цієї місії – бути «бастіоном» християнського світу – згодом еволюціонувало від релігійної терпимості до необхідності навернення в лоно Католицької Церкви усіх своїх підданих. І це об'єктивно, адже Річ Посполита не уявляла свого національно-державного поступу без Католицизму і політичної підтримки священного Апостольського Престолу в Римі. Король Стефан Баторій, хоч і вдавав із себе запопадливого католика і «милувався єзуїтами» [219, с. 189], однак за його правління питання освячення державної влади авторитетом Церкви не стояло так гостро, як за його наступника Сигізмунда III Вази (1587 – 1632). Ця необхідність була зумовлена декількома чинниками: поширення протестантизму, нав'язування православним посполитим

ідеї «московського месіанізму», що випливала із теорії «Москва – Третій Рим» і стала офіційною доктриною її експансіоністської політики, а також те, що більша частина українського народу не мала на меті ідентифікувати себе із річ-посполитським громадянством, а навпаки, стала на шлях формування із себе окремої громадянської спільноти, об'єднаної навколо ідеї власної Національної Церкви. Підтвердженням цьому є обґрунтування ідеї Київського Патріархату.

Сигізмунд III усвідомлював, що духовна сила українського народу в його ортодоксії, а отже, чужа конфесія ніколи не зможе стати надійним рушієм і освячуючим джерелом влади польських монархів. Тому з приходом до управління державою він різко змінив акценти в її церковно-релігійній політиці. Тоді в її основу замість принципу толерантизації релігійного життя було покладено принцип релігійної однорідності як ключовий принцип політичного суверенітету державної влади в Речі Посполитій. До цього потрібно додати ще й те, що роль єзуїтів за Сигізмунда III зовсім змінилася порівняно з часом королівства Стефана Баторія. Їхні позиції настільки зміцнилися, що їх було легше сприйняти, аніж щось протиставити. Організовані ними школи, колегіуми та духовно-просвітницькі центри були не лише на часі, вони ставали дедалі цікавішими, привабливішими, ба навіть кориснішими і, зокрема, для української православної шляхти. Інша річ, що єзуїти «у своїх школах-колегіях і через своїх молодих вихованців проникали в українські шляхетські родини, їх католичили, а водночас і полонізували» [471, с. 116], що згодом знайшло своє рельєфне відображення навіть у художній літературі (наприклад, у М. Гоголя чи Т. Шевченка).

Проте не варто думати, що ідея церковного поєднання, яка сягнула свого кульмінаційного моменту на соборі у Бересті 1596 р., живилася лише Ферраро-Флорентійськими напрацюваннями і прагненнями українських посполитих сповнити Заповідь Ісуса Христа «щоб усі були одно» (Ін., 20, 21). Відтепер вона ставала свого роду відповіддю не стільки на церковно-релігійні запити православних посполитих, скільки адекватною реакцією на ті складні і суперечливі соціально-релігійні та політичні процеси, що відбувалися у Центральній і Центрально-Східній Європі у XVI – першій половині XVII ст.,

ключову роль у яких відігравав релігійний чинник. Йдеться передовсім про появу протестантизму та боротьбу Католицької Церкви з цим явищем. Контрреформаційний рух, розпочатий Римською курією після Тридентського собору (1545 – 1563 рр.), мав свій суспільно-політичний і церковно-релігійний резонанс у Речі Посполитій, а тому суттєво позначився на історичній долі Української Церкви [490, с. 143–157]. Зауважимо, що поняття «контрреформація» у науковому обігу з'явилося лише наприкінці XVIII ст. Його ввів гьотінгенський правознавець Йоган Пютер, щоб позначити «насильницьке навернення протестантів до католицизму» [127, с. 163]. Однак це лише одне із багатьох важливих завдань цього масштабного руху Католицької Церкви, адже Контрреформація мала на меті розв'язання й суто внутрішніх проблем, які визначали стан і перспективи її розвитку в епоху раннього модерну. Стартовим майданчиком тут став Тридентський собор, скликаний Римським Папою Павлом III, на якому були затверджені ідеолого-еклезіологічні засади зміцнення папського абсолютизму та сотеріологічного ексклюзивізму Католицької Церкви, а також розроблено ефективні механізми боротьби з духом протесту, що мав свій внутрішній і зовнішній вияви. За період Контрреформації на Апостольському Престолі Риму змінилося шість пап, першим серед яких називаємо Папу Павла III (1545 – 1555), а останнім – Климента VIII (1592 – 1605). Водночас Контрреформація характерна появою багатьох святих, подвижників віри і благочестя у західноцерковній традиції, серед яких: Ігнатій Лойола, Франциск Ксаверій, Папа Пій V, Філіп Нері, Карло Борромео, Тереза Авільська та ін. [361, с. 131–137].

Зародившись у Німеччині, протестантський рух доволі швидко перекинувся на терени Речі Посполитої, а отже, і на українські землі. Історія протестантизму в Україні добре висвітлена у працях В. Любашенко, а також колективу наукових співробітників Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України [122, 233]. Однак ми їх докладно не аналізуємо, а лише звертаємо увагу на певні тенденції: перше, протестантизм так і не став ідейно-світоглядним орієнтиром і культуротрансляючим імпульсом у національно-культурному житті українського народу; друге, його культурно-освітня «місія»,

якщо й проявлялася, то хіба у шкільництві, видавничій і перекладацькій діяльності й почасти в літературі та науці, але вона не мала великих шансів на успіх в ідеологічному та просвітницькому поєдинку з добре вишколеними єзуїтськими місіонерами; третє, пропагандистсько-виховна мета протестантів, швидко наразившись на релігійно-просвітницьку практику католицького ордену єзуїтів, а часом і православних, не була сприйнята належним чином ні польським, ні українським соціумом.

Однак, це не означає, що протестантизм не утверджувався і не розвивався зовсім. Б. Гудзяк з цього приводу пише, що «на середину XVI ст. Католицькій Церкві довелося уже боротися за душі віруючих із сильним реформаційним (кальвіністським) рухом, що, зокрема, розгорнувся серед краківських городян та родової знаті Малопольщі, де до реформаторів прилучилася майже половина шляхти» [66, с. 108]. На цю ж тенденцію звертав увагу і М. Грушевський. Проте, за його спостереженнями, «до протестантизму приставали тільки ті, що вже розірвали моральну зв'язь зі своїм народом; всі інші звернули свою увагу на направу Православної Церкви, піднесення освіти духовенства і мирян та розвиток православного письменства на народній мові» [61, с. 215]. Визнаючи лише «посередній» вплив протестантських ідеологем на церковно-релігійну свідомість православних посполитих, М. Грушевський був переконаний, що його репрезанти все ж таки «давали деякі взірці для організації й просвітницької діяльності, і їх використовувало білоруське та українське Відродження XVI віку» [61, с. 215].

Попри те, перспективи у православних не були настільки втішними, як про них говорять окремі дослідники. У результаті зіткнення західного і східного способу мислення, релігійної полеміки між католиками, православними та протестантами мала всі шанси викристалізуватися своєрідна культура міжконфесійного діалогу й усвідомлення потреби взаєморозуміння між християнами різних конфесій. Однак сліпа конкуренція полярно зорієнтованих релігійно-політичних ідеологій лише поглиблювала суспільну кризу та протистояння, а водночас зумовлювала потребу реформування внутрішнього життя Київської Митрополії. Для відпрацювання філософії та

теології контрреформаційного руху, що призвів до радикалізації релігійного середовища і поглиблення кризи національно-релігійної ідентичності, а відтак, і до нагальної потреби пошуку нової еклезіальної формули становлення української національно-церковної тотожності, репрезанти обох таборів активізували ідейно-пропагандистські рухи, які потребували кваліфікованого полемічного базису і, зокрема, друкованого слова. Як вихід, православні почали налагоджувати видавничу справу та засновувати школи за західними взірцями. Проте, на відміну від католиків і навіть протестантів, їхній потенціал у цьому процесі був значно слабшим, а брак друкованої літератури – особливо відчутним. З одного боку, у середовищі православних так і не припинилася конфронтація між позаієрархічними структурами і єпископатом (особливо це було відчутно у Львівській єпархії, де функціонувало ставропігійне братство), а з другого, князь К. Острозький – великий захисник інтересів православних – сам схилився то у бік унії, то у бік нових протестантських віянь, що не сприяло утвердженню в його володіннях православного духу. Цікавою з цього приводу є статистика, яку наводить Г. Лужницький, про кількість виданої тоді церковної (богослужбової) та релігійно-полемічної літератури, надрукованої в наявних монастирських і академічних видавництвах. Так, наприклад, друкарня Києво-Печерської лаври за вісім років існування видала тільки одинадцять творів, а Львівської братської школи за тридцять два роки – всього тринадцять.

Дещо краще справи склалися у друкарні Острозької академії. Тут за той же час – тридцять два роки (з 1580 по 1612 р.) – було видруковано тридцять два твори. Певний успіх у видавничій справі мала друкарня й Віленського братства у той час, як Почаївська, Дерманська та Луцька друкарні видали всього по декілька і то не особливо популярних брошур [226, с. 338]. Аналізуючи процес активізації книгодрукування, а відтак і розширення джерельної бази релігійної полеміки, В. Шевченко справедливо відзначив: «Чого лише варта статистика, згідно з якою в давньоукраїнській писемній спадщині нараховується близько 140 пам'яток полемічної літератури, понад 60 з яких належать авторам католицької орієнтації і близько 80 творів – речникам ортодоксально-православних переконань. А за тими вражаючими цифрами, як і за

контroversійною сутністю православно-католицьких непорозумінь, було життя, сповнене тривоги, боротьби, ревності, подвижництва... Мало воно й свої кульмінаційні вияви, одним з яких стала Берестейська унія – багатогранне явище церковної історії Руси-України, що уже понад чотири століття по-різному млоїть душі благочестивих вірників як Української Церкви (питомо української, уособленням якої сьогодні є Українська Православна Церква Київського Патріархату. – *М. Ш.*), так і кліру та пастви Української Греко-Католицької Церкви» [474, с. 337]. Вони обидві, по суті, є спадкоємицями древньої Київської Митрополії, яка ледве встояла під ударами чужоземного релігійно-експансіоністського впливу, а надто ж Московського.

При підготовці до наступального контрреформаційного руху в Європі Католицька Церква спорядила на терени Речі Посполитої добре вишколений, інтелектуально та духовно озброєний орден єзуїтів [388, с. 116–118]. Його найяскравіші представники своєю діяльністю змушували корегувати державну політику Речі Посполитої щодо її релігійних пріоритетів. З появою єзуїтських місіонерів почала формуватися чітка демаркаційна лінія між католиками, православними (схизматиками) та протестантами (єретиками).

Визначними представниками цього католицького ордену стали Б. Гербест (1531 – 1593), П. Скарга (1536 – 1612), А. Поссевіно (1534 – 1611) та інші. Насправді це були не стільки ідейні натхненники унії, скільки блискучі полемісти, просвітителі, вчителі католицької віри та ревні борці за її чистоту [301]. Не менш активно місіонерською діяльністю та просвітництвом займався доктор філософії та теології Колегії святого Афанасія в Римі Петро Аркудій [51], який прибув до Речі Посполитої на запрошення Луцького римо-католицького єпископа Бернарда Мацейовського навесні 1591 р. [44, с. 17]. Важко сказати, наскільки результативно могла б бути його місіонерська діяльність, проте багато дослідників схильні вважати, що саме йому належить важлива роль у переконанні русинів про необхідність усвідомлення ними духовної єдності з Апостольським Престолом у Римі, а також у тому, що берестейський каштелян Адам Потій (майбутній єпископ Володимирський і Берестейський Іпатій) став одним із найреакційніших творців унії [346, арк. 29].

Наставлення і висвята Адама Потія (1593 – 1613) в єпископи відбулися за сприяння князя Острозького, який «вистарався у короля», щоб володимирська кафедра дісталася берестейському старості [226, с. 248].

Попри те, вітчизняні дослідники більше наголошують на тому, що саме «Станіслав Оріховський та Бенедикт Гербест, кожний у власний спосіб, піднесли роль і значення унійної доктрини серед певної частини конфесійно розмежованого суспільства Речі Посполитої, а ці настрої, у свою чергу, виявилися надзвичайно співзвучними з провідними гаслами Тридентського собору» [477, с. 338]. Певна річ, що роль цих полемістів у піднесенні унійної доктрини в Речі Посполитій у потридентську епоху переоцінити годі. Водночас не варто ігнорувати факт, що й саме руське духовенство щиро переймалося проблемами церковної єдності. Добре відомо, що першосвятителі Української Церкви і, зокрема, митрополити Київські Ісидор та Григорій Цамблак (1458 – 1472), брали активну участь в унійних соборах, які відбувалися після розколу 1054 р.

Оскільки діяльність названих вище церковно-релігійних діячів відіграла важливу роль у духовно-культурному самовизначенні українського народу, а їхні окремі ідеї не втратили актуальності і в наш час, є сенс детальніше охарактеризувати їхню діяльність та провідні тенденції тогочасних суспільно-релігійних трансформацій, свідками і промоторами яких вони були. Зайвим є доводити, що радикальні зміни у церковно-релігійному житті Речі Посполитої загалом і православно-католицькому діалозі зокрема почали відбуватися саме тоді, коли, за словами В. Шевченка, «засів єзуїтів проріс на польській землі рідними іменами» [474, с. 339]. А йдеться тут передусім про просвітницьку діяльність уже згаданих вище П. Скарги та А. Поссевіно. Перший справляв неабиякий вплив на польського короля і навіть був його офіційним духовним наставником [111, с. 10], а другий був єзуїтським емісаром Римського Папи Григорія XIII (1572 – 1585). Йому глава Католицької Церкви доручив особливу дипломатичну місію на Сході. Об'єднавши власні зусилля у справі пропаганди навернення православних, саме вони намагалися розвинути і підвести до логічного завершення ідею об'єднання Української Церкви з Католицькою. Папські пропагандисти унійних ідей вважали, що злиття Церков має відбутися на

засадах Тридентського собору та Флорентійської унії [85, с. 42].

Будучи папським легатом у Речі Посполитій, А. Поссевіно виступав посередником у варшавсько-московських перемовинах, що завершилися укладенням 10-річного перемир'я. Його унійні погляди знайшли відображення у двох трактатах, написаних під впливом вражень дворічної подорожі у Московію для врегулювання військово-політичного конфлікту, а також із метою навернення останньої в лоно Католицької Церкви. Проте його схилення до московського царя Івана IV Грозного успіхом не увінчалися. Тоді нунцій і церковний полеміст змінив тактику своєї релігійно-політичної дипломатії, почав переконувати Рим у тому, що починати цей процес потрібно не з приєднання Московії, а історичних земель давньої Русі, тобто з України. Тим паче, що тепер вони перебувають під владою Речі Посполитої. Реальні шляхи навернення в лоно Католицької Церкви він вбачав у створенні духовних семінарій для православного юнацтва з русинів, розгортанні видавничої діяльності, перекладу і книгодрукування західної богословської літератури руською (себто національною) мовою, активізації просвітницької діяльності з духовенством та шляхтою. Отже, В. Ульяновський неспроста наголосив, що А. Поссевіно був одним із найкомпетентніших і реально мислячих діячів Католицької Церкви, причетних до розробки стратегії боротьби з протестантизмом в умовах Контрреформації, а отже, й одним із найкращих представників дипломатичного крила ордену єзуїтів, яке діяло на теренах Центрально-Східної Європи. Отримавши відмову московського царя пристати на унію та сконцентрувавши свою місіонерську діяльність у межах кордонів Речі Посполитої, А. Поссевіно розпочав переговори у цій справі з князем К. Острозьким. Розглядаючи майнові справи володінь Острозьких, йому вдалося схилити на свій бік цього впливового магната. Поза будь-яким сумнівом, в унійних ініціативах це стало важливим кроком, адже К. Острозький міг і таки потягнув за собою більшість впливових православних родів, які, формуючи власну громадянську позицію, переходили на католицтво – національну конфесію поляків.

Найпоплідніше ідею унії шляхом повного приєднання православних до

Католицької Церкви та їхнього релігійного й інтелектуального перевиховання теоретично обґрунтував П. Скарґа у своїй праці «Про єдність Церкви Божої під одним пастирем і про грецьке відступництво від тієї віри» [391, с. 223–612]. Перше її видання з'явилося у Вільно і було присвячене Костянтину Острозькому [111, с. 10]. Богословський трактат П. Скарґи мав яскраво виражений пропагандистський характер і написаний у дещо принизливому для православних дусі. Автор із певним сарказмом відгукувався навіть про мовну культуру та звичаї українців. Однак найбільше він розкритикував східноазійську модель церковного устрою та грецьку показову церковність і церемоніал. Не заглиблюючись в ідейний зміст релігійних та еклезіологічних сентенцій полеміста, мусимо визнати, що при об'єктивній оцінці релігійно-полемічний памфлет П. Скарґи за тих умов міг мати програмне значення. Свідченням цьому є те, що навіть опоненти церковного об'єднання, які у своїх дослідженнях не залишають каменя на камені від унійних пошуків, називають цього полеміста «унійним Златоустим» [176, с. 37].

Цілком очевидно, що П. Скарґа був цілковито переконаним у тому, що Візантія загинула внаслідок схизми, тому і прагнув привернути увагу православних посполитих до правового становища православних церков в Османській імперії та Московському царстві, яке іде тим самим шляхом, що й Візантія. У своєму трактаті він доводив, що «Грецька Церква підпала під ганебне рабство»; з самоуправної релігійної інституції вона перетворилася на цілковито залежну від державної влади структуру, в якій «турок ставить і знімає патріархів». «...Яка може бути чистота віри та життя в тій рабській церкві, котра служить більше султану й султанші, аніж Христу?» – ставить риторичне запитання католицький полеміст. У такому ж рабстві стогне й Церква московського царя Івана IV (Грозного), який з «власної примхи скидає митрополитів і розпоряджається Церквою, як рабинею» [цит. за: 474, с. 341–342].

Унаочнюючи жахливу картину занепаду православ'я загалом і київського зокрема, полеміст, однак, найбільше уваги приділяє обґрунтуванню необхідності унії з Католицькою Церквою, розкриваючи при цьому не лише її ідейно-еклезіологічний зміст, а й вказуючи на конкретні шляхи і механізми

реалізації унійного проекту. Полемізуючи з православними, він переконував, що «справа не в церемоніях, не в обрядовостях, без чого віра може залишитися чистою і неушкодженою; справа не у співі алілуя, не в усталених звичаях, не в короткочасних чи довготривалих постах і, нарешті, не у бороді, що може бути коротшою чи довшою, – вся суть у вірі, яка веде нас до спасіння. Однак у сучасних греків віра далеко не та, що була раніше, коли вони ще перебували з нами в єдності; тепер вони створили собі іншу віру, а нас називають єретиками» [391, ст. 234]. Унійний натхненник П. Скарга доводить користь тих переваг, які дасть українцям церковна злука. Зокрема, у догматично-канонічному плані – це гарантоване спасіння після смерті, у церковно-релігійному – перемога над єретиками і викорінення або хоча б витіснення на периферію людської свідомості залишків язичницької культури. У соціальному ж плані унія мала би стати основою піднесення матеріального, освітнього та загальнокультурного рівня українського духовенства, шляхти і навіть простолюду, тоді як у суспільно-політичному плані сприяла б поліпшенню взаємин між православним і католицьким світом, зміцненню держави, утвердженню її статусу та іміджу [391, ст. 314–316]. Критикує він також і низький рівень освіченості, занепад релігійної культури та благочестя у середовищі православних і його церковному проводі [391, ст. 336–337]. Отже, книга П. Скарги вичерпно репрезентувала католицький погляд на потребу і можливість церковної унії у східних і південно-східних регіонах Речі Посполитої та Московії. Наскрізною ідеєю його літературної проповіді, незважаючи на декларацію наслідування засад Флорентійської унії, було цілковите злиття Київського християнства з Католицькою Церквою як Вселенською.

Що ж до Б. Гербеста, то варто зазначити, що він є автором тих двох програмних (за тодішніми мірками) праць еклезіологічного змісту, в яких насправді чи не найчіткіше виражено тогочасну церковно-релігійну ідеологію й унійну політику Речі Посполитої й Апостольської Столиці. Перша – «Окреслення шляху» – вийшла у Кракові 1567 р., а друга – «Виклад віри Римської Церкви та історія грецького небажання єдності» – з'явилася 1586 р. там само. У ній автор піддає нищівній критиці православних,

називаючи їх невігласами. Закидає також їм і те, що вони нібито «не мають ні пам'яті, щоб уміти прочитати «Отче наш» і «Вірую», ні розуму, щоб побачити спасенні речі, ні доброї волі, щоб належно жити. Також, що стосується Таїнств, – убивають душі малих дітей, не мають єпископського миропомазання, навіть не відають, що то є справжнє розрішення» [434, с. 43].

Націлені на користь унії ідеологічні напрацювання згаданих вище католицьких полемістів-єзуїтів знайшли своє масштабне поширення, активізувавши процес піднесення унійної доктрини серед православних кіл Речі Посполитої. Разом із втіленням у життя ідей Контрреформації їм вдалося прискорити процес переходу схизматиків на унію з Апостольським Престолом. Цікаво, що унія тут розглядалася як перехідна ланка на шляху до відновлення церковної єдності, втраченої внаслідок розколу 1054 р. Очевидно, що поряд із боротьбою з «єресями» велася звичайна пропагандистська робота, спрямована на запобігання переходу у протестантизм, що у результаті стало новим імпульсом і прискорило процес окатоличення руської шляхти і, як сьогодні прийнято говорити, «середнього» класу суспільства. Завдяки діяльності єзуїтів Апостольська Столиця сподівалася за рахунок переведення Київської Митрополії на унію компенсувати втрати, яких вона зазнала з появою і розвитком протестантської ідеології у Західній та Центральній Європі.

Говорячи про поширення протестантських ідей у Речі Посполитій, варто наголосити, що воно не було рівномірним, а тому і боротьба з ним – не однаково успішною. Це добре видно на прикладі 60 – 70-х рр. XVI ст., коли лише «50 відсотків сенаторів Речі Посполитої (не враховуючи єпископів) сповідували католицизм», натомість, у Великому князівстві Литовському (а значить, на українсько-білоруських землях) сенатори-протестанти утворювали переважну більшість [66, с. 108]. До того ж, протестантські магнати обіймали найвпливовіші державні посади: вони були канцлерами, воєводами, князями тощо [233, с. 117]. Відомо також, що Реформація не дала бажаних результатів щодо розв'язання церковно-релігійних питань правового забезпечення свободи переконання і віросповідання. У результаті Аугсбурзької угоди 1555 р. ці питання переходили у компетенцію королів, князів та ін. А тому церковно-

релігійне життя в тогочасній Центральній і Східній Європі потрапило під секулярний вплив та світський патронат, а тому й «було повне несподіванок і невпевностей» [61, с. 208]. Попри те, православні поступово втрачали свій вплив на суспільне життя держави. Причин цьому вистачало: низький рівень освіченості, конфесіалізація і перебування в іншомовному й іншорелігійному середовищі, втрата позицій історичного православ'я і неспроможність виконувати властивих йому етнозберігаючих функцій. Чого вартий лише приклад Костянтина Острозького, який, проголосивши себе патроном і світським покровителем Української Церкви, не лише потрапив під вплив кальвінізму [384, с. 19], а й вдався до формування спільної коаліції з протестантами, залишаючись при цьому екзархом Константинопольського патріарха. До речі, свої релігійно-світоглядні переконання він корегував дуже часто: то на користь протестантизму, то унії [327, с. 389–390]. На цьому, принаймні, наголошують М. Драгоманов та І. Франко. Щоправда, в їхніх твердженнях є деякі розбіжності щодо участі в унійному процесі усіх тодішніх помісних православних церков. Аналізуючи лист К. Острозького до Римського Папи Климента VIII, перший визнавав, що князь стояв на позиціях такого собі універсального екуменічного синтезу різних конфесій, а тому ратував за унію, яка має відбуватися за згоди східних патріархів і московського царату [453, с. 235]. Цей «маніфест» великий Каменяр запозичує, мабуть, у М. Драгоманова, а можливо й навпаки. Так чи інакше, але М. Драгоманов, посилаючись на лист К. Острозького до єпископа Іпатія Потія, в якому князь стверджував, що схвалює ідею унії, проте лише в тому випадку, якщо на неї пристануть найближчі «до южноросів москвичі та волохи», вказує на іншу деталь унійних ініціатив цього православного магната і, зокрема, на те, що унія в його уяві мала багато чого виправити у церковному устрої, обрядах і навіть віровченні, а головне – «відмежувати від Церкви людські видумки» [93, с. 19].

Насправді важко судити, чим керувався К. Острозький у власних соціально-правових і релігійних ініціативах, як і про те, що переважало, коли він формулював власну концепцію виведення з кризи Київську Митрополію, однак цілком очевидним є те, що він був натхненний радше особистими амбіціями, аніж

бажанням задовольнити духовні прагнення пересічних українських посполитих. Особливо показовим тут є його балотування на посаду короля Речі Посполитої після смерті Стефана Баторія, коли бажання бути обраним стимулювало старого князя до переведення Української Церкви на унію з Римом.

Загалом українська національна еліта (світська і церковна), окрім пошуків власних національно-духовних орієнтирів, не відмежовувалася від державотворчих процесів Речі Посполитої, а навпаки, активно і, головне, позитивно впливала на них, тому й не дивно, що її чи не найяскравіший представник – К. Острозький – був одним із шістнадцяти «вигідних» кандидатів на найвищий пост у державі. Проте головною рушійною силою залишалася шляхта, а не окремі впливові магнати. Вона, за словами Н. Девіса, «посідала в державі таке становище, що кожен маєток мав змогу вирішувати свої релігійні справи з тією самою свободою, що й німецькі держави» [69, с. 521].

У цьому контексті особливо актуальними є питання світоглядних джерел, їхнього походження, змісту та ступеню впливу на тодішній соціум, над яким витав дух європейського Ренесансу. Дослідники вказують на те, що ідейним підґрунтям для релігійно-політичного самовизначення громадян Речі Посполитої стало щонайменше три векторно спрямовані угруповання, які й формували світогляд і живили духовно й ідеологічно тодішню суспільну свідомість: православно-консервативне, унійне та ренесансно-гуманістичне.

Найяскравішим представником першого був, безперечно, Іван Вишенський. Не секрет, що багато хто услід за Д. Чижевським нав'язують широкому загалу думку, що буцімто цей афонський чернець, який, скоріше за все, був родом із Галичини (остаточно його походження не доведено), «мав натхнення істинного пророка» і «талант від Бога» [465, с. 132]. Не визнаючи цих тверджень, ми стоїмо на тих позиціях, що інтелектуально-духовна заскнілість І. Вишенського, навпаки, мала згубні наслідки для українського народу, оскільки він нав'язував загалу політично ісихастські погляди, що було особливо небезпечно в умовах, коли український соціум перебував у пошуку духовних орієнтирів для нації, яка щойно почала набувати ознак структурованої спільноти [497, с. 71–74]. Негативний бік діяльності полягає і

в тому, що вона «становила загрозу духовної ізоляції, набуття культурою стійких рис провінціалізму» [219, с. 183].

На тлі уявлень І. Вишенського дисонували ідейні цінності та церковно-політичні стратегії інших двох напрямків – унійного та ренесансно-гуманістичного. Щоправда, вони сприяли активному обґрунтуванню, а почасти й нав'язуванню ідей «польського сарматизму» серед українського соціуму, втілення в життя яких мало відбуватися шляхом піднесення унійної доктрини на прапорах польсько-католицького потридентського тріумфалізму. Звісно, що народ, який тривалий час перебував в умовах бездержавності й іноземного політичного і духовно-культурного реліктового впливу, значно поступався європейцям.

Повертаючись до дипломатичних візій Костянтина Острозького та А. Поссевіно, варто зазначити, що перший перебрав на себе місію вести переговори про те, що було виключно прерогативою церковних ієрархів [61, с. 208]. Зазначимо, що і в наш час цією практикою та досвідом іноді грішать можновладці. Варто згадати хоча б тотальну релігізацію політичного середовища України та політизацію її церковного життя за антидержавного президентства В. Януковича, що призвело до деконсолідації української нації та суттєвого поглиблення розколу в суспільстві.

Предметом приватної дипломатії князя з папським нунцієм була не стільки ідея церковної унії, скільки майнові справи роду Острозьких. Питання зміни церковної юрисдикції – розриву з Константинополем і приєднання до Риму – це одна із умов езуїта Поссевіно, від виконання якої залежало позитивне вирішення запитів князя Острозького [438, с. 154]. Цей процес добре висвітлила Н. Яковенко, яка довела, що уже у 1582 р. А. Поссевіно разом із тодішнім папським нунцієм Болоньєтто, «спираючись на досвід ордену езуїтів, до якого належав, розробляє програму заходів, корисних з перспективи досягнення церковного порозуміння, – створення місцевих семінарій для підготовки місіонерів; пропаганда серед руської (української. – *М. Ш.*), а особливо княжої еліти; налагодження книговидання руською мовою» тощо [511]. Вони були певні, що лише у такий спосіб можна сподіватися на успіх. Папський нунцій, зокрема, писав у Рим: «Жодними гарматами, жодним іншим щонайбільшим

арсеналом Північ і Схід не будуть завойовані швидше» [340, с. 230]. Отже, йшлося про інтеграцію і прилучення Української Церкви до західнокультурних надбань і католицизму зокрема.

Переговори тривали упродовж 1583 – 1584 рр. і ставали дедалі відомішими для загалу. Коли до цієї дипломатії долучився Юрій Слуцький, Костянтин Острозький, схоже, щоб не випустити ініціативу зі своїх рук, змушений був звернутися до Апостольського Престолу. Головною спонукою стало те, що інтелектуальна еліта тодішнього соціуму почала явно підтримувати унійні ідеї. У листі від 8 липня 1583 р. до Римського Папи князь натхненно маніфестував: «Нічого гарячіше не бажаю, як єдності віри і згоди усіх християн, і, якби справа вимагала за таке велике добро віддати життя, я б не завагався» [539, с. 400]. Певна річ, що у своїй сукупності такі чи їм подібні дії неминуче вели до Берестя 1596 р. і в контексті досліджуваної проблематики потребують глибшого наукового осмислення та неупереджених оцінок. Тому ми надалі зосереджуватимемо увагу не на поодиноких фактах і постатях, а на унаочненні складних і суперечливих суспільно-релігійних процесів, що спричинили істотні трансформації у церковно-релігійному житті України. А тому можна стверджувати, що саме завдяки плідній праці єзуїтських ємісарів як провідників унійних ідей упродовж XVI ст. суспільно-релігійна думка в Речі Посполитій еволюціонувала у напрямку від визнання рівності Католицької та Православної Церков до заперечення самої можливості спасіння вірних у Православ'ї. Проте ідеї Реформації, як і означені вище тенденції, цікавили здебільшого освічених людей, міщан і шляхту. Для обґрунтування цієї тези ми покликаємося на твердження Б. Гудзяка, який доводить, що, «незважаючи на швидке поширення, Реформація в Литві й особливо в Польщі так і не зуміла пробити собі дорогу у селянські маси» [66, с. 108–109], а це означає, що й погляд «єзуїтів-просвітителів» також був звернений передусім до тих, хто піддався реформаційним впливам, а не до простолюду, котрий навряд чи переймався тоді ідеями як Реформації, так і унійної доктрини та всім тим, що з нею пов'язане.

Тим часом єзуїти мали всі умови для здійснення власних цілей, накреслених Тридентським собором і Конгрегацією віри Католицької Церкви.

У свою чергу, Річ Посполита, заохочуючи їхню діяльність на етнічних землях України, виправдовувала сподівання Апостольського Престолу. Більше того, польський уряд загалом зробив усе, щоб реформістські віяння та навіть інституційне оформлення на її теренах різних протестантських утворень не змогли підірвати інституційну структуру католицизму. Якщо ж протестанти і мали незначні успіхи, то це лише завдяки православним і релігійним конфронтаціям, що охопили тодішню людність у поберестьейський період. До того ж, королю Сигізмунду III Вазі вдалося активізувати та підвести до логічного завершення процес переведення Київської Митрополії на унію з Римом. Загалом цей проект виявився доволі розтягнутим у часі: його реалізація передбачала кілька етапів. Берестейська унія 1596 р. – це кульмінаційний момент первісної фази унійних прагнень, а завершальною фазою міжцерковних колізій і політичних амбіцій Речі Посполитої та Московії було запровадження унії на Правобережній Україні за правління короля Яна III Собеського (1674 – 1696).

Форсування унійного процесу на етнічних землях України зумовлювалося і важливими зовнішніми релігійно-політичними чинниками. З одного боку, киево-руська версія унії не повністю вкладалась в ідейно-еклезіальний контекст унійної політики Риму, що робило унійні ініціативи короля Сигізмунда III та руського духовенства непривабливими в очах Римського Папи Климента VIII, а з другого – уряд Речі Посполитої зіткнувся зі значно складнішою проблемою: 1589 р. патріарх Константинопольський Єремія II Транос¹ підніс Московську митрополію до рівня патріархії. Але перед тим, добре заплативши, він умовив патріарха Антіохійського Йоакима, щоб той переконав Константинопольського патріарха, а якщо вдасться, то і всіх решту патріархів Східної Церкви узаконити самопроголошену Московську митрополію та погодитися на заснування патріаршества у Московському царстві. З того, правда, тоді нічого не вийшло, бо східні патріархи не дали на те згоди, а Константинопольський самостійно не міг нічого вдіяти. Але про отримані ні за що гроші греки згадували не раз, у зокрема й патріарх Досифей,

¹ Єремія II Транос тричі обіймав Константинопольський патріарший престол: 1572 – 1579 рр.; 1580 – 1584 рр.; 1589 – 1595 рр.

коли вів торги за Київську митрополію у 1686 р. з М. Алексеєвим та Іваном Лисицею, про що йтиметься в п'ятому розділі.

Однак позиції Константинополя у пофлорентійський, а особливо потридентський період були настільки слабкими, що Схід почав усерйоз задивлятися у бік Московії, сподіваючись на порятунок. Ось як про це маніфестує ідеолог російського великодержавія А. Карташев: «На місце Царгорода встала царська і багата Москва. Зубожілий православний Схід рішуче до неї потягнувся. І Москва використала цю прихильність із метою ліквідації канонічних відхилень, що виникли між нею і Вселенською патріархією» [130, с. 493]. Суть цих канонічних відхилень полягала в тому, що московські митрополити упродовж 141 року перебували під анафемою Константинополя і не мали євхаристичного єднання з рештою православного світу. Але ж йшлося не стільки про церковну єдність, скільки про легітимізацію релігійно-експансіоністських планів Московського Патріархату, що визрівали одночасно з утвердженням Московської держави та розширенням її території шляхом загарбницьких походів і війн. Москві не вистачало саме узаконення юрисдикційного статусу самопроголошеної митрополії, що, зрештою, не забарилося.

Проголошення Московського Патріархату стало додатковою спонукою до реалізації ідеологічних стратегій теорії «Москва – Третій Рим». Під приводом «духовної опіки» над одновірцями московський царат прагнув перебрати на себе функцію «захисників» православ'я в усій Центральній та Східній Європі (на тлі Візантії, що зазнала краху, ця ідея сприймалася охоче і майже без спротиву). Реалізація Московією проекту «Москва – Третій Рим» доволі швидко набрала чітких і радикальних форм, особливо серед ченців-московітів, «напоєних візантійсько-московським фанатизмом» [472, с. 197]. Так, один із послухників Спасо-Єлеазарівського монастиря на ім'я Філофей ще на початку XV ст. у відкритому листі до московського царя Василя III (1505 – 1533) – батька майбутнього московського царя Івана IV Грозного – писав: «Великий і побожний царю! Перший і Другий Рим упали. Третій Рим – Москва – стоїть міцно; четвертому ж не бувати. Одна тільки наша Церква сяє у твоїй могутній державі,

побожність ясніша, ніж сонце у цілому світі. Всі православні царства з'єднуються тепер у твоїм царстві. У всьому світі ти – єдиний християнський цар» [333, с. 111].

Попри те, варто наголосити, що чернець Філофей і його ідея Москви як «Третього Риму» не були чимось зовсім новим і оригінальним. Концепція «Третій Рим» – це загальноєвропейська релігійно-історіософська і політична ідеологема, яку обґрунтовували й використовували (хто краще, а хто гірше) для доведення особливої релігійно-політичної ролі та значення різних державних утворень, що видавали себе за спадкоємців Римської і Візантійської імперій. Спершу суть цієї концепції зводилася до механічного перенесення центру імперії з метою легітимізації претензій тієї чи іншої монархії на релігійно-політичну спадщину Візантії. Першими про свої претензії заявили серби та болгари ще у XIV ст.: сербський цар Стефан Душан і болгарський цар Іоан-Олександр, маючи обидва династичні зв'язки з візантійськими імператорами, проголосили себе спадкоємцями Риму. У болгарській літературній традиції знаходимо твердження, що новим Константинополем є Тирново – колишня столиця Болгарського царства. Пізніше ідею «Третього Риму» пропагував італієць Джузеппе Мадзіні. Він сподівався, що ця теорія може стати найбільш дієвим інтегруючим чинником у процесі об'єднання італійців. До цієї теорії звертався у своїх ідейно-політичних гаслах також і Беніто Муссоліні, розуміючи під «Третім Римом» фашистську Італію. Однак лише Московському царству, незважаючи на використання при цьому здебільшого штучних ідеологічних лаштунків, вдалося обґрунтувати ідею «Москва – Третій Рим» як ідейно-сміслову (релігійно-політичну) основу месіаністичних уявлень про тодішню роль і значення Московського царства, що утверджувалося на тлі занепаду Візантії – «Другого Риму». Однак першим і визначальним кроком у становленні цієї ідеї стало самопроголошення московського князя Івана IV Грозного «царем всія Русі» (1533 – 1575 рр.; 1576 – 1584 рр.)¹. Імперіалістичне розуміння ідеї «московського месіанізму» стало дієвим засобом у процесі церковно-релігійної та політичної експансії православної Півночі не лише на

¹ До цього усі московські монархи, як і Василій III, іменували себе царями. Іван Грозний не лише привласнив собі титул «всія Русі», а й звелів коронувати його за зразком і протоколом коронації візантійських імператорів.

етнічних землях Руси-України, а й більшості країнах Центрально-Східної Європи, що фактично не припиняється й дотепер.

Отже, каталізуючу роль у релігійно-політичних трансформаціях кінця XVI – початку XVII ст. відіграли релігійно-політичні інтереси двох держав – Речі Посполитої та Московського царства, а також «польський сарматизм» і «московський месіанізм», сферою впливу яких стали етнічні терени бездержавної України. Звісно ж, ці релігійно-експансіоністські плани неминуче штовхали духовний провід Київської Митрополії спочатку до унії з Римом (1596 р.), а пізніше – до унії з Москвою (1685 – 1686 рр.). Однак те, що Річ Посполита і Московія мали свої стратегічні політичні цілі щодо України і намагалися «зіпхнути її на невластиві їй рейки» [471, с. 110] державотворення, – не потребує доведення. Принципова відмінність у їхніх політичних намірах полягала в тому, що католицька Варшава хотіла полонізувати духовно-інтелектуальне та культурне життя українського народу, а тому й підтримувала унію Київської Митрополії з Римом, а Москва – повністю знищити зародки державності й національно-релігійної самобутності. Це видно із того, що у релігійно-політичній структурі Речі Посполитої знайшлося місце для функціонування і розвитку трьох християнських церков, окрім інших віросповідань, а в Російській імперії – лише для казенної церкви, яку Т. Шевченко назвав «домовиною України» [476, с.172–173]. Адже московське православ'я – це передусім особлива форма цареславія, великодержавія, своєрідного московсько-азійського благочестя, а вже потім сукупність догм, що складають основу християнської віри і є надбанням Церкви Христової. Як побачимо нижче, наступ на Українську Церкву розпочався одразу ж після політичної унії Б. Хмельницького 1654 р. Переживши нівеляцію авторитету духовної влади Київського митрополита, перенесення митрополичого осідку в Чигирин, вдівство митрополичої кафедри й інші важкі випробування, вона під тиском промосковськи зорієнтованого гетьмана Івана Самойловича змушена була віддатися у широкі й міцні обійми Московського Патріархату – «зухвалої доньки», що упродовж трьохсот літ тримала у стані асфіксії Українську державність, народ та Національну Церкву.

Отже, не називаючи ані римську, ані варшавську церковно-релігійну політику «експансією», оскільки це виключно радянсько-експансіоністський ярлик, що зберігає в собі зовсім не науковий, а суто ідеологічний пропагандистський потенціал, ми все ж таки спробуємо розставити тут деякі акценти. Йдеться ось про що: по-перше, польська державна і церковна політика далеко не завжди була спрямована на ополчення шляхом насильницького насадження католицизму, а тим паче уніатства на етнічних землях Русі-України; по-друге, ми знаємо, що піднесенню унійної доктрини на українських теренах сприяли не лише політичні, а й духовно-культурні та соціальні чинники (відбувалося поступове нівелювання етнічної приналежності особливо української магнатерії через набуття нею нової соціально-політичної ідентичності шляхом усвідомлення своєї приналежності до польської нації); по-третє, з відновленням православної ієрархії та посиленням «москвоцентричних» тенденцій, зокрема, серед київського духовенства часів митрополичого служіння Іова Борецького (1620 – 1631 рр.) та Ісайї Копинського (1631 р.), українська ідентичність опинилася під більшим пресингом Московії, аніж Варшави, що особливо проявилось на Лівобережній Україні у попереяславський період, коли майже 25 тисяч шляхетських українських родин домагалися й одержали нехитрі титули російських дворян [507, с. 501].

Потребують ретельнішої уваги тут і застереження І. Шевціва, який не так лояльно висловлюється у власних висновках щодо релігійної політики Речі Посполитої. Дотримуючись думки про якесь моральне право Константинополя і грецького Сходу в цілому на українську церковно-релігійну самобутність, дослідник, зокрема, зазначає: «Те, що Візантія, вслід за релігійним впливом (бодай до часу свого політичного занепаду), могла претендувати і на якийсь політичний вплив на Україні, то це ще можна зрозуміти. А ось що тут робили Москва і Польща під різними підтекстами, зокрема релігійними, то це історичні факти і про них треба говорити інакше» [471, с. 111]. Ми не поділяємо цього погляду і наполягаємо на усвідомленні якісно нової парадигми духовно-культурного і цивілізаційного розвитку української нації, в основі якої лежить Шевченків заповітний принцип: «В своїй хаті своя правда і сила, і воля»!

Підхоплюючи наразі тезу М. Дмитрієва про те, що не одні лише політичні детермінанти визначали юрисдикційні трансформації у Київській митрополії, а потім і визначали суть та тло політико-ідеологічних стратегій українського народу і його Національної Церкви в період раннього модерну, вважаємо за доцільне підкреслити, що мотиви Берестейської унії мають передусім глибинні внутрішні обумовлення. Принаймні первісна фаза унійного процесу включно до 1596 р. – це не стільки реалізація планів, виношених чужими політичними та духовно-релігійними центрами, скільки самостійні пошуки окремою частиною духовенства Київської Митрополії оптимального шляху виведення Києво-Руського Православ'я з глибокої перманентної кризи, зумовленої порушенням ієрархічного устрою, узурпацією духовної влади «світським елементом», а також правові обмеження православних владик (порівняно з католицьким духовенством) [504, с. 352]. Сюди ж можна також зарахувати і невідповідне, як вважали православні єпископи, їхнє соціальне та майнове становище. Для підтвердження цієї тези наведемо фрагмент із листа православного духовенства Київської Митрополії до короля Сигізмунда від 24 грудня 1594 р. Він настільки промовистий, що вартий того, аби його процитувати якомога повніше: «Будучи відданими його милості государеві нашому у службі, молитвах та підданстві, про справи наші спільні та про єднання у святій вірі, маємо відвагу мовити його королівській милості таке: по-перше, ми – єпископи, бачачи в наших зверхників, їх милостей патріархів, великі неполадки і недбання про Церкву Божу й святий закон, і залежність їх самих, і те, що з чотирьох патріархів зробилося вісім (так багато їх ніколи не було, лише чотири), і який спосіб життя на престолах своїх ведуть, і як один одного підкуповують, і як зубожіли соборні престоли Церкви Божої, а тут до нас коли приїжджають, жодних диспутів з іновірцями не чинять, і з Письма Божого відповідей їм дати не хочуть, навіть коли їх про це просити, натомість цікавляться більше дочасним і ужитковим, аніж спасенним; і, понабиравшись грошей, скільки треба, там на землях поганських, одне одного купують, і тільки так живуть (не кажучи вже про інші їх занедбаності). А тому ми, не бажаючи перебувати у цьому недбальстві та під таким пастирством, одностайно погодившись і за певних умов – якщо його

королівська милість, як покровитель наш християнський і помазаник Божий, зволить хотіти, щоб хвалу Богу під одним пастирством поширювати і надати нам, з єпископствами нашими, з церквами, з монастирями та з усім духовенством, такі ж вольності, як їх милостям владикам духовним римським, – хочемо, за Божою поміччю, приступити до єдності у вірі і до того єдиного верховного пастиря, якому це увірено Спасителем нашим [...]. Тільки то й просимо, – наголошували церковні ієрархи, – аби його милість государ наш, з єпископами нашими, запевнив у привілеях його королівської милості та зволив артикули нижчеописані ствердити і скріпити на вічні часи» [5, т. 5. – с. 79–80].

Те, що східні патріархи-емісари і, зокрема патріарх Антіохійський Йоаким V (1567 – 1585), а надто ж патріарх Константинопольський Єремія II (1588 – 1595), який цього разу втретє купив собі у турецьких властей право обійняти Константинопольський патріарший престол, подорожуючи теренами Київської Митрополії до Московії, своїми нерозважливими діями вносили деструктивність у внутрішнє життя Української Церкви, доводити буде зайвим. Тут принагідно звертаємо увагу лише на окремі деталі, які увиразнюють провідні тенденції їхньої суперечливої архіпастирської діяльності на етнічних землях України. Спочатку (1585 р.) Київську митрополію відвідав Антіохійський патріарх Йоаким, а невдовзі (1589 р.) й сам Константинопольський патріарх Єремія II Транос. Патріарх Йоаким став першим зі східних патріархів, хто побував проїздом на землях Речі Посполитої і відвідав Київську митрополію. Його візит не був настільки резонансним (за винятком хіба що закладення основ для кардинального реформування інституту братства), як візит Константинопольського патріарха Єремії. Останній, подорожуючи в Москву і назад до свого осідку в Стамбулі, здійснив низку радикальних реформ у Київській митрополії. Закликавши ієрархів до відповідального управління церковними справами і ретельнішого виконання покладених на них душпастирських обов'язків, він водночас сам порушив *status quo* в Українській Церкві, усунувши, зокрема, із престолу митрополита Київського, Галицького і всієї Русі Онисифора Дівочку (1579 – 1589) як двоєженця. Адже за переступ церковного канону могли, скажімо, не

висвячувати в єпископи, але аж ніяк не забороняти виконання єпископських чи митрополичих повноважень. Крім того, невдовзі після поставлення нового Київського митрополита, яким став Михайло Рогоза (1589 – 1599), грамотою від 1589 р. він запровадив нову посаду в Київській Митрополії – патріаршого екзарха, «щоб паства стада Христового розмножувалася, а ліниві пастирі до славослов'я Божого були ретельніше заохочені та до доброго утвердження в церковному житті звикали» [5, т. 5. – с. 252–256]. Для цього на посаду екзарха Константинопольського патріарха був призначений єпископ Луцький і Острозький Кирило Терлецький, якого король Сигізмунд III називає «мужем розумним, духовним та поміркованим, і сином нашого смирення» [5, т. 5. – с. 254]. Добре ім'я владики Кирила стало запорукою того, що польський уряд тут же після його обрання екзархом видав православним привілей, у якому гарантував їм вільне сповідання релігійних прав і свобод, а також недоторканність церковного майна та інших володінь, що належали їх душпастирям і архімандритам. «І просив [...] отець єпископ Луцький, щоб той привілей його милості вичитаний і до книг уписаний був», – зазначалося у жалуваній грамоті від 23 квітня 1589 р. [12, ч. 1. – т. 5. – с. 245].

Проте справжня загроза втручання східних патріархів у справи Київської Митрополії полягала в тому, що ці емісари заражали духовно-церковне життя української пастви тим антагонізмом, яким були просякнуті «греки з більш-менш оправданих своїх національних і релігійних мотивів супроти Риму» [472, с. 114]. Небезпека мала свій вияв також і в тому, що Константинопольська Патріархія і в силу церковної традиції про залежність «Церкви-Дочки» від своєї «Церкви-Матері», все ще зберігаючи номінальну зверхність над величезною «церковною областю» в центрі Європи – Київською митрополією, – допомагала Московській державі ізолювати її від загальноєвропейського цивілізаційного процесу. Отже, стає зрозуміло, що грецьких патріархів цікавили не перспективи розвитку Української Церкви в умовах бездержавності та потридентської Контрреформації Католицької Церкви, що була найбільш успішною саме у Речі Посполитій, а її фінансові ресурси. Використовуючи українську паству економічно, східні патріархи візитували її один за одним і, роздаючи за гроші

різні грамоти та здійснюючи необдумані призначення, лише поглиблювали протистояння між духовним проводом і «світським елементом».

Як бачимо, Константинопольський патріарх Єремія II своїми нерозважливими діями вніс неясність, зокрема, в ієрархічну систему Київської Митрополії, що й без того переживала глибоку внутрішню кризу, не кажучи вже про цілковите нехтування традиційним церковним устроєм, коли без обрання на соборі був фактично призначений новий митрополит. Патріархи надали позаієрархічним структурам, тобто церковним братствам, право контролювати поведінку мирян і кліру, включаючи своїх єпископів і навіть самого митрополита. Тим самим було втягнуто в орбіту конфлікту як світську, так і духовну владу. Кульмінаційного моменту сягнула боротьба між церковними ієрархами і братствами, коли патріарх надав останнім статус ставропігії. Логічним наслідком цих непродуманих, а почасти й неканонічних, за своєю суттю, дій із боку патріарха стало перебрання братствами властивих церковно-релігійних функцій. І не дивно, що доволі швидко вплив світського елемента на церковно-релігійне і духовно-просвітницьке життя в Київській Митрополії вийшов за межі розумного. На суперечливій, а то й руйнівній ролі патріархів Сходу наголошує, зокрема, С. Терновський: «втративши будь-яку повагу до патріархів і, загалом, до всіх православних греків, тому що в них мало процвітало просвітництво, малороси мали тепер нагоду спостерігати, що й моральність у греків стоїть на доволі низькому рівні» [414, с. 61]. З цитованого нами листа, де вміщено обурення українських ієрархів із приводу незаконного утворення Єремією II Московського Патріархату, теж добре видно, що церковно-релігійна політика не могла сприйматися ієрархами Київської Митрополії.

Узагальнюючи висновки щодо ступеня суспільно-політичного та церковного резонансу, зумовленого втручанням східних патріархів у внутрішні справи Київської Митрополії, а відтак і його структурно-функціональне значення, дослідники зазначають: «Патріарше втручання у справи Київської Митрополії не виправдало сподівань ані руського духовенства, ані мирян. Воно не лише не сприяло подоланню церковної кризи, а й поглибило її, і замість об'єднання суспільності призвело до її поляризації, до протистояння двох

таборів у церковно-суспільному житті» [118, с. 81]. Це, як і багато іншого, дає нам підстави класифікувати дії східних патріархів як одну із найголовніших причин, яка змушувала духовенство Київської Митрополії активізувати процес інституційно-еклезіологічного визначення у трикутнику Рим – Константинополь – Москва. За таких умов українські ієрархи взяли за розробку оптимального варіанту звільнення від несправедливого, як їм видавалося, ставлення до духовного проводу Української Церкви з боку Константинополя. Вихід із цієї ситуації шляхом поєднання з Апостольським Престолом першими наважилися шукати єпископи Львівський Гедеон та Перемиський Михайло Копистенський – речники найпотужніших тоді єпархій Київської Митрополії, а тому говорити про зовнішній фактор як визначальний чинник унії не є цілком об'єктивно.

Отже, розвиток церковного життя Київської Митрополії епохи раннього модерну не був відірваний від загальноцивілізаційного, суспільно-релігійного європейського контексту. Його стан і динаміку зумовлювали спершу ренесансно-реформаційні, а дещо згодом і контрреформаційні впливи, що й спричинили активізацію унійних заохочень та призвели до подальшої конфесіалізації церковно-релігійного життя Речі Посполитої, а потім і до суспільно-релігійного та політичного напруження на конфесійному рівні. До того ж цей період характерний поступовим відходом від візантійсько-азійського колективізму, а отже, і від Константинополя як духовного центру, який його освячував, і зближенням із духовно-культурними надбаннями католицького Заходу, що викристалізувалися у боротьбі з протестантською ідеологією та практикою.

Варто також пам'ятати, що актуалізація унійної доктрини у ранньомодерній Україні, кінцевою метою якої мала стати зміна канонічної юрисдикції Київської Митрополії, не переслідувала мету будь-що поглинути києво-руську церковно-релігійну традицію, а вивести її із перманентної кризи шляхом єдності з Апостольським Престолом. Головною метою унії, за сподіваннями духовенства, мала стати нейтралізація латинізації та спольщення української шляхти, що були неминучими, оскільки шляхта та національна еліта, прагнучи легалізуватися, змагали до польського громадянства, а за

планами єзуїтів та уряду Речі Посполитої – містком для переходу на католицизм, а відтак і польську національно-культурну ідентичність. Водночас унійні натхненники і апологети єдності Української Церкви з Римом сподівалися, що перепідпорядкування та відновлення євхаристичного об'єднання між церквами не лише піднесе її престиж, а створить у перспективі умови для канонічно-юрисдикційної трансформації з Митрополії у Патріархат.

Однак, коли дійшло до реалізації унійного проекту на практиці, загострилася проблема співвідношення еклезіальної толерантності й національно-релігійної ідентичності, що перебувала у площині між «грекослав'єм» та «латинофільством», а в політичному відношенні – між «польським сарматизмом» і «московським месіанізмом». Цьому значною мірою сприяла низькопробна полемічна література. Тогочасні полемісти, а надто ж з антиунійного табору, які здебільшого робили примітивні копії з викривальних послань єзуїтів, не відзначалися та й, зрештою, за відсутності добре організованого шкільництва не могли відзначатися особливим талантом ведення аргументованого полемічного дискурсу. Православно-католицький діалог хоч і був сповнений гострими суперечками про релігійні доктрини і канонічне право, про владу в Церкві Христовій Римського Папи, про сходження Святого Духа, про вживання прісного хліба і причастя вірян під одним видом, про чистилище, про скарбницю надлишкових справ, про принцип celibату тощо, проте православне середовище було все ж таки далеким від бодай примітивного осмислення цих важливих ідейно-еклезіологічних, догматично-канонічних і богослужбово-літургічних сутностей християнського віровчення та обрядово-культової практики. Унійні опоненти у полемічній борні робили акценти не на важливих богословських проблемах, а на зовсім другорядних речах. До цього варто також додати і те, що й сам рівень дискусії рельєфно унаочнював доволі поверхову вченість теоретиків полемічного протистояння та ідеологічної боротьби.

Сама ж полемічна боротьба почалася задовго до Берестейської унії. Першість у ній належить, безперечно, ордену єзуїтів. Нового імпульсу у полемічний дискурс католиків і православних вносить активізація унійних

процесів наприкінці XVI ст. і відхід від унійних напрацювань Костянтина Острозького – патрона православних українських посполитих – і появи вагомого осередку їх інтелектуального життя – Острозької школи (академії). Феномен князя К. острозького чи не найвдаліше висвітлив В. Уляновський у монографії «Славний для всіх часів чоловік» [див.: 436].

Ближче до Берестейського собору 1596 р. унійні опоненти стали так само добре ідеологічно озброєні та навчені полемізувати, як і ті, хто доклав чимало зусиль для піднесення унійної доктрини у Речі Посполитій. Це були гострі суперечки у площині протиставлення греко-візантійської духовності та моделі взаємин Церкви і держави з католицькою теократичною еклезіологією. Міць і перевага прокатолицьки зорієнтованих учасників міжцерковного діалогу полягали передовсім у тому, що вони пропагували ідеї кращих соціальних стандартів, наголошували на сотеріологічному ексклюзивізмі Католицької Церкви як Вселенської. Ці та інші процеси неодмінно вели до Берестя – підпорядкування Київської Митрополії Апостольському Престолові в Римі, а звідси – до конфесіалізації церковно-релігійного життя Речі Посполитої та національно-релігійного протистояння, й передусім у середовищі православних.

2.2 Укладення Берестейської унії: історіософська рецепція та ідеологічні міфи

Православно-католицькі відносини на рівні Української Церкви і Апостольського Престолу кінця XVI ст. мають гідну подиву історію та позначені виразною специфікою. Принаймні, незважаючи на глибоку церковну кризу, що її переживала тоді Київська Митрополія, вона все ще залишалася активним суб'єктом релігійного буття тогочасної Європи й особливо її центрально-східного регіону. Проте сказаним аж ніяк не можна заперечити, що активізація міжцерковного діалогу в його унійній проекції позначена гострою полемікою та представлена великою кількістю історичних і філософсько-

богословських пам'яток, про які йшлося вище.

Виходячи з того, що об'єктивний науково-філософський аналіз і критична оцінка будь-якого явища, а надто ж Берестейської унії як визначального чинника інституційно-еклезіологічного постання в Україні нового еклезіального утворення – Католицької Церкви східного обряду, вимагає не лише ретельної реконструкції пов'язаних із нею історичних подій та явищ, а й врахування суспільно-історичного тла і політичного контексту юрисдикційних трансформацій у Київській митрополії. Звідси випливає й потреба наукового обґрунтування нової структурно-функціональної концепції витлумачення унії як еклезіологічної формули церковної єдності, її богословського змісту і соціальної значущості. Відтак філософський аналіз генези та наслідків Берестейської унії, певна річ, потрібно розпочати з аналізу основних чинників, які зумовили, з одного боку, інституційно-еклезіальне оформлення києво-руської «версії» католицизму, а з другого – загострили потребу зміщення ідейно-еклезіологічних і духовно-ментальних пріоритетів, що, в свою чергу, актуалізували пошуки і формування нової української національно-церковної ідентичності.

Окремі дослідники доволі часто абсолютизують зовсім другорядні чинники церковного об'єднання, які, однак, не були магістральними. Таке однобічне ставлення до унійного руху завадило їм виявити у зміні юрисдикційного статусу Київської Митрополії той позитивний потенціал, що був закладений у самій ідеї церковної унії, неминуче вів до відновлення церковної єдності – в еклезіально-догматичному плані, а в суспільно-політичному – до інтеграції України в європейський духовно-культурний простір. Очевидна тривіальність подібних філософських рефлексій полягає в тому, що їхні генератори, засуджуючи методи запровадження унії, поширювали це ставлення безпосередньо на саму ідею церковної єдності і, оцінюючи ідейно-ціннісний потенціал Берестейської унії, ігнорували загальноєвропейський історичний, цивілізаційний контексти та розглядали її як «містечкове» явище, нехтуючи такі важливі етапи міжцерковного діалогу Київської Митрополії з Римом, які ми спостерігаємо за святительства митрополитів Київських Ісидора, Григорія Цамблака та Йосипа Болгариновича (1497–1501 рр.). Останній, зокрема,

наслідуючи митрополита Михаїла, запевняв Римського Папу Олександра IV (1492–1503 рр.) у вірності Ферраро-Флорентійському сповіданню віри.

Водночас найбільш невинуватою і гідною критики компонентою дослідницького погляду окремих вчених залишається те, що цей негатив в оцінці Берестейської унії вони пробували екстраполювати на всю подальшу діяльність самої УГКЦ. Інша небезпека полягає в тому, що багато дослідників, беручи за взірець спосіб їхнього філософування, так і не встояли перед спокусою напередданості в оцінках причин, а головне – наслідків Берестейської унії.

Підкреслимо, що наукова література містить чимало підходів до визначення та характеристики причин церковної унії 1596 р. Її аналіз дає підстави вбачати домінування лише двох діаметрально протилежних принципів: надмірне узагальнення та надмірну деталізацію. А при їхньому витлумаченні й оцінці здебільшого застосовується або явно апологетичний, або ж яскраво виражений критичний підхід. Прикладом тут можуть слугувати найновіші публікації І. Шевціва, присвячені унійній проблематиці [471, с. 110–111].

Про надмірне узагальнення причин Берестейської унії слушно висловлюється Д. Блажейовський: «Усі автори подають, що головною причиною Берестейської унії був брак порядку в Київській православній церкві й загальний занепад релігійного життя серед світського духовенства та монашества» [25, с. 112]. Дехто з церковних істориків, щоб надати унійним пошукам винятково духовного авторитету, стверджує, що найголовнішими причинами унії було саме глибоке усвідомлення Флорентійського поєднання: «Не дивлячись на спротив Москви, що прагнула стати «Третім Римом», на ворожі настанови поляків, українство сприйняло рішення Флорентійського собору радо, вбачаючи в них порятунок національної та церковної справи», – стверджує католицький теолог В. Завірач [103, 61–62]. Цей дослідник має рацію, оскільки саме на цьому наголошувало українське духовенство у листі до Римського Папи Климента VIII: «...рішилися [...] приступити до згоди і до єдності, яку мала Східна церква із Західною і котру наші предки заключили на Флорентійському соборі, щоб проживати у святій Злагоді» [282, с.63].

Загалом науковці чомусь надто мало говорять та висвітлюють вплив і значення пофлорентійської духовної атмосфери на розвиток церковно-релігійного життя Київської Митрополії, хоча мають цілком очевидні підстави вести мову, ба навіть стверджувати про формування своєрідного пофлорентійського релігійно-культурного екуменізму, який насправді утвердився в середовищі «повізантійських» та «новевропейських» духовних еліт, а головне, «сягнув інтелектуальних середовищ українсько-білоруських земель» [470]. На цю тенденцію звертали увагу й інші мислителі задовго до Я. Швидченка, наголошуючи на тому, що «прикінці XV віку повіяло по Русі новим, європейським духом» [453, с. 221]. І справді, в цей час почався нечуваний підйом у формуванні української літературної традиції, що відбувався в межах європейського ренесансного духовно-культурного та соціального розвою.

Виходячи з того, що Ферраро-Флорентійський собор справді був найбільш представницьким зі всіх унійних зібрань, а його рішення з канонічного погляду еклезіально добре вивірені і, нарешті, що одна із провідних ролей у цьому соборі належала митрополиту Київському Ісидору, багато дослідників обґрунтовують твердження, згідно з яким українська паства, а надто ж її єпископат, усім єством змагали до сповнення заповіді Ісуса Христа: «Щоб усі були одно» (Ін. 17, 21). Відповідно до такого узагальнення, потрібно думати, що саме еклезіологічна та сотеріологічна складові є визначальними в унійному русі ієрархів Київської Митрополії. І справді, якщо уважно придивитися до рішень соборів і передсоборних нарад 1590 – 1595 рр., на яких розроблялися варіанти програми церковного об'єднання, що, врешті-решт, завершилися урочистим проголошенням церковної унії в Бересті, то стає зрозуміло: саме теологічна компонента в її еклезіально-сотеріологічній проекції є домінантною, хоча викристалізовувалися вони поступово. Спочатку у деклараціях, листах чи постановах, у яких порушувалися унійні питання та обговорювалися умови церковного об'єднання, наголошувалося не стільки на єдності, скільки на бажанні підпорядкуватися Апостольському Престолові, щоб визнавати його очільника за «одного Архіпастиря і правдивого Намісника св. Петра на римському престолі, Святішого Папу, своїм пастирем, мати його

своїм Головою, йому завжди підлягати і його слухати» [227, с. 257]. Це настирливе бажання підпорядкуватися Риму, очевидно, було продиктоване необхідністю звільнитися від патріархів православного Сходу [5, т. 5. – с. 79–80], які делегували позаієрархічним структурам права церковного судочинства аж до відсторонення духовенства від управління церковними справами.

Отже, чим далі, то унійний рух ставав структурованіший, а його ідейно-еклезіологічні засади – обґрунтованіші. «Ми відділені, хоч є синами однієї Матері – Святої Католицької Церкви», – проголошували унійні архітектори у тексті Торчинської декларації [282, с. 50–52]. Виходячи з того, що єдність є однією із фундаментальних сотеріологічних передумов для досягнення спасіння (див.: Ів. 17, 21; Єфес. 4, 5–6), то можна вести мову про сотеріологічний, а також еклезіологічний аспекти церковної унії 1596 р., адже йшлося про втілення в життя євангельського еклезіологічного принципу про одного пастиря і одну отару (Іоан. 10, 16).

Попри те, якими б не були спонуки ієрархів Київської Митрополії до унії з Римом, як і те, що стояло на першому місці в унійній програмі її духовного проводу, цілком очевидно, що піднесення унійної доктрини виникає на тлі конкретних світоглядно-ціннісних, церковно-релігійних і етнонаціональних перетворень, які й зумовили ініціативу єпископів у розробці засад об'єднання церков. Прихильники унії вважали, що відновлення церковної єдності з Католицькою Церквою – це їхній пастирський обов'язок: «Ми, підписані єпископи, заявляємо, що це наш обов'язок дбати про спасення душ, як наших, так і довіреного Богом християнського народу, Христового стада, та привести його до згоди і єдності» [цит. за: 226, 256–257]. Ця позиція українського єпископату є особливо показовою на тлі релігійно-політичної недієздатності православного Сходу, а надто ж Константинопольської Церкви. Визнаючи власну безсилість, патріарх Нифонт II (1497 – 1498, 1502 рр.) у листі до митрополита Київського Йосипа Болгариновича писав: «Хай буде вам відомо, що цей Синод (Флорентійський. – *М. Ш.*) був і дуже світлий, і велично апробований загальним схваленням... Але твоя світлість має лише незначний привід і відмовку, коли говорить, що без Константинопольської згоди, себто без

твого патріарха, не може нічого діяти [...]. Тож твоя всечасність нехай аніскільки не противиться, але приязно поставиться, бо й ми дозволили священикам, які живуть на островах під Всесвітлим Венеціанським сенатом, відправляти з латинниками моління і святкування [...]. Насправді, хоч би як ми бажали, ми не маємо можливостей зробити щось корисне для загальної справи» [527, с. 149–155, а також: 540, с. 6–7].

Отже, несправедливо буде твердити, що Берестейська унія, як і всі інші унії, котрі були ратифіковані до неї, мають суто політичні передумови, або що вони нав'язані ззовні. Це наше узагальнення є діаметрально протилежним до тих, що культивують російські богослови, а також православно заангажовані українські філософи та церковні історики. Наведемо приклад із А. Шмеманом, який вбачає певний генетичний зв'язок між різними уніями і переконує, що всі вони продиктовані виключно політичними інтригами. «І ось, тягнеться цей облудний ланцюг переговорів, суперечок, обіцянок, брехні, що ніколи не завершується і в якому є все, окрім головного: бажання єдності та жалю за істинним виповненням Церкви Христової [...]. Перелічити ці спроби тут неможливо. Скажемо лише те, що у Візантії вони були майже виключно питанням політичним» [505, с. 319].

Попри те, ми знаємо, що відправним пунктом діяльності собору і фундаментальним принципом формулювання його визначень є принцип: нехай гору візьме те, що угодно Духові Святому, а не нам (тобто отцям собору) – це з одного боку, а з другого, якби справа церковної єдності Київської Митрополії з Апостольським Престолом була лише «політичною інтригою», то церква, яка виникла на ґрунті піднесення унійної доктрини, не стала б церквою, яка ось уже упродовж майже півтисячі років живить дух і тіло української нації, забезпечуючи їй гідне місце у європейському цивілізаційному просторі та процесі, а головне – веде свою паству до осягнення Царства Божого. Якщо би постання УГКЦ було суто політичним проектом сильних світу цього, то вона давно би розділила долю Візантійської чи Московської церков, одержимих ідеєю «Другого» та «Третього» Риму, а насправді – біблійного Вавилону – «великої блудниці», що стала «житлом бісів і пристановищем усякому

нечистому духові [...], бо лютим вином блудодіяння свого напоїла всі народи, царі земні любо діяли з нею» (Одрк. 18, 2-3).

Благо, сучасні дослідники нарешті доходять консенсусу в тому, що унія не була «результатом змови римо-католицьких кіл» [112], а отже, «затією Риму» чи «польсько-єзуїтською інтригою». Але важливо розуміти й інше, а власне те, що Київська Митрополія виступила рівноправним суб'єктом унійного процесу, ба більше, домоглася укладення унії на сформульованих саме нею засадах, а не Римом чи Варшавою. Це засвідчує її самостійність та внутрішньо сформовану еклезіологію, її авторитет, а не неспроможність вистояти під тиском політичних маніпуляцій чужоземних релігійних і політичних центрів. У ці жорна саме потрапила та частина Київської Митрополії, яка не підтримала унію. Направду, теперішнім українським церквам виразно бракує того історичного досвіду боротьби за власну національно-релігійну та духовно-культурну ідентичність, який мали ієрархи Української Церкви кінця XVI – початку XVII століть.

Звісно, що крім еклезіологічних та сотеріологічних детермінант, які впливали на відхід Київської Митрополії від Константинополя і з'єднання з Римом, були й соціально-правові та політично забарвлені чинники. Вони, поєднуючись та впливаючи одні на одних, визначали динаміку і стратегію обґрунтування унійної доктрини серед православних українців Речі Посполитої. До них зараховуємо:

– світський протекторат над Київською митрополією польського короля, у плани якого не входило створення належних умов для збереження національно-релігійної самобутності українського народу в межах релігійно-політичної структури держави;

– рішучий наступ контрреформаційного руху, головною метою якого була не лише боротьба з інакомислієм у його протестантському вимірі, а й прагнення повернути в лоно Католицької Церкви «схизматиків», тобто християн східного обряду;

– поспішні, нерозважливі, а нерідко й неканонічні дії східних патріархів Антіохійського Йоакима та Константинопольського Єремії II, з яких перший

заклав основи для кардинального реформування інституту братства і цим самим сприяв вивищенню їхньої ролі у внутрішньому житті Української Церкви, а другий – здійснив низку радикальних заходів у Київській митрополії, що мали вкрай негативні наслідки, оскільки розбалансували її внутрішній устрій та поглибили ієрархічну кризу;

– тенденція до втручання у внутрішні справи Київської Митрополії східних церковних емісарів та вплив на її внутрішньоцерковне життя позаієрархічних структур («світського елементу») стала детермінантою іншої дифузії внутрішнього життя Київської Митрополії, а саме – порушення або ж настирливої відмови дотримуватися принципів соборності і соборноправності. Спочатку це окреслилося в інституті церковних братств, які не підкорювалися владі єпископа, а згодом і серед єпископату, коли єпархіальні архієреї не дослуховувалися й не підкорювалися волі собору. На наш погляд, ігноруванню і тими, і іншими означеними вище принципами сприяло щонайменше два фактори. Перший з них полягав у тому, що у східному церковному праві канонічно нечітко визначені принципи соборноправності та соборності, а другий зумовлений грубими порушеннями та зловживаннями щодо виборного начала в Руській Церкві, яке було замінено правом роздавання «хлібів» і «столиць» духовних, тобто найвищих церковних посад;

– релігійно-експансіоністська політика Московської держави, що відіграла каталізуючу роль у церковно-релігійних трансформаціях українського народу раньомодерного періоду і відобразила суть визначальної причини Берестейської унії. Поза будь-яким сумнівом, наголошуючи на державній єдності та об'єднання навколо одного архіпастиря – Римського Папи, польський уряд сподівався закрити православну проблему, що в силу утвердження Московського Патріархату ставала дедалі гострішою. Піднесена до патріаршої гідності самопроголошена 1448 р. Московська Митрополія ставала незалежним духовним центром і пробуджувала у Московії апетити «Третього Риму», що мав на меті поширити свій вплив на православних вірян не лише в межах Речі Посполитої, а й поза ними. Під приводом «підкування»

про одновірців вона прагнула перебрати на себе місію «оборонниці святого православ'я» у Східній Європі на тлі конаючої Візантії.

До всього цього можна додати також і занепад внутрішнього життя в Українській Церкві, низький моральний та освітній рівень її духовенства, словом, про наявність різних пороків і зловживань. Водночас це є ті загальні риси, котрі характеризують становище більшості помісних церков як на Заході, так і на Сході, які, на відміну від Київської Митрополії, однак, не ставали на шлях унії і не розколювалися внаслідок культивування унійної доктрини одними й цькування ідеї церковної єдності іншими.

Але, поза цим, хотілося б зазначити, що українська духовна еліта тієї епохи, схоже, добре усвідомлювала, що спасає не буква, а дух (2 Кор. 3, 6–8), а відтак і сприймав унійні виклики як проблему, що вимагала нагального розв'язання. Як покаже час, така настанова зумовила радикальну структуризацію суспільства, наслідком якої стало те, що окремим його прошаркам було передано багато важливих управлінських функцій, які ті, хто мав потенційні можливості їх набути, – миряни та шляхта – прагнули поширювати й на суто внутрішнє церковне життя. Це призвело до боротьби за сфери впливу в Церкві. Українська шляхта собі, а братства собі розпочали активну боротьбу, спрямовану на підпорядкування церковних інституцій і духовно-культурного процесу загалом. Ієрархія не могла їм успішно й ефективно протидіяти, оскільки суспільний авторитет, як і правове становище православного духовенства в Речі Посполитій, були серйозно підірвані, часто й самим єпископатом. Це стало тими визначальними чинниками негараздів в Українській Церкві, що спонукали її духовний провід до пошуків виходу з кризи шляхом прилучення до динамічного потридентського життя Католицької Церкви.

На вибір православного єпископату особливо могли впливати вимоги щодо архіпастирського служіння, активна церковно-релігійна і, зокрема, місіонерська діяльність чернечих орденів, постання по всій Європі добре розгалуженої мережі духовних закладів: колегіумів, духовних училищ і

семінарій, не кажучи вже про університети¹. Усе це спостерігалось на тлі глибокого занепаду духовно-культурного життя православних не лише Речі Посполитої, а всього православного Сходу. З цього приводу доволі влучно висловлюється Б. Гудзяк: «Коли Софійський собор у Києві був ледь не руїною, довкола якої паслася худоба, коли східні патріархи мусіли блукати світами з принизливою місією добування грошей на відбудову кафедральних храмів і коли, за сучасними стандартами, невеличка Успенська церква у Львові, яка саме відбудовувалася, була найбільшим східним храмом у найбільшому місті (м. Львів. – *М. Ш.*) на українських землях, – у такий час велич базиліки Св. Петра й усього того, що вона уособлювала, не могла не справити сильного враження на Іпатія і Кирила» [66, с. 299–300]. Останні тоді ще не знали, що саме їм випаде честь не лише відвідати найбільшу святиню Риму, а й відслужити у ній спільне богослужіння з нагоди церковного об'єднання.

Ці яскраві вияви повноцінного життя зреформованої Католицької Церкви і потридентської Європи заохочували український єпископат до якомога швидшого прилучення до духовно-культурних і цивілізаційних надбань Заходу. Водночас перед українським духовенством наприкінці XVI ст. постало серйозне завдання, що було продиктоване необхідністю відновлення та утвердження єпископської влади в Церкві, а також повернення властивих духовенству соціально-релігійних та еклезіологічних функцій. Інакше Київська Митрополія ризикувала стати на шлях, коли сліпий веде сліпого, щоб разом упасти в яму (Мт. 15, 12–14). Це саме і є тими головними чинниками, які спонукали церковних ієрархів до активних дій у справі юрисдикційного перепідпорядкування. І першим, хто відважився шукати вихід із кризової ситуації, став, як уже зауважувалося, єпископ Львівський Гедеон Балабан (1597 – 1607 рр.), що також має своє пояснення, адже духовним і культурним центром тогочасної Речі Посполитої майже на рівні з Краковом залишався Львів. Саме тут концентрувалися духовно-просвітницькі центри, школи і самобутні чернечо-подвижницькі осередки, що й визначало пріоритети

¹ На час відвідин руськими владиками Риму з метою укладення унії у Західній Європі їх було більше трьох десятків, тоді як у Центрально-Східній – лише одна-єдина Слов'яно-греко-латинська академія (Острог, 1576 р.).

релігійного та цивілізаційного вибору Київської Митрополії наприкінці XVI ст.

Так чи інакше, безпосередня передісторія Берестейської унії починається не лише з вияву бажання єпископа Гедеона перейти на унію, а й з його практичної ініціативи в унійній справі. Джерела засвідчують, що саме владиці Гедеону належить розробка унійної ідеї (серед православного духовенства), формування унійного проекту і до часу активна участь у його реалізації. Головним мотивом унійних пошуків цього ієрарха виступали ті ж братства, а точніше, бажання «поставити» їх на властиве мирянам у Церкві місце. І не випадково О. Левицький з цього приводу писав: «Балабан, мучений братством, доходив до такого стану, що був би рад узяти собі на поміч самого диявола, а не те що Римлян» [183, с. 61]. Так перед ієрархом постав вибір – боротися за власні цілі самостійно, чи все ж таки опертися на підтримку державної влади та «сильної» Церкви, тобто Католицької. І хоча нам не відомо, наскільки єпископ Гедеон і його найближчі соратники в унійній справі усвідомлювали переваги чи небезпеки іншого шляху, можна сміливо припускати добре розуміння ним того, що в Українській Церкві, яка перебуває в кризовому стані, де авторитет митрополита через породжене патріархом двовладдя в управлінні нею зведено до мінімуму, і в якій духовна влада фактично узурпована братствами, на боці яких стоять патріархи, виправити становище духовних владик без унії з Римом не вдасться. Через це значна частина українського духовенства вирішила піти саме цим, а не іншим шляхом.

До того ж маємо зважати, що єпископ Гедеон міг почуватися особисто ображеним патріархом і митрополитом, оскільки обидва церковні очільники кількаразово піддавали його анафемі. Митрополит Київський Михайло Рогоза, під тиском церковних братств, виступав ініціатором судів і порушував питання на соборах, ухвалами яких Львівського єпископа відлучали від Церкви та забороняли звершувати богослужіння [70, 71]. Як наслідок, владику Гедеон вдався до консультацій із католицьким архієпископом Львівським Яном-Дмитром Соліковським щодо пошуків порятунку власного становища, а за одно й виведення Київської Митрополії з глибокої ієрархічно-адміністративної кризи. Оптимальний вихід він вбачав у зміні канонічної юрисдикції Київської

Митрополії та її переході під опіку Римського Папи. Дослідник унійної проблематики початку ХХ ст. І. Рудович писав, що К. Острозький, виявивши схильність владики Гедеона до унії, «рад був послати отця єпископа Львівського себто Балабана на Волощину до молдавських господарів, щоб і їх склонити до унії. Та хоча Балабан випросився від тої почеси, все-таки гаряче взявся до тої справи, а головним мотивом був особистий його інтерес» [367, с. 4–5]. Під останнім потрібно розуміти майнові справи роду Острозьких.

У розмові з Дмитром Соліковським православний владики заявив про готовність перейти під юрисдикцію Риму, щоб вивільнитися від Царгорода [365, с. 11]. Нам видається, що єпископ Гедеон переймався не стільки справою втілення в життя ідейно-еклезіологічних засад церковної єдності, затверджених на Ферраро-Флорентійському соборі, скільки забезпеченням недоторканності його єпископських прав у церковному управлінні в умовах зростання ролі «світського елемента» і, зокрема, церковних братчиків, або ж, за словами самого ієрарха, всякого роду «сідельників і кожем'як», ставало головним пріоритетом життя та служіння єпископа Львівського Гедеона. І хоча ініціатива у справі зміни канонічного підпорядкування виходила не від глави Української Церкви, а від одного із її ієрархів, ми вважаємо це звернення першим кроком єпископату Київської Митрополії до Берестейського собору 1596 р.

Водночас мусимо визнати, що сам рух за унію з Римом не був чітко структурованим і всезагальним, бо мав стихійний характер і не відображав загального ставлення до ідеї православно-католицького примирення та єдності, принаймні в межах Речі Посполитої. Більше того, митрополит Михайло Рогоза не вважав за потрібне піддаватися інтригам зі сторони єпископа Гедеона, якого сам неодноразово позбавляв духовного сану. Провівши консультації з католицьким єпископом Яном-Дмитром Соліковським, за порадою останнього Гедеон вирішив узгодити свій задум із єпископом Луцьким Кирилом Терлецьким [66, с. 16]. Обговорення унійних планів із єпископом Луцьким, а не із митрополитом Київським можна пояснити тим, що перший був патріаршим екзархом і, на відміну від митрополита, лояльніше ставився до єпископа Львівського Гедеона Балабана. Більше того, владики категорично засуджував

наміри братчиків щодо встановлення верховенства своєї влади в єпархії. Що ж до унійної програми, то православне духовенство почало готувати її за безпосередньої ініціативи Гедеона Балабана уже на Белзькому соборі (наradі) 1590 р. Доказом цього слугує схвальна згадка на Берестейському соборі 1590 р. про раніше напрацьовану постанову у справі унії, під якою «списалися деякі з нас єпископи у Белзі року теперішнього на початку» [5, т. 4. – с. 35].

Водночас, через відсутність джерел серед дослідників немає спільної точки зору щодо часу першопочаткового формування програми церковного поєднання. Про Белзький собор, який відбувся на початку 1590 р., насправді зустрічаємо лише поодинокі і не зовсім прямі свідчення. Отож, брак джерел про цю подію створює умови для маніпуляцій. Окремі історики навіть схильні вважати, що перший раз унійне питання постало на Берестейському соборі 1590 р., а не на Белзькій нараді. «Звичайно, не виключена ймовірність вироблення якихось попередніх умов з'єднання [православних] з католиками у період, що передував Брестському соборові 1590 р. Проте – це не більше, аніж ймовірність», – наполягає М. Дмитрієв [85, с. 136]. У зв'язку з цим, значної уваги у своїх дослідженнях означеній проблемі приділяє польський дослідник О. Халецький [526]. Беручи до уваги їхні свідчення, а також аналізуючи джерела, нам вдалося встановити, що серед тих «деяких» були єпископ Львівський Гедеон Балабан, новопризначений патріарший екзарх, єпископ Луцький – Кирило Терлецький, владика Пінський і Турівський – Леонтій Пелчицький та єпископ Холмський і Белзький – Діонісій Збіруйський. Власне, підписи цих чотирьох ієрархів стоять під першою єпископською декларацією про унію, пролонгованою, очевидно, на Берестейському соборі в червні. Ще складнішим залишається питання, про що власне йшлося на Белзькому соборі та які ухвали були прийняті, адже зібрання ієрархів мало утаємничений характер. Конкретних рішень чи якихось документальних повідомлень про його результати, як і про напрацювання Берестейського собору 1590 р., нам виявити не вдалося. Виняток становить один документ, у якому вміщено постанову про підпорядкування Онуфріївського монастиря братству і заборону єпископові

Львівському втручатися у його справи [123]. Зрозуміла річ, що таке формулювання питання лише гартувало унійний дух впливового церковного ієрарха Гедеона.

Зауважимо, що дореволюційна, а особливо – радянська історіософська думка применшувала і відверто ігнорувала свідчення про згадані собори, а відтак, і їхні напрацювання. Такий нічим не виправданий підхід можна пояснити домінуванням ідеологічного, а не наукового, тобто критичного осмислення генезису унії та її основних детермінантів. Насправді тут відсутні польсько-єзуїтська інтрига і релігійна експансія Ватикану, себто ті складові, на яких зазвичай будується логіка противників унії. Натомість, виходячи зі змісту згаданих документів, усе зводиться до особистих прагнень єпископату Української Церкви покращити власне соціально-правове становище, а головне – вивільнитися від влади Константинополя (нешадного щодо єпископату Київської Митрополії та безпомічного і безпорадного щодо самого себе) шляхом юрисдикційного перепідпорядкування Римові. Так само не можна применшувати значення Белзького собору, засекреченість його підготовки і проведення. За умов значного впливу на внутрішньоцерковне життя Київської Митрополії і навіть на її устрій тодішніх позаієрархічних структур гостро поставала потреба приховати його зміст саме від «світського елемента» (себто братств і впливових магнатів).

Урешті-решт, Кирило Терлецький, який упродовж кількох наступних років незмінно виступав від імені прихильних до унії єпископів, відважився подати королю Сигізмунду III укладену у Белзі декларацію. Це могло статися, як доводять дослідники, «щойно у 1591 р., оскільки відповідь короля надійшла лише 18 березня 1592 р.» [384, с. 13]. Лист короля, здавалося б, вивів унійні ініціативи з тіні. Сигізмунд III висловив підтримку чотирьом єпископам у їхніх унійних починаннях і пообіцяв захищати права церковних ієрархів від світських русинів та Константинопольського патріарха. Король також декларував зрівняння у правах православного духовенства із римокатолицькими «біскупами», що фактично робилося не вперше.

Сам єпископський рух за унію активізується й підкріплюється конкретними заходами лише з середини 90-х років XVI ст. Так, у червні 1594 р. на таємному (покутному) соборі в Сокалі, в якому взяли участь ті ж самі

єпископи, що й на Белзькому та Берестейському 1590 р., було підтверджено чинність попереднього документу про унію й укладено відповідну декларацію, в якій автори еклезіологічно обґрунтовували фундаментальні засади унії. Собор доручив єпископу Кирилу Терлецькому також провести переговори з рештою єпископату для заохочення до унії й узгодив питання щодо таємного відрядження делегації до короля із заявою про готовність єпископату Української Церкви до зміни канонічної юрисдикції. Підписи «верховного складу українсько-білоруської церковної ієрархії (так єпископів, натхненних ідеєю унії, називає Ф. Онуфрійчук) патріарший екзарх Кирило збирав майже рік» [279, с. 40]. На цьому ж етапі підготовки проекту унійного поєднання до ієрархів Київської Митрополії долучився і Луцький римо-католицький єпископ Берnard Мацейовський, що стало переломним моментом у процесі підготовки та реалізації унійного проекту. Останній, як стверджують історики, рішуче вплинув на позицію єпископа Володимирського і Берестейського Іпатія (в миру – Адама) Потія, а приєднання цього ієрарха до групи єпископів-уніатів справді мало позитивний вплив на підготовку та реалізацію унійного проекту в подальшому. Адам Потій був людиною знаною та шанованою не лише українсько-білоруською шляхтою, а й князем К. Острозьким. Саме з протекції останнього його рукоположили у єпископський сан. Зрікшись вигідного соціального становища – сенаторського крісла – і погодившись стати єпископом Володимирським і Берестейським, він прийняв чернечий постриг з ім'ям Іпатій. Це дає нам підстави вбачати у новопоставленому ієрархові справжнього душпастиря, а не звичайного церковного сановника. В єпископський сан був висвячений екзархом патріарха Константинопольського архієпископом Луцьким Кирилом Терлецьким [66, с. 162, а також: 117, с. 214]. Скріпивши 2 грудня 1594 р. у містечку Торчин власним підписом декларацію про відновлення церковної єдності, владика Іпатій додавав певності всім унійним натхненникам у правильності обраного шляху.

Отже, первісна фаза унійних процесів лежить у внутрішній площині і визначається співвідношенням єпископської влади, впливів «світського елементу» і держави, а також бажанням утілити в життя постанови Ферраро-

Флорентійського собору, бо саме це могло забезпечити Українську Церкву від політичного котка під назвою «Москва – Третій Рим». Власне, Торчинський собор, як і решта попередніх соборів (єпископських нарад), засвідчують ініціативу ієрархів Київської Митрополії в унійних процесах, а не будь-кого ззовні. У Торчині ними був підготовлений документ, «котрому судилось стати переломним для Українсько-Білоруської Церкви на шляху юрисдикційного закріплення нею своєї католицько-помісної ідентичності» [137, с. 117]. Подібні рефлексії знаходимо й у більш ранніх дослідженнях, наприклад, у І. Франка. Цей мислитель, зокрема, визнавав, що головним мотивом переходу під юрисдикцію Риму було бажання звільнитися від Константинополя: «І ось вони почали з'їздитися і радитися, як би звільнитися від зверхності патріарха і від співпраці та догляду братств, і урадили, що найліпше буде піддатися Папі Римському» [452, с. 588].

Отже, у Торчині було ухвалено зміст і підписано соборну декларацію, що мала яскраво виражений унійний характер: «Щоб як і колись, єдиними устами і єдиним серцем славити й прославляти чести достойне та славне ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа [...], перебуваючи під єдиним Пастирем Божої Церкви, якому належить завжди верховенство [...]. Однак за умови, що будуть збережені у цілісності та непорушними наші церемонії й обряди у Богослужіннях і в Святах, згідно зі звичаями Східної Церкви, поправивши лише ті справи, що стояли б на перешкоді єдності, щоб усе відбувалося за старим звичаєм, як було колись, коли ми побували в єдності» [282, с. 52].

Далі, беручи до уваги напрацювання Белзької четвірки і проміжних нарад єпископів у справі унії та відбувши собор у Бересті (1593 р.), єпископ Іпатій надіслав князю К. Острозькому листа, в якому інформував про ухвалені на Торчинському соборі рішення. Владика радив магнату підтримати єпископат у його унійних ініціативах. При зустрічах К. Острозький не демонстрував категоричність власної позиції: він загалом схвалював унійну ініціативу, проте його модель церковного об'єднання не узгоджувалася з тією, яку пропонувала королю та Римському престолу більша частина ієрархії Української Церкви [327, с. 389–390]. Князь доводив і на тому наполягав, що унія може відбуватися, однак лише за згоди східних і московського патріархів, а також з

урахуванням думки православної Молдавії. Проте, як справедливо наголошує М. Коялович, ця позиція К. Острозького жодним чином не засвідчує бодай якоїсь поваги до Московської Церкви. Навпаки, дослідник наголошує, що є велика кількість фактів, які підтверджують вороже ставлення української шляхти і духовенства до московського царату [164, с. 105]. «Князь Острозький з великою жорстокістю воював проти Москви і цю свою ненависть до Москви передав і синові», – підсумовує С. Терновський [414, с. 16]. Аналізуючи праці М. Кояловича, В. Соловйова і Д. Татищева, дослідник довів, що князь Острозький, «у всьому цураючись Москви, цурався і будь-яких стосунків із Московським патріархом» [414, с. 16]. Отже, ми бачимо, що К. Острозький справді виношував «несерйозну і відволікаючу передумову унії» [137, с. 117], тобто нав'язував таку модель церковного об'єднання, яка переводила проблему укладання церковної унії з практичної площини у площину умоглядних проєктів.

Окремі дослідники доводять, що у боротьбу з єпископським унійним рухом (певно, за сприяння К. Острозького) іноді включалося рядове духовенство, найактивнішим серед якого було віленське. Його представники звернулися зі слізним листом до новгородського воєводи Федора Скумина-Тишкевича, щоб заручитися його підтримкою. Духовні отці та ченці переконували воєводу, що єпископи і сам отець митрополит все чинять таємно, готуючи «підступ і вічне поневолення» [117, с. 215] православної віри. Між тим, подібні виступи якщо і відбувалися, то були вони ситуативними і малоефективними, як їхня підпора з боку православної шляхти, котра швидко ополячувалася та окатоличувалася, а можливо, у такий спосіб шукала себе у соціально-політичній та правовій структурі тогочасного державного утворення, до складу якого входили етнічні землі Руси-України.

Незважаючи на те, що потайки сформульована єпископами унійна програма не була чітко догматично та канонічно-єклезіально обґрунтована, її умови майже збігалися з тими, на яких наполягав князь. В «Артикулах» К. Острозького йшлося про так звану універсальну унію, апелюючи до «Другого» та «Третього» Римів, як потенційних учасників унійного руху. Ми спробували знайти відповідь на питання, що вплинуло на могутнього

православного магната, який першим порушив питання про унію з Католицькою Церквою і заохочував єпископів шукати оптимальних шляхів церковного поєднання, однак несподівано з прихильника унії перетворився на її ревного і непримиренного противника. Перше, це – нещирість у переговорах про унію з А. Поссевіно наприкінці вісімдесятих років XVI ст.; друге – непростима образа з боку власних синів, які стали католиками; третє – втрата можливості відігравати в унійних переговорах першорядну роль; четверте – залежність від протестантських впливів та ігнорування його особистими унійними ініціативами. До цього варто додати ще й те, що К. Острозький, як уже згадувалося вище, розглядався в один час як «можливий та вигідний кандидат» серед 16-ти претендентів на найвищий пост у державі. Проте, щойно вибори короля відбулися і кандидатуру князя проігнорували, він остаточно відмовився від будь-якого діалогу з уійними натхненниками, незалежно від того, до якого угруповання вони належали [503, с. 38].

Проте позиція князя Острозького не могла зупинити архітекторів уійного поєднання. З цього приводу С. Сенік зазначає: «Хоч Острозький і сприяв поставленню Потія, однак він не міг передбачити, що той, як пастир, буде опікуватися ввіреною йому паствою, а самого князя вважатиме за одну з овечок, котра потребує проводу» [384, с. 19]. Натомість, Г. Лужницький пише, що владика Потій, хоч і не багато часу був єпископом, «зараз же зрозумів, що єпископат ніколи на те не погодиться, щоб світська особа – хоч би навіть тієї міри, що князь Острозький – очолювала перед Апостольською столицею уійні змагання Церкви» [227, с. 249]. Ще більше обурювало церковних ієрархів його висловлювання про Св. Таїнства, які в очах князя поставали не інакше, як людські видумки. Те, що князь міг висловлюватися про церковні Таїнства та обряди зневажливо підтверджує багато дослідників і, зокрема, М. Грушевський, Е. Вітнер та С. Соловійов [42, с. 67; 406, с. 30]. Тут він укотре підтверджував власну кальвіністську орієнтацію. На це звертає увагу, зокрема, М. Грушевський, який доводить, що цей «стовп і старшина Православної церкви, користувався поміччю євангелістів і згоджувався з ними щодо потреби «поправлення кола сакраменту й інших вимислів людських» [62, т. 5. – кн. 2. – с. 38].

Проміжною ланкою в унійних заходах, починаючи з Белзького собору і завершуючи Берестейським собором 1595 р., стали консультації з канцлером Яном Замоїським і уже згадуваний вище Торчинський собор (1594 р.). Нарада проходила під егідою єпископа Луцького (римо-католицького обряду) Бернарда Мацейовського в його резиденції з 2 по 4 грудня. Там ієрархи доопрацювали унійну декларацію, що відображала прагнення переважної більшості єпископату Української Церкви. У ній, зокрема, йшлося про зміну канонічної юрисдикції Київської Митрополії шляхом відходу від послуху та канонічної залежності від Константинопольського патріарха і переходу під зверхність Римського первосвященника. У тексті декларації єпископи чітко сформулювали умови, за яких могла б відбутися зміна юрисдикції й канонічного підпорядкування Київської Митрополії Апостольському Престолові. Із меморандуму, підписаного п'ятьма єпископами, зокрема Гедеоном Балабаном, Михайлом Копистенським, Діонісієм Збіруйським, Іпатієм Потієм і Кирилом Терлецьким, у Новогрудку 24 грудня 1594 р., видно, що творці унії не лише шукали можливостей і механізмів позбутися нічим не виправданого, а почасти й антиканонічного впливу східних патріархів, вони прагнули також скасувати привілеї, які ті надали церковним братствам. Дослідники підтверджують факт, що не один лише єпископ Львівський був ображений патріаршими декретами, які регламентували діяльність зреформованих церковних братств. Так, Б. Гудзяк, посилаючись на лист Новогрудського воєводи до Київського митрополита Михайла від 10 травня 1595 р., доводить, що «серед православних мирян теж звучали голоси, які критикували Єремію за брак поміркованості в конфлікті між єпископами і братствами». Цей же дослідник вважає, що Новогрудський унійний меморандум «мав служити як робочий документ для тих представників єпископату Київської Митрополії, які збиралися обговорювати питання унії з Жигимонтом III» [66, с. 285]. Ось чому, митрополит Іларіон (Огієнко) – надто завзятий ідеологічний противник унії – називає Торчинський документ не інакше, як «Акт визволення (з-під Патріарха Царгородського)» [114, с. 20].

Отже, ми бачимо, що реалії часу працювали на унійну перспективу. Процес церковного єднання підходив до логічного завершення і набирав

незворотного характеру. Вийшовши з унійними ініціативами на офіційний рівень, єпископат Української Церкви знайшов більш-менш дієву підтримку з боку короля та уряду Речі Посполитої, однак викликав спротив у митрополита Київського Михайла Рогози. До того ж, нам не вдалося знайти жодного переконливого документу, який би підтверджував його участь у підготовці унії на її попередньому етапі. Через це вважаємо його головною дочасною перепорою на шляху прихильних до унії єпископів: він не лише ухилявся від зустрічей з ініціаторами унійних заходів, а й був у рішучій опозиції до них. Навпаки, із деяких його листів видно, що він до останку гальмував процес перепідпорядкування Київської Митрополії. І мотивом тут було не бажання зберегти єдність з Константинополем, а категорична відмова мати спільну справу з унійними натхненниками, які не викликали у нього довіри, а окремі із них, наприклад, єпископи Гедеон Балабан і Михайло Копистенський, навіть були ним же піддані анафемі.

Але насправді митрополит Київський Михайло об'єктивно не мав реальних важелів впливу, а отже й не міг приборкати унійні настрої, в обороні яких стояли впливовий серед ієрархів патріарший екзарх Кирило Терлецький і шанований як серед польської, так і української політичної та церковної еліти владика Іпатій Потій. Перший для реалізації унійних планів зумів вдало скористатися канонічним правом, наданим йому патріархом Константинопольським: «соборно, як намісник, з духовенством у всьому радитися, і чин церковний благочестиво і всякими добрими звичаями прикрашати...» [12, ч. 1. – т. 1. – с. 254–255]. До того ж, єпископ Гедеон, який ворогував з митрополитом, щоб остаточно послабити його позиції та змусити перетягнути на власний бік більшу частину єпископату Української Церкви, оприлюднив сфабриковану «патріаршу» грамоту, в якій йшлося про викляття митрополита. В. Шевченко справедливо наголошує, що на той час в ідентичності цієї грамоти ніхто не сумнівався [477, с. 91]. Очевидно, до такого невідповідного священничому покликанню кроку єпископ Гедеон вдався, щоб помститися Михайлові Рогозі за те, що той, услід за східними патріархами, завжди підтримував церковних братчиків. Ця подія серйозно вдарила по авторитету глави Київської Митрополії і не могла не вплинути на його

подальше самовизначення щодо церковної унії. Публічно митрополит Михайло підтримав унійні ініціативи лише за півроку до їх офіційного визнання Римом і урочистого проголошення на соборі у Бересті 1596 р.

Найвищим досягненням і результатом п'ятирічних дискусій, що відображали сутність унійних пошуків єпископату Української Церкви, стали 33 Артикули, з якими єпископів Іпатія та Кирила відправили до Риму. Їхній зміст науковці і богослови оцінюють по-різному. Православні, наприклад, наголошують на вузькості богословсько-еклезіологічних поглядів їхніх авторів, що може засвідчувати низький рівень релігійно-богословського мислення тогочасної церковної еліти, або ж брак полемічного хисту, щоб його належним чином парадигмально оформити. Водночас це можна пояснити й тим, що унія в її «берестейській версії» не мала на меті перегляду доктринальних засад християнства: зміна канонічної юрисдикції і, водночас, абсолютно непоступливе збереження обряду – це не відмова від основ християнського віровчення. Так, ми погоджуємося з твердженнями, що «Артикули» – це далеко не взірець глибокої та витонченої богословської думки як органічної компоненти релігійно-філософського мислення ранньомодерної епохи, однак і не вбачаємо в них вираження вузького ритуалізму. У цьому зв'язку нам імпонує оцінка унійних Артикулів Б. Гудзяка. Дослідник, виходячи з того, що Літургія, як і тоді, так і тепер залишається мовою Церкви, а «літургійне життя – найсокровеннішим і найповнішим виявом східного богослов'я», доводить, що «зосередженість єпископів на окремих обрядових аспектах треба, по суті, трактувати як спробу захисту руського православного етосу в цілому» [66, с. 295].

Проте, поки узгоджували підготовчі процедури з організації подорожі, не обійшлося і без серйозних втрат: у середовищі унійних натхненників відбувся розкол. Колишній промотор унії єпископ Львівський Гедеон відмовився від своїх попередніх ініціатив та разом з К. Острозьким став непримиренним противником унії, а відтак і перепідпорядкування Київської Митрополії. Цей факт приголомшив багатьох і змусив Київського митрополита переглянути власну позицію щодо єпископа Львівського. Щоб засвідчити свою прихильність до львівського владики, Михайло Рогоза навіть організував позов

братству на духовний суд у Новоградку, який мав розглянути скаргу єпископа Гедеона на братство, що відмовлялося визнавати його владу тепер уже як ревного противника унії [321]. Підтверджуючи дієвість своїх намірів, митрополит зробив усе для того, щоб собор позбавив сану та відлучив від Церкви священників Віленського братства Стефана Зизанія, Василя та Гарасима (Накривала) «за поширення ересей» [364]. До примирення й об'єднання зусиль для боротьби з унійними ініціативами у середовищі православних неодноразово закликав і К. Острозький [198 та 201]. А який вплив на братчиків мали заклики митрополита Київського та князя, залишається лише здогадуватися. Проте, безумовно, Львівське та Віленське братства все ж таки були по один бік барикад із двома єпископами-антиуніатами та князем К. Острозьким.

Підсумовуючи сказане про провідні тенденції початкового етапу підготовки унії, варто наголосити, що завершився він чітким оформленням як проунійного, так і протиунійного кола діячів Української Церкви, перші з яких солідаризувалися з католиками і, зрештою, отримали офіційну підтримку польського уряду, а другі – опинилися на узбіччі унійного процесу. Проте деякі історики схильні вважати, що ні Рим, ні Річ Посполита не були зацікавлені в унії, оскільки король із великим запізненням відреагував на ініціативу єпископату Української Церкви: насправді польський король довго зволікав із відповіддю на лист, надісланий йому учасниками Белзької наради. Згоду на завершення унії та запевнення щодо державної підтримки цього акту ієрархи отримали лише через два роки. Це дає підстави дослідникам стверджувати, що ідея перепідпорядкування Київської Митрополії була внутрішньою справою її духовного проводу та тодішніх інтелектуальних кіл. Цього погляду дотримується, зокрема, Б. Гудзяк, який наголошує на тому, що унія православних посполитих «навіть чи хвилювала більшість польської світської та церковної еліти» [67, с. 16].

Наша дослідницька позиція загалом улягає в концептуальні алгоритми і методологічні рамки, запропоновані цим ученим, а тепер ще й – архіпастирем, однак лише у тій частині, де йдеться про первісну фазу унійних пошуків, тобто тоді, коли переговори у справах церковного з'єднання провадили стихійно і на локальному рівні. Проте ситуація змінилася радикально, коли унійний рух став

предметом дискусії на загальноцерковному і навіть державному рівні. Досить згадати хоча б королівський привілей від 6 липня 1595 р., в якому Сигізмунд III заохочував українських ієрархів до унії з Апостольським Престолом, декларуючи розширення їхніх прав і покращення соціально-правового становища у разі, якщо відбудеться об'єднання церков [352].

Те, що у переведенні Київської Митрополії на унію були зацікавлені і Рим, і уряд Речі Посполитої, підтверджують також листи папського нунція в Польщі Германіка Маласпіні до Римської курії, уривки з яких широко цитує А. Великий у монографії «Українське християнство: причинки до історії Української церковної думки» [36]. «Нехай Ваша Світлість зважить, – писав нунцій Папі Клименту VIII, – чи цей такий знаменний випадок не мусить викликувати скреготу зубів у православних та протестантів проти тих бідних єпископів і проти тих світських людей, які поширюють думку про з'єднання. Але як поступали ми, так і поступатимемо, зріло й обережно, без шуму й уникаючи спорів» [36, с. 135]. В іншому листі нунцій дає чітко зрозуміти папській курії, що «якщо сподобиться Господеві порушити серце цього народу на Русі й Литві, можна буде позискати мільйон душ, а за їх прикладом легко піде Молдавія та Волощина» [36, с. 138]. Далі нунцій зізнається у мотивації, чому Сигізмунд III підтримує ініціативу українських владик перейти на унію: «Ця вістка сподобалася королеві як з огляду на добро душ, так і з деяких оглядів, що відносяться до хісна та безпеки держави» [36, с. 138–139]. Іншим свідченням зацікавленості Римської курії у приєднанні Київської Митрополії до Апостольського Престолу є відрядження до Речі Посполитої вправного католицького богослова Петра Аркудія, який, власне, і мав доводити українцям про переваги єдності з Римом, а не з Константинополем.

Отже, у нас немає сумнівів, що у реалізації унійного проекту були зацікавлені як у Римі, так і у Варшаві. Цією ідеєю жила і значна частина української пастви і передусім її духовний провід. Інша річ, що рух за перепідпорядкування Київської Митрополії тоді ще не мав ані чіткого ідейного підґрунтя, ані ретельно продуманих механізмів утілення в життя. Більше того, його не підтримував митрополит Київський, із чим король також змушений був

рахуватися. На захист позиції глави Української Церкви у тогочасних перипетіях життя, які виразно фокусувалися на унію, доволі влучно висловила С. Сенік: «Як митрополит Київський, глава Руської (чит. – Української) Церкви, він не міг не відчувати тягара відповідальності за рішення розірвати узи, які від часів охрещення Київської Русі в'язали його Церкву з Царгородом, і підпорядкувати її Римському архиєрею. Болючі негаразди в очолюваній ним Церкві настійно потребували загоєння, а на допомогу зі Сходу сподіватися не доводилося. Водночас і наслідки унії з Римом важко було передбачити» [384, с. 23].

Між тим, поки митрополит визначався, сполучною ланкою унійного руху став патріарший екзарх Кирило Терлецький, тоді як сам унійний проект визрів і потребував переведення у практичну площину. Проте на цьому етапі знову з'явилися суперечності, що неминуче вели до церковного розбрату: князь К. Острозький схилив на свій бік двох ревних унійних натхненників, а саме: єпископа Львівського Гедеона та Перемиського Михайла. Ось як висловлюється з цього приводу ідеолог Московського Православ'я В. Лур'є: «Князю Острозькому вдалося внести розкол у проуніатську партію [...]. Прикметно, що Гедеон Балабан, єпископ Львівський, який першим почав готувати власну єпархію до унії, був першим серед цих двох єпископів» [229, с. 163].

Наразі постає цілком правомірне запитання щодо спонук, котрі змусили владик Гедеона Балабана та Михайла Копистенського перейти в опозицію до всього духовного проводу Київської Митрополії. Безумовно, знайти однозначну відповідь на це запитання не так уже й легко, проте ми можемо погодитися із судженнями окремих істориків про те, що, буцімто, головною причиною змінити свою позицію щодо унії був «тиск з боку Острозького» [384, с. 37], а можливо, й страх перед братствами. Однак цього буде замало. У пошуках відповіді світло тут може пролити точне визначення часу, коли єпископ Гедеон, а за ним і єпископ Михайло змінили власну позицію щодо церковного об'єднання.

Митрополит Іларіон у своїй «хронологічній канві» пише, що у червні 1595 р. єпископ Гедеон Балабан поїхав у місто Острог і заприсягнувся перед князем, що не буде брати участі в реалізації унійного проекту [14, с. 26]. Це ж саме підтверджує й В. Шевченко, наголошуючи на значущості такого кроку з

боку єпископа Львівського: «Факт цей показовий, – пише дослідник, – і не може служити виправданням обом діячам Православної Церкви. Бо якщо й віддаємо вершити суд над тією домовленістю самому Господеві, то все одно не зможемо звільнитися від докучливих запитань історії: «Які детермінанти вплинули на раптове примирення Гедеона Балабана з Львівським братством?» (насправді жодного примирення так і не відбулося, а тому це твердження є не більше, ніж припущенням декларативного характеру самого В. Шевченка. – *М. Ш.*) та «Чим була зумовлена поява протестації Львівського архіпастиря, яку він розмістив у книзі Володимирської міської управи 1 липня 1595 року?». Попри висунуті у протестації звинувачення єпископу Кирилу через використання мамран (чистих бланків), які Гедеон Балабан давав нібито для внесення в них скарг про утиски православних, а митрополит Михайло застосував їх для письмового подання унійних пропозицій перед урядом – «без відома та дозволу патріархів [...], без нарад духовного собору, а також без волі світських станів», предстоятель Львівської архієпископії таки не відкрив істину в усій повноті» [473, с. 106]. Ця інтрига із владикою Гедеоном і його чистими мамранами, потребує додаткового роз'яснення, а саме: оскільки на цих «мамранах» підпис і печатку свого часу поставив і він, йому довелося шукати якесь більш-менш переконливе пояснення власної позиції. Для цього єпископ з'явився у м. Володимир (теперішня назва – Володимир-Волинський) і перед непростю публікою вирішив звинуватити єпископа Кирила Терлецького у звичайній фальсифікації. Непослідовний у своїх намірах і діях владику стверджував: «Ці бланкові аркуші ми вручили отцю єпископові Луцькому не для будь-якої іншої цілі, як тільки для того, щоб написати на них до короля, а також і до духовних та світських senatorів скарги про ті багатоманітні несправедливості і кривди, які доводиться терпіти нашій Православній вірі та святим церквам від різних осіб і соціальних верств» [12, с. 455]. Повний текст Гедеонової скарги можна знайти в «Архиве Юго-Западной Руси...» [12, с. 453–456], але, на наш подив, там не згадуються імена єпископів, які лобювали справу ратифікації унії. Звідси ми висновуємо, що в заявах владики Гедеона більше фальші та лукавства, ніж слабкості духу чи хиткості позиції, а тому про повноту істини говорити зовсім не доводиться.

Водночас не потрібно багато зусиль, щоб зрозуміти, яким було становище православної частини Української Церкви у цей нелегкий період і зрозуміло, що як і віруючі, так і церковнослужителі, могли зазнавати утисків. «Але ж ці випадки, – стверджує М. Іванішев, – зустрічалися рідко, і при цьому їх винуватцями були приватні особи, без будь-якої участі зі сторони королівських сановників» [12, ч. 1. – т. 1. – с. XXXVII]. Зі слів цього дослідника, потрібно розуміти, що проблеми православним створювала місцева магнатерія, домагаючись зміцнення свого власного становища та соціально-економічного зиску.

Повертаючись до аналізу позиції єпископа Львівського Гедеона, варто зацікавитися іншого дослідника унійної проблематики, хоч і радянської доби, К. Дмитрука: «А й справді, як пояснити те, що Гедеон, котрий підписав відомі грамоти на ім'я Сигізмунда III від 24 червня 1590 р. та 24 червня 1591 р. і отримав у відповідь особисте послання короля з вдячністю за «мудре рішення» про визнання верховенства Римського Папи (18 травня 1592 р.), понад три роки замовчував це, приховуючи зазначені факти і в своєму протесті» [88, с. 122]. Не підлягає сумніву також і активна участь єпископа Львівського у розробці «Сокальських артикулів», покладених в основу Берестейської унійної декларації 1596 р., та у скликанні 28 січня 1595 р. Львівського собору, на якому було ухвалено рішення про визнання духовної та адміністративно-канонічної зверхності Римського Папи. Про таємну нараду в Сокалі єпископ Гедеон писав: «Пізніше, в тисяча п'ятсот дев'яносто четвертому році, червня двадцять сьомого дня, ми, єпископи, зібралися на з'їзд в Сокалі: Отець Кирило, єпископ Луцький, Михайло, єпископ Перемиський, і Діонісій, єпископ Хелмський. Тут ми розважали про справи наші духовні і особливо про ті кривди, які терпимо ми, єпископи, від його милості Отця Михаїла, митрополита Київського, Галицького і всієї Русі, за скаргами окремих осіб» [12, ч. 1. – т. 1. – с. 454–455]. У цьому ж зв'язку Г. Лужницький небезпідставно наголошує, що єпископ Гедеон на «дієцезальному синоді», «подаючи причини, чому Українській Церкві треба відлучитися від Царгородського патріарха, разом із сорокома архімандритами й ігуменами та світськими делегатами» постановили вийти з-під юрисдикції Константинополя і «признати папу своїм духовним головою» [227, с. 254].

При цьому переважна більшість дослідників іде шляхом «найменшого спротиву», пояснюючи непослідовність в унійному русі єпископів Львівського Гедеона та Перемиського Михайла тим, що ці ієрархи хоч і усвідомлювали необхідність реформ, однак розуміли, що для виходу із кризи однієї лише зміни канонічної юрисдикції мало. Таке твердження виглядає доволі переконливим, проте тільки за умови усвідомлення єпископами власного покликання і священничої місії. Але нам і цього разу здається, що на зміну позиції владик Гедеона Балабана та Михайла Копистенського вплинув передусім людський фактор: власне, коли єпископи побачили, що вони знову опиняться в одному таборі з митрополитом і що їм не вдасться уникнути його жорсткого та часом незаслуженого контролю. Вони вирішили стати по інший бік барикад – тепер уже антиунійних. До того ж єпископ Львівський наївно сподівався, що за підтримки князя К. Острозького йому буде простіше порозумітися із місцевим ставропігійним братством, аніж з митрополитом Київським Михайлом Рогозою.

Як наслідок, опозиційність до унії єпископів Львівського та Перемиського, а також декількох ігуменів і, зокрема, архімандрита Києво-Печерської лаври Никифора Тура, спонукали князя К. Острозького до більш рішучих дій із недопущення переходу Київської Митрополії під юрисдикцію Риму. Спершу ця обструкція супроводжувалася активним листуванням із натхненниками унії – єпископами Кирилом Терлецьким та Іпатієм Потієм. Князь сподівався переконати їх відмовитися від унійних перспектив Київської Митрополії. Однак, як доводить митрополит Іларіон (Огієнко), на його, начебто «сердиті» заяви владика Володимирсько-Берестейський відповідав «неясними» листами [114, с. 23]. Насправді то була мова церковного дипломатії та етикету, якої очевидно, що бракувало світському магнату, бо все було доволі зрозуміло: ідея унії з теоретичної площини переходила у практичну. Її проголошення ставало лише справою часу, тому ієрархи звертали на Острозького і його оточення щораз менше уваги, а то й цілковито ігнорували їх позицію.

Зрозумівши це, 24 червня 1595 р. князь звернувся до православних посполитих із закликом не визнавати духовної влади єпископів, які зраджують православну віру. К. Острозький, зокрема, писав: «Шість чи сім злісних осіб,

перетворившись у вовків, таємно згодилися між собою, окаянні і, як Христопродавець Юда з жидами, хочуть відірвати православних християн цієї області і, без їх відома, втягнути з собою до загибелі» [203, а також: 117, с. 216]. Проте ця маніфестація не мала серйозного суспільного резонансу, хоча до ескалації конфлікту все ж таки призвела. Найбільш рішучими виявилися протести церковних братств, однак зупинити унійний рух їм так і не вдалося.

Неефективність дій протиунійного угруповання, а відтак, і його приреченість на поразку були очевидною вже тоді, коли на чолі опору став князь Острозький. З одного боку, йому бракувало харизми, стійкості характеру та принциповості, а з другого, – за ним тягнувся шлейф ініціатора унії та прихильника конфедерації з протестантами. До того ж він був занадто глибоко «водержавлений», аби відверто протиставити себе Речі Посполитій. Є тут і інша, дещо глибша причина, яка має ідейно-духовну основу. Для свідомості воцерковленого посполитого морально чеснішою залишалася все ж таки довіра до духовного проводу, а не до світських урядовців, тим паче з такою суперечливою позицією, як у К. Острозького. У згаданому листі від 24 червня 1595 р. князь писав, «що більшість населення цього краю, особливо ж православні християни, до певної міри вважають мене, К. Острозького, захисником Православ'я, і тому що мені страшно перед Богом і перед вами, дорогі браття, взяти яку-небудь частину вини на власну голову, доводжу до відома всіх загалом і кожного зокрема, що я постановив твердо стояти у союзі з вами проти цих небезпечних ворогів нашого спасіння» [203]. На наш погляд, у цих словах князя – більше бажаного, аніж дійсного. Коли К. Острозький говорив про якусь «більшість населення», то, очевидно, мав на увазі протестантів і тих православних посполитих, які мало вникали у тогочасний релігійстворчий процес, а отже, і впливали на нього. Бо ті, від кого він хоча б чимось залежав, трималися своїх владик, які власне й готували паству для переходу під юрисдикцію Апостольського Престолу.

Проте, залишаючи щирість цих слів на відкуп самого князя, а також як предмет наукового зацікавлення для інших дослідників, вважаємо, що на тогочасні суспільні та церковно-релігійні трансформації вони суттєво вплинули

не могли. По-перше, ранньомодерна доба відзначалася неабияким поширенням книгодрукування та шкільництва, що розвивалося в умовах доволі жорсткої конкуренції між речниками протестантського реформаційного руху та католицького контрреформаційного відруху, тоді як православ'я, а особливо в Речі Посполитій, у силу багатьох причин, зокрема й під впливом «політичного ісихазму», не поспішало йти в ногу з часом. Ця тенденція була очевидною, а тому П. Скарга, полемізуючи з православними, доводив їм про переваги приєднання Української Церкви до загальноєвропейських надбань, життєдайним джерелом яких був потридентський модерністський напрямлений католицизм. Вишукуючи больові точки, церковний інтелектуал закидав православним українцям, що в них «немає ні формальної гуманітарної освіти, ні традиції інтелектуального пошуку» [цит. за: 66, с. 213] і, що у всьому винні греки, бо їхня надмірна «прив'язаність до греків збіднила їх» [66, с. 214].

Місіонерська діяльність католицьких полемістів дала свої плоди: переважна більшість прогресивних верств православних посполитих починає симпатизувати новим духовно-культурним і соціальним ідеям, виразниками яких виступали католики та протестанти. По-друге, повторимося, що тоді чимраз більша кількість колишніх православних ставали носіями західнокатолицької європейської духовної культури, а дехто просто ополячувався і переходив у римо-католицизм. І сини К. Острозького, які зріклися «батьківської» віри, – чи не найяскравіший цьому доказ. Скільки князь не просив, щоб львівські братчики вплинули на них, все було марно, а може так просив, щоб ті не слухали. На тлі тих інтриг, які провадив князь і його рід разом із зятем-протестантом, могло бути все, що завгодно. Хай там як, але подібні листи князя К. Острозького збереглися і дійшли до нашого часу [200].

Отже, як бачимо, антиунійний спротив хоча й спостерігався, однак здебільшого серед того загалу православних вірян, представники і виразники якого суттєво не впливали на церковно-релігійне життя, а тому не могли завадити з'єднанню церков і, тим паче, тоді, коли до унійних ініціатив виявив прихильність сам митрополит Михайло. Як справедливо зауважує М. Іванішев, «партія уніатів, здобувши нового члена в особі Іпатія Потія, почала діяти

рішучіше і цілковито відмежовуючись від суворих «блостителей православ'я», відкрито заявляти про власні наміри» [12, ч. 1. – т. 1. – с. L]. Отже, тут ми бачимо недвозначне підтвердження дієвої участі в унійному процесі владики Іпатія, а заодно й спростовування тверджень про наскрізь таємний характер підготовки до перепідпорядкування Української Церкви. На природне у цьому випадку питання: що ж рухало натхненниками унії або які аргументи вони могли навести на користь задуманої справи? Прихильники єдності з Апостольським Престолом, зазвичай, пояснювали свої дії потребою втілення у життя постанов Ферраро-Флорентійського собору, які не були реалізовані свого часу в межах Українського Православ'я лише через тиск із боку самопроголошеної Московської митрополії.

Обґрунтування потреби дотримуватися постанов цього собору, на якому за участю східних патріархів, зокрема й Константинопольського патріарха та Київського митрополита, було ухвалено рішення про відновлення єдності з Римом, визнання верховної влади Римського первосвященика та католицьких догматів, створювало юридичне підґрунтя для королівського патронату над реалізацією унійного проекту. Теоретики унії як еkleзіологічної формули відновлення єдності між церквами вважали, що для цього є всі історичні, канонічні та моральні підстави, адже на соборі у Феррарі та Флоренції вони були ретельно обговорені й затверджені. Беручи до уваги суспільно-релігійну думку, підготовлену православними ієрархами, котрі до розробки теорії унії доклали не менше зусиль, аніж католицькі полемісти з ордену єзуїтів, король Сигізмунд III звертався до своїх підданих і переконував їх, що підтримка ідеї церковної єдності з боку його королівської милості – не яесь нововведення проти чи за когось, а лише відновлення та виконання постанов Ферраро-Флорентійського собору. У маніфесті він відмежовувався від будь-яких дій, які б порушували церковні правила, і, подібно до візантійських імператорів, вказував на відповідальність за те, щоб його піддані мали можливість виконувати древні соборні постанови [12, ч. 1. – т. 1. – с. 468–471]. Зі свого боку, правове обґрунтування унійних ініціатив шукав і єпископ Луцько-Острозький Кирило. Для цього він 29 серпня 1594 р. зробив запис у Львівську гродську

книгу [12, ч. 1. – т. 1. – с. 440], в якій помістив грамоту короля Владислава III (1434 – 1444 рр.) від 22 березня 1443 р. Нею підтверджувалося з'єднання Східної та Західної Церков у межах Речі Посполитої на умовах того ж таки Ферраро-Флорентійського собору, а також зазначалося, що 15 березня 1504 р. її знову пролонгував король Олександр Ягелончик (1501 – 1506 рр.). Відтак, обидва монархи гарантували усі церковно-релігійні та соціальні права православних підданих Речі Посполитої на рівні із римо-католицькими сповідниками та їхніми біскупами і суворо забороняли світським особам втручатися в духовні суди [12, ч. 1. – т. 1. – с. 440–446].

Підтримка унійних ініціатив урядом Речі Посполитої, який незадовго до того гарантував захист прав і свобод різних релігійних переконань і конфесійних утворень, істотно загострила атмосферу суспільно-релігійного життя. Надто ображеним почував себе князь К. Острозький, який подав на ім'я короля протест, рішуче засуджуючи форсування унії. Він також звернувся до православних посполитих із закликом боротися за свої релігійні права, запевнюючи їх, що вже до кінця своїх днів боронитиме «православне благочестя» і, на противагу закликам короля «слідувати своїм пастирям», продовжував підбурювати православних вірян до рішучішого протесту проти волі «ієрархів-змовників», які «наважуються відірвати від істини і тягнуть за собою у погибель усіх [...] православних» [60, с. 271]. К. Острозький, напевне, сподівався, що викриття зрадників православ'я, або як його називав князь, «старожитньої віри», спрацює та унеможливить подальші кроки, спрямовані на втілення ідеї унії. Знаючи ставлення протестантів до католицького єпископського абсолютизму, він також вирішив заручитися їхньою підтримкою. Хоча вигідний, як спершу здавалося протестантам, тандем у підсумку спрацював на користь планів короля, а не князя Острозького. Наразі останній вирішив відрядити делегацію на протестантський з'їзд у Торуні, де її очільник, шляхтич Лушковський, мав зачитати спеціальне послання, в якому йшлося про унійні плани духовного проводу Київської Митрополії та про можливі заходи спільної їм протидії. Послання було написано в дусі особливо доброзичливому до протестантів і надзвичайно ворожому до католиків [161, с. 143]. Князь, зокрема,

закликав до радикальних методів боротьби аж до збройного повстання. Він погрожував виставити проти короля, якого назвав «клятво-преступником», величезне військо. Острозький писав, що готовий виставити проти «папезників» від п'ятнадцяти до двадцяти тисяч війська. Певно, він розраховував на те, що навколо нього об'єднається багато шляхти із литовських, перемиських, львівських, київських, польських та білоруських земель. Адже йому здавалося, що «скрізь наші браття прийшли у велику тривогу». Для сакралізації свого маніфесту, князь говорив, що «справа зараз не в маєтностях [...]», а в «душах і в вічному спасінні» [203]. Проте неозброєним оком було видно, що останнє хвилювало хіба що старого князя. Протестанти, будучи розрізненими ідеологічно, не підтримували його закликів, а шляхта не вбачала у зміні канонічної юрисдикції загрози власному спасінню, а от маєтностям, напевно, що так. «Ми повинні зійтися зі всіма, – волав у розпуці серця князь, – хто лише прагне віддалитися від римлян та співчувати нашим стражданням; справа полягає в тому, щоб могли захистити себе усі християнські віросповідання від римських папезників, які називають себе неправомірно католиками, оскільки цей титул вони відібрали у нас» [цит. за: 161, с. 144].

За нашими спостереженнями і православна шляхта, і «брати-протестанти» виявилися однаково важкими на «підйом», незважаючи навіть на те, що останні були особливо зацікавлені у руйнуванні основ державності католицької Речі Посполитої. Опозиційність до унії, звісно ж, схвалювали патріархи Константинопольський та Антіохійський, митрополит Яський та окремі єпископи Волощини (Молдавії) [227, с. 262]. Найтіснішими, звісно ж, були стосунки Львівського ставропігійного братства з Константинополем. Однак реконструювати їх взаємини якнайповніше – неможливо. Дослідники стверджують, що одразу ж, як тільки унію проголосили на соборі у Бересті, а «особливо після звинувачення посланника патріарха протосинкела Никофора у шпигунстві на користь Османської імперії, братство очистило свій архів від небажаних свідчень про контакти з Константинополем» [227, с. 264–265]. Так само вони вчинили і з тими документами, які підтверджували участь львівських єпископів і рядового духовенства в унійних колізіях кінця XVI – XVII століть.

Антиунійний рух посилювався лише тоді, коли, слідом за князем і церковними братствами, українська шляхта почала вимагати від короля, щоб той змістив з єпископських кафедр духовних владик Іпатія та Кирила. Ця тенденція, як вдало зауважує російський учений М. Дмитрієв, є співзвучною з іншими характерними явищами для тогочасного загальноєвропейського цивілізаційного процесу. Йдеться про те, що надто багато з того, що відбувалося у середовищі прихильників та противників унії, перегукувалося з процесами конфесіалізації, які відбувалися в житті християн католицької традиції [86, с. 26–28].

Закликаючи до спільних дій проти короля, який начебто не дотримується клятви (Сигізмунду III інкримінували порушення присяги про гарантію релігійних прав та свобод своїх підданих і толерантизацію міжконфесійних взаємин), князь К. Острозький тим самим допомагав йому у розв'язанні складної суспільно-релігійної ситуації. Відомо, що претенденти на королівський трон (так звані королі-електи) в Речі Посполитій із 1573 р., вступаючи на престол, підписували особливий документ – *Pacta Conventa* – такий собі соціальний договір між шляхтою і правлячою елітою, яка впливала на вибір короля. На випадок порушення королем взятих під час виборів зобов'язань щодо обсягу функцій та компетенцій його влади шляхта звільнялася від обов'язків підданства, користуючись правом опору аж до збройних виступів включно. Оскільки *Pacta Conventa* містили пункт про толерантне ставлення до іновірців-некатоликів, а на думку князя, король його порушив, то він залишав за собою право силового захисту прав і свобод православних, які вважали його своїм покровителем. А тому Сигізмунд III спочатку застеріг К. Острозького про те, що йому не пасує висловлюватися так зневажливо супроти його милості короля та віри, яку сповідує сам монарх і його піддані. Він також висловив своє обурення з приводу співпраці князя з єретиками та у зв'язку з погрозами розв'язати громадянську війну, а головне – дав зрозуміти, що на жодні поступки ні він особисто, ні його канцелярія уже не піде.

Замість собору, якого домагався князь для вирішення унійного питання, а насправді для засудження унійних ініціатив руських православних владик,

Сигізмунд III 2 серпня 1595 р. обнародував свій універсал. Як сказано у документі, «для того, щоб ті, хто бажають з'єднання Церков, могли втішатися разом з королем, а ті, хто ще не визначився в цьому бажанні остаточно, доповнили б цю радість пізніше, наслідуючи прикладові своїх пастирів» [522, с. 112–117]. Цим же універсалом король затвердив умови зміни церковної юрисдикції Київської Митрополії з усіма вимогами, а головне – у такому порядку, як його ставили православні ієрархи.

Єдине, що зігнував польський король, – це їхні місця у сенаті [66, с. 295]. З одного боку, це вказувало на домінування в унійній справі еклезіально-канонічної компоненти над соціально-правовою, а з другого – поглиблювало суспільно-політичну напругу, бо світські опікуни Української Церкви розцінили це як дискримінацію православних. Обмеження православного духовного проводу у впливі на державотворчі процеси в Речі Посполитій не могло не обурювати православну шляхту, яка стала вимагати від Сигізмунда III дозволу на скликання собору для вирішення церковно-релігійного питання, однак той категорично відмовив, вказавши на те, що здійснювати управлінські функції та займатися церковним устроєм – це прерогатива духовенства, а не «світського елементу». Деякі дослідники, і зокрема архієпископ Ігор (Ісіченко), вважають, що у такий спосіб польський уряд нав'язував православним «католицький погляд на управління Церквою» [117, с. 217]. Однак, якщо візьмемо до уваги біблійне вчення про єпископське служіння, духовні та адміністративні функції церковних пастироначальників («Що зв'яжете на землі, буде зв'язано й на небі» (Мт. 18:18), то стане очевидно, що це твердження потребує або якогось додаткового пояснення, або ж владика по-своєму підходить до аналізу цілком зрозумілих еклезіологічних постулатів. За його логікою виходить, що згідно із православною традицією, управляти Церквою мають не священнослужителі, а миряни: різного роду церковні та навколоцерковні братства, впливові магнати (олігархи) тощо. Інакше кажучи, не коні тягнуть віз, а віз – коней. Нам важко судити, чи українські ієрархи більше дотримувалися, як архієпископ Ігор, запозиченої від Візантійської імперії Константинової моделі мислення, а чи власної, притаманної саме

давньоруській церковності, де домінувала еклезіальна, а не суспільно-політична складова у соціальному служінні Церкви.

Універсал, у свою чергу, викликав появу листа, в якому король сповіщав підданих про від'їзд єпископів Кирила Терлецького та Іпатія Потія до Риму в «державних справах». Можна припускати, що це був спеціальний дипломатичний манер польського уряду, адже надання такого статусу унійній справі переводить її з еклезіальної площини у політичну – із справи суто церковної в загальносуспільну, державну. Це – з одного боку, а з другого – воно засвідчує, що протести К. Острозького все ж таки мали певний суспільний резонанс і змусили короля бути менш демонстративним у реалізації власних церковно-релігійних планів. Окрім цього, на час відсутності церковних ієрархів-місіонерів будь-які судові позови проти них було призупинено [12, ч. 1. – т.1. – с. 456–458].

Далі Сигізмунд III мав аудієнцію із папським нунцієм Г. Маласпіною. Не змінюючи власного проунійного курсу, він вирішив на деякий час відкласти поїздки руських владик, що певною мірою заспокоювало К. Острозького та його соратників, хоча і спонукало до рішучих дій натхненників унії. Г. Лужницький пише, що єпископи настільки вірили у богоугодність задуманої справи, що вирішили їхати до Риму навіть без згоди короля та senatorів [227, с. 263], хоча нам здається, що це був лише тактичний хід із їхнього боку. Насправді владика добре розуміли, що не можна втрачати такої нагоди. Вони відкрито заявили, що тепер є «єдина можливість приєднатися до унії з Апостольською столицею, бо не відомо, чи наступник Жигмонта III буде до тієї міри прихильний унії, як теперішній король» [цит. за: 227, с. 263].

Тим часом, унійний рух то затихав, то набував всеохоплюючого характеру залежно від активності позицій тих, хто у ньому брав участь. Виходило так, що сенат не квапився давати санкцію на урочисте присягання на вірність Римові. Ситуацією скористалися православні ієрархи: поки тривало відносно «затишшя», вони, знову ж таки за підтримки короля, 22 червня підписали листа до Папи Климента VIII, в якому підтверджувалася готовність до переходу під юрисдикцію Апостольського Престолу. Сенатори також

уповноважили єпископів Кирила та Іпатія скласти католицьке сповідання віри від імені всієї повноти Української Церкви і провести перемовини щодо офіційного проголошення унії на соборі після їхнього повернення [117, с. 217]. Є підстави вважати, що на цьому етапі спрацював фактор сили [512], і сенат змушений був дати згоду на відрядження українського церковного посольства в Рим, яке, незважаючи на сумніви й погрози з боку К. Острозького та церковних братчиків, а також після одержання необхідних коштів для звершення подорожі, наприкінці вересня вирушило до Апостольської Столиці. Церковні ієрархи везли із собою вірчі грамоти від Сигізмунда III, папського нунція у Варшаві Г. Маласпіні і П. Скарги до Папи Климента VIII та генерала ордену єзуїтів при дворі понтифіка. Прогнозуючи ситуацію, П. Скарга без особливого оптимізму писав у Рим: «Народ цей якийсь незговірливий, грубий і дуже непокірний... Ці бунтівні єретики й схизматики згуртовуються, бо дуже роздратовані зближенням владик з Католицькою Церквою» [511].

Зустріч Римського Папи Климента VIII з єпископською делегацією Української Церкви відбулася наприкінці листопада 1595 р. Сама ж церемонія укладення унії відбулася 23 грудня на урочистому засіданні колегії кардиналів, де церковні ієрархи вручили Клименту VIII лист, у якому висловлювалася готовність духовного проводу Київської Митрополії перейти під його зверхність. Єпископи Кирило та Іпатій від імені решти ієрархів, прихильників унії, присягли на вірність Апостольському Престолові. Того ж дня понтифік видав буллу «*Великий Господь і Хвальний Вельми*», яка канонічно закріплювала акт «повернення народу руського до Римської Церкви... при повному збереженні їхніх обрядів, способу вділення Таїн та інших речей, узгоджених при унії, укладеній на Ферраро-Флорентійському соборі між Західною та Східною Грецькою Церквою» [522, с. 255].

Зауважимо, що прийом, перебування української церковної делегації в Римі, складання присяги на вірність Римському первосвященникові та все, чим вона супроводжувалася і чим завершилася, добре висвітлено в історіографії [див.: 12, ч. 1. – т. 1. – с. LXIV – LXVI; 66, с. 296–302; 161, с. 171 – 174; 227, с. 255 – 258.], щоправда, з очевидною тенденційністю. Наприклад, Г. Лужницький

наголошує на великій поступливості на користь делегованих церковних дипломатів як з боку самого Климента VIII, так і решти кардиналів, які були залучені до обговорення унійної ініціативи Української Церкви: «Апостольська столиця [...] навіть не вимагала, щоб українці й білоруси до «Вірую» Нікейського собору додавали «і Сина» [227, с. 255]. Однак ця ідилія про переговорний процес українських владик із Верховним єпископом Католицької Церкви іде в розріз з історичними документами та твердженнями багатьох дослідників і, зокрема, греко-католицького отця Михайла Гарасевича, який чи не найбільше потрудився у справі введення у науковий обіг архівів Ватикану [527–529]. Він, зокрема, пише: «У Римі владики-делегати зустрілися з новими труднощами. За порадою комісії п'ятох кардиналів і ще декількох теологів, було вирішено Берестейські артикули зігнорувати. Римське святкування 23 грудня 1595 року пройшло на основі Торчинського документа і синодального супровідного до артикулів листа, у якому визнавалося папську зверхність, без будь-яких інших застережень. Тоді літургічну індивідуальність Київської Церкви було додатково потрактовано у папській буллі *Magnus Dominus et laudabilis nimis* (Господь Великий і хвальний вельми) [527, с.202–214]. Більше того, ці поступки ієрархи мали сприймати як привілей Папи Климента VIII, а не як невід'ємний і природний атрибут Помісної Церкви, котру представляли українські єпископи. Однак і це не було безпосереднім та цілковитим прийняттям Берестейських артикулів», бо римська теологічна комісія робила наголос на Торчинській декларації унії. Вона їй була вигіднішою, оскільки там йшлося не стільки про умови, за яких духовний провід погоджується перейти під юрисдикцію Римського первосвященника, скільки про його готовність, лишень щоб звільнитися від патріархів Сходу. «Можна собі уявити, – зазначає Михайло Гарасевич, – в якому прикрому почутті відповідальності за долю помісности Київської Церкви опинилися тоді ці два владики-делегати. Треба подивляти їх рішучість і наполегливість, що в тому чужому римському середовищі, коли саме тоді приїхали до Рима один по одному два латинські єпископи з Польщі, Терлецький і Потій по двох місяцях таки добилися нового папського документа *Decret Romanum Pontificum*» (Яко

Понтифік Риму) [527, с. 213–214]. У цьому контексті варто зауважити, що цей документ і в наш час залишається одним із найважливіших – канонічним актом про юридичне закріплення унії. Проте видав його Климент VIII не лише тому, що йому так хотілося, а передусім тому, щоб зняти напругу і заспокоїти українських єпископів, після того як теологічна комісія відмовилася ратифікувати унію на умовах Берестейських артикулів 1595 р. Але мусимо констатувати, що й цей документ не визнавав повністю унійні артикули Берестейської редакції.

Отже, ми бачимо, що представникам Української Церкви нелегко було відстояти сформульовані Берестейським собором 1595 р. умови церковного об'єднання, однак із покладеною на них місією вони все ж таки впоралися. Ієрархи домоглися запевнення від Римського Папи про клопотання перед королем, щоб той сприяв у допуску православних ієрархів до сенату та не змушував їх переходити на новий календар. Г. Лужницький пише, що Климент VIII «сам цей пункт уневажнив» [227, с. 257]. Насправді перше поберестейське покоління та й зрештою майже все XVII ст. Греко-Католицька Церква дотримувалася східнохристиянської традиції та літургічного обряду. А вже на початку XVIII ст. вона змушена була розробити ефективні механізми протидії московсько-імперському церковно-релігійному засиллю, особливо відчутному на Лівобережній Україні, яка перебувала під владою московського царату. З проголошенням Духовного регламенту управління Церквою у Московії переходило у компетенцію державного апарату, а це вело не лише до знищення самобутнього церковно-релігійного життя (як у Росії, так і в Україні), а передусім до виключення Українського Православ'я з етно- та націєтворчого процесу. Отже, тодішня УГКЦ, як будь-який молодий організм, стоячи перед такими серйозними викликами, мусила сама собі зробити «щеплення», щоб у майбутньому протистояти, з одного боку, – спеціально вирощеним московським царатом вірусам, які й по сьогодні паразитують на тілі московського православ'я, а також тих помісних церков, які ще не пройшли інкубаційного періоду і не стали на шлях автокефалії, а з другого – нагальною залишалася потреба викристалізувати унійну філософію та сформувані ідейно-

богословські джерела утвердження і розвитку «нової» Церкви в умовах жорсткої конфесіалізації церковно-релігійного середовища ранньомодерної України. Це їй, власне, і вдалося, проте ціною латинізації українського греко-католицизму, тенденції якої відчутні й сьогодні.

Те, що Папа Климент VIII більш лояльно поставився до запитів українського єпископату, аніж комісія кардиналів, засвідчує лист до митрополита Київського Михайла. В ньому понтифік підтверджував право першоієрарха Української Церкви іменувати та рукопокладати єпископів без узгодження з Апостольським Престолом. Це фактично патріарші права, згідно із канонами Церкви. Римський Папа також благословив його самостійно скликати собор і офіційно проголосити на ньому унію з Римом (ми не маємо доступу до цього документу, але про нього згадують багато дослідників і, зокрема, А. Великий та Г. Лужницький), а тому сумніватися в його достовірності не доводиться).

Попри те, деякі дослідники, особливо пострадянського періоду, вбачають у цьому політичний підтекст унії [120, с. 205]. Натомість у нас немає підстав сумніватися у правдивості суджень Г. Лужницького, бо навіть укладачі «Архіву Південно-Західної Росії», історичні документи до яких, на наше глибоке переконання, підбирали тенденційно, не змогли приховати такі багатообіцяючі слова Климента VIII: «Не хочу володарювати над вами, а немочі і недуги ваші на собі хочу нести» [12, ч. 1. – т. 1. – с. LXV]. Ми припускаємо, що вищезазначена поступливість церковно-релігійної дипломатії може не в останню чергу пояснюватися тим, що Климент VIII свого часу був папським нунцієм у Речі Посполитій і добре знався на всіх перипетіях життя Української Церкви, загалом, і на догматико-канонічних відмінностях, зокрема. Йому обов'язково мало бути відоме, наприклад, вороже сприйняття нав'язування силою латинськими ієрархами григоріанського стилю.

Заприсягнувшись від імені українських ієрархів на вірність Апостольському Престолові, або, як вдало висловлюється Б. Гудзяк, знайшовши в Римі «те, чого шукали, і навіть більше» [66, с. 302], єпископи Кирило Терлецький та Іпатій Потій повернулися додому. Сповнені духом, вони везли з собою папську буллу *Decret Romanum Pontificum*, що була адресована

митрополиту Київському Михайлу Рогозі. У ній понтифік не лише гарантував недоторканність традиції, звичаїв і літургійного обряду русичів, а й висловлював згоду на нову процедуру обрання й інтронізації Київського митрополита. Попри те, на думку деяких дослідників, стрижнем цієї булли стала заборона «світській владі призначати на церковні посади негідних претендентів» [66, с. 302]. Справді, українським ієрархам надавалося право самим визначати кандидатів на вакантні єпископські кафедри та архімандрії. Папа Климент VIII також гарантував право митрополита самостійно номінувати на єпископську кафедру будь-якого претендента, який висвячений за його участю й співучастю двох або ж трьох єпископів. Щодо самого митрополита, то він обов'язково мав одержати затвердження Папою [384, с. 35]. Зазначимо, що ця канонічна норма базується на Першому правилі апостолів і Четвертому правилі I Вселенського собору [144, с. 6 та 25], однак дослідники звертають увагу на те, що «...у буллі все це подається як поступка Римського престолу» на користь «Руської провінції» як найвіддаленішої від Риму» [66, с. 302]. Більше того, Климент VIII, який ніби хоче зміцнити авторитет ієрархів Київської Митрополії, котрі пристали на унію з Римом, шляхом їх поставлення без втручання світської влади, проте у буллі висловлюється з цього приводу надто двозначно. «Слова булли, – пише С. Сеник, – умисно неконкретні: по відношенню як до митрополитів, так і єпископів говориться, що вони можуть бути обраними або ж призначеними, «згідно з їхнім звичаєм, або в дозволений для них спосіб» [384, с. 36].

Загалом булла *Decet Romanum Pontificum, як і Magnus Dominus* є джерелами церковного права УГКЦ: вони зберігають свою юридичну силу упродовж усього часу її функціонування. Такою вона залишається й дотепер, однак це зовсім не означає, що внутрішнє життя в УГКЦ протікає лише в дусі настанов і обіцянок Апостольського Престолу. Тенденції до її латинізації, як і до збереження автентичних джерел української національної церковності, очевидні як ніколи. Крім булли, Папа Климент розпорядився викарбувати символічну медаль на згадку про укладення церковної унії українськими ієрархами в Римі.

Тим часом прихильники унії та її противники опинилися поміж двох

антагоністичних ліній розмежування не лише у богословсько-ідеологічному плані, а й у практичних діях. Розуміючи, що завершальним етапом унійного процесу має стати собор, на якому буде урочисто ратифіковано церковну унію, обидві сторони розпочали підготовку до нього. Підтримуючи унійні прагнення, римо-католицьке духовенство служило молебні та у своїх проповідях звеличувало, як їм здавалося, «добру» і «богоугодну справу» – з'єднання Української Церкви з Апостольським Престолом. Таку ж позицію зайняли сенатори, шляхта, не кажучи вже про католицьких полемістів, які у міру можливості проводили роз'яснювальну роботу. Натомість князь К. Острозький мобілізував довкола себе антиунійну партію, до якої входив представник патріарха Константинопольського протосинкел Никифор, а також митрополит Сербський Лука [161, с. 175], єпископи Львівський Гедеон Балабан і Перемиський Михайло Копистенський, частина православної шляхти, протестанти, церковні братчики, серед яких найбільшу активність проявляли делегати Віленського об'єднання мирян.

За подіями в Київській Митрополії ретельно стежили у Москві та на православному Сході. Поки владики Іпатій Потій і Кирило Терлецький подорожували в Рим і поверталися додому (з вересня 1595 по березень 1596 р.), агітація проти унії набирала щораз радикальніших форм. На «допомогу» Українській Церкві та її світському главі, князю К. Острозькому, знову прийшли східні патріархи. Зокрема, довідавшись, що на жовтень 1596 р. заплановано проведення собору (король санкціонував його своїм універсалом) [12, ч.1. – т.1. – с. 501–504] і що на ньому буде офіційно проголошено унію Київської Митрополії з Римом, Константинопольський патріарх Єремія II доручив бути присутнім на ньому протосинкелу Никифору як його особистому представникові, а патріарх Олександрійський відрядив до Берестя якогось ченця на ім'я Кирило. Зазначимо, що у багатьох дослідників, як і в автора, є сумніви щодо їхніх канонічних повноважень. Особливо це стосується патріаршого намісника Никифора, який справді був протосинкелом у патріарха Єремії II. Однак на час скликання Берестейського собору 1596 р. його уже не було в живих, а його кафедру зайняв патріарх Гавриїл I, який не

уповноважував Никифора бути його протосинкелом, а тим паче брати участь у протиунійному соборі. Але це, у жодним чином, не заважало православним готувалися до рішучого контрнаступу.

Поки опоненти церковної єдності займали вигідні позиції, церковне посольство, натхненне любов'ю Верховного архіпастиря, розчулене щирим прийомом і духовно піднесене від побаченого у католицькому світі, прибуло до Варшави. Там саме завершив роботу сейм (сесія тривала з 26 березня по 6 травня 1596 р.), на якому антиунійний табір намагався зірвати план церковної єдності, наполягаючи на усуненні з єпископських кафедр ідейних натхненників унії. Але їхні прагнення залишилися не почутими, адже король і сенатори гаряче та радо зустрічали єпископів, які заприсягнулися на вірність Апостольському Престолові. На хвилі піднесення Сигізмунд III запропонував провести собор у день св. архістратиґа Михаїла (8/21 листопада), однак дату його проведення радив усе ж тримати в таємниці [441]. Остаточний день проведення собору після наради із духовенством, ймовірно за все у Кам'янці, у резиденції римо-католицького єпископа Бернарда Мацейовського [120, с. 206], визначив своєю грамотою митрополит Київський Михайло: він мав розпочатися 8 жовтня 1596 р. [12, ч.1. – т. 4. – с. 137]. Насправді початок роботи собору змістився на два дні раніше. Сигізмунд III вкотре звернувся до своїх підданих із роз'ясненням результатів подорожі українських владик до Риму. Він запевняв їх у тому, що православні пастирі, які від імені єпископату Київської Митрополії склали католицьке сповідання, не привезли з собою нічого нового ані в сотеріології, ані в церковних обрядах. Навпаки, король наголошував, що всі «догмати й обряди вашої Православної Церкви збережені беззастережно та згідно із постановами святих Апостольських соборів і первинним вченням святих отців Грецьких, імена яких ви славите, і посвячені дні яким святкуєте» [12, ч. 1. – т.1. – с. LXXIV]. Водночас, король висловлював велику радість і закликав духовенство та вірян латинського обряду втішатися разом із монархом і дякувати Богові за те, що зволив, аби відбулося з'єднання церков, а головне, «щоб усі, хто до цих пір відкидав унію, наслідували своїм пастирям» [12, ч. 1. – т.1. – с. LXIII]. Важко сказати, наскільки були відкритими

серця православних підданих до волянь Сигізмунда III, однак достеменно відомо, що ідея унії таки користувалася підтримкою, навіть незважаючи на бунт К. Косинського та С. Наливайка, що можна вважати першими більш-менш організованими селянсько-козацькими повстаннями проти феодального свавілля як польських, так українсько-білорусько-литовських магнатів. Але це не означає, що їх наслідки були надто вагомими для кореляції церковно-релігійної політики уряду Речі Посполитої, а тому ми їх тут не аналізуємо.

Противники унії прибули до Берестя за декілька днів до визначеної дати собору, сподіваючись, що їм вдасться перетягнути на свій бік митрополита, який резидував тоді у єпископа Володимирського і Берестейського. А тому вже 6 жовтня (за ст. стилем) 1596 р. – у день приїзду та реєстрації учасників собору – між прихильниками і противниками унії розпочалися гострі суперечки. Протиунійний табір шукав можливості зустрітися для переговорів із митрополитом, маючи на меті переконати його відмовитися від підписання унії. Проте до прохань, які надходили від противників унії у формі парагностиків (від грец. – *paragnostik* – триразове звернення до осіб духовного стану; практикується згідно з 74 Апостольським правилом) [див.: 144, с. 20], митрополит не дослухався. І, на наш погляд, чинив правильно, оскільки те, що противники унії називають парагностиком щодо митрополита Михайла, – ним не було ні за формою, ні за змістом, бо до церковного предстоятеля зверталися не єпископи (згідно із правилом їх має бути щонайменше два), а архімандрит Никифор Тур, який свого часу відмовився прийняти свячення від митрополита Київського, мотивуючи тим, що його обитель має ставропігію. Тому й не дивно, чому першосвятитель Української Церкви зі всією відповідальністю заявив, що справами Київської Митрополії «керує митрополит як повновладний господар, а не якийсь диякон-зайда, що за ним, митрополитом, стоять церковні канони» [290, с. 192–200], даючи зрозуміти противникам унії, з ким їм належить бути у такий відповідальний для всієї пастви час. «Справедливо ми вчинили чи ні, ми лише підпорядкувалися Західній Церкві, – пояснював унійним опонентам їхній душпастир» [161, с. 177].

Втративши надію схилити на свій бік митрополита, противники церковного поєднання 8 жовтня розпочали своє антиунійне зібрання

(православний собор). Хід нарад, розгляд майже з десятків різного роду інструкцій, листів, протестів і звернень противників унії, а також основні рішення православного собору, що суперечили унійній політиці уряду Речі Посполитої та намірам переважної більшості єпископату Київської Митрополії, добре висвітлені в літературі і, зокрема: різного роду передмовах до «Архивов Юго-Западной России», працях М. Грушевського, М. Костомарова та ін.

На антиунійному зібранні офіційно головував патріарший представник Никифор, однак окремі дослідники визнають, що все ж таки «головну роль грав світський магнат – князь К. Острозький, який явився у супроводі кількох тисяч свого власного війська» [180, с. 25]. Насправді, тут впадає у вічі не лише спроба силового тиску, а й місце, яке обрали противники церковного об'єднання для проведення свого собору. Це був будинок місцевого протестанта-антитринітарія Райського, бо начебто «усі православні церкви, крім церкви св. Миколая (кафедральний собор архієпископа Іпатія Потія. – М. Ш.), у Бересті були зачинені за наказом властей» [170, с. 47]. Може скластися враження, що храми у містечку тоді відчиняли та зачиняли королівські жандарми і що ключі вони носили у себе за поясом.

То що ж могло бути насправді? Як стверджує православний дослідник О. Григоренко, який не залишає каменя на камені від унійної ініціативи, православні «свідомо замість церкви вибрали великий і просторий кам'яний будинок, який належав господарю на ім'я Райський. Вони нібито передбачали, що на соборі може виникнути щось негідне святині Божого храму» [57, с. 21]. Попри те, довіряти цьому тенденційно налаштованому історичу немає переконливих підстав, але ж на цьому так само наголошує й М. Костомаров [див.: 161, с. 117], висновки та узагальнення якого куди вивіреніші, ніж, скажімо, у професорів Огієнка чи І. Власовського. Отже, останнє свідчення виглядає правдивим, проте зовсім не на користь ініціаторів скликання православного собору, що також відбувся в Бересті в той самий час, що й унійний. А тому виникає цілком природне запитання: невже на соборі, на який зібралися православні під егідою «найправославніших» протосинкелів східних патріархів, може статися щось негідне святині Божого храму і чи не

потрібно під цією недогідністю розуміти ухвали антиунійного зібрання, на якому було виклято учасників унійного собору?

Протиунійний собор ухвалив текст осудження Берестейської унії, а протосинкел Никифор піддав анафемі учасників унійного собору й самого митрополита Київського Михайла Рогозу: «Східна Церква дозволяє нам те і навіть зобов'язує за рішенням нинішнього собору, щоб митрополит Михайло був низложений, а також і згадані єпископи, щоб усіх достоїнств архієрейських були позбавлені і відлучені від будь-якого управління ба навіть самого імені єпископського» [286, с. 460]. Повідомлення про це наважився піднести митрополиту Михайлу архімандрит Києво-Печерської лаври Никифор. Однак, як стверджують дослідники, на документі не було жодного підпису [227, с. 272], а тому не важко здогадатися, якою могла бути реакція на нього глави Української Церкви та учасників унійного собору.

До цього протосинкел Никифор видав ще й декрет, яким наказував згадувати за Богослужінням ім'я патріарха Константинопольського замість митрополита Київського і Галицького, і всієї Руси. Зрештою, крім виголошених проклять на адресу ідейних натхненників унії та виправдання протестанта Стефана Зизанія [120, с. 208], учасники протиунійного зібрання сформулювали декілька інструкцій і протестів [див.: 12, ч.1. – т.1. – с. 509–537]. Однак, як би ми не намагалися знайти канонічне підґрунтя ухвалам антиунійного собору, це є справою доволі важкою хоча б тому, що Никифор, який головував на соборі, не мав навіть священничого сану. Більше того, чинність його екзаршого мандату ще до собору була поставлена під сумнів, а найголовніше – те, що ієрархів Української Церкви, які соборно ухвалили рішення про перехід під владу Римського Папи, з погляду канонічного права, судити не було за що. До цього необхідно додати, що Берестейський собор, на якому було ратифіковано церковну унію Київської Митрополії з Апостольським Престолом у Римі, працював у межах канонічного права та церковної традиції (власне 37 Апостольське правило зобов'язує скликати двічі на рік церковні собори: «перший раз – у четверту неділю по П'ятидесятниці, а другий – у жовтні, в двадцятий день») [144, с. 12–13] і завершив свою роботу 20 жовтня 1596 р.

Натомість, про кількісний та якісний склад Берестейського унійного собору сьогодні історики можуть лише здогадуватися, незважаючи на те, що існує чимало таких собі реєстрів і списків його учасників. Справа в тому, що у католицькій традиції документи такого роду може підписувати лише перша особа, а не так, як то було і є у православних: має підписант відношення до справи чи ні, нехай підписує, головне, щоб підписний лист був якомога довший. Що ж до цього конкретного випадку, то під постановами собору стоять підписи Київського митрополита, 5-х єпископів та підписи трьох архімандритів. Однак не варто думати, що на соборі не було тих же представників шляхти, офіційної влади та інших осіб. Навпаки, їх було багато [12, ч.1. – т.1. – с. LXXVII; 227, с. 268–272]. Головним рішенням цього собору стало, звичайно ж, проголошення унії з Апостольським Престолом (факсиміле документа зберігається у ЦДІА в м. Львові [4]), а україномовні версії – добре розтиражовано у різних хрестоматійних збірниках, а також у формі додатків до монографій, підручників тощо.

За результатами роботи унійного собору Михайло Рогоза також видав Послання до своїх вірних, у якому додатково роз'яснював причини зміни канонічної юрисдикції Української Церкви і доводив переваги цього кроку [419, с. 141–146]. Фактично, собор у Бересті лише ратифікував унійну угоду, затверджену Папою Климентом VII 23 грудня 1595 р. у Римі, яку від імені духовного проводу і мирян Київської Митрополії уклали єпископи Кирило Терлецький та Іпатій Потій.

На соборі з палкою і переконливою промовою виступив архієпископ Гермоген. Він доводив, що проголошення унії – це наслідування доброго прикладу патріарха Константинопольського Йосипа та «нашого Київського і цілої Русі митрополита Ісидора» [227, с. 270–271], які подбали про відновлення єдності між Східною і Західною Церквами на Ферраро-Флорентійському соборі 1439 року. Загалом ухвалені на соборі документи мали передусім декларативний характер, оскільки головною його метою були не дискусії з того чи іншого богословського, літургичного або ж адміністративно-канонічного питання, а ратифікація раніше напрацьованої унійної програми, яку ретельно

готували упродовж декількох років і яка уже знайшла підтримку в особі уряду Речі Посполитої та схвалення Апостольського Престолу в Римі. В її основу було покладено ідейно-еклезіологічне обґрунтування мотивів унії, а саме: небажання залишатися під владою Царгородських патріархів, які розірвали церковну єдність і за цей гріх відступництва та розірвання церковної єдності під поганську віру, турецьку владу підпали. Йшлося також про те, що завдяки унії призупиниться нищення церковного життя, що веде до погібелі людських душ через поширення єресей. Собор також піддав анафемі зрадників унійного єднання – єпископів Перемиського Михайла і Львівського Гедеона, як і решту тих, хто не підтримав православно-католицької унії в межах Речі Посполитої.

У цьому зв'язку варто пам'ятати, що в епоху Контрреформації східні патріархи справді стояли ближче до протестантських ідейно-богословських інтерпретацій Святого Письма, аніж тих, що впродовж століть культивувалися католицизмом. Сучасний дослідник церковної історії І. Бурмило, аналізуючи співпрацю Константинопольських патріархів Юсафа I (1555 – 1565 рр.), Єремії II Траноса, а надто ж Кирила Лукаріса, який за двадцять п'ять років – з 1612 по 1638 р. – заходив на патріаршу кафедру Константинополя аж п'ять разів і чий богословські трактати мають яскраво виражений протестантський характер та наскрізь пронизані кальвіністським духом, робить такий висновок: «Коли на Заході почалася буря реформаторського руху, то на Сході зразу ж на це відреагували і з живою цікавістю почали придивлятися до суті, надіючись знайти у протестантизмі опору для себе у давній боротьбі з Римом» [33, с. 258].

15 грудня 1596 р. постанови Берестейського собору затвердив Сигізмунд III. Ухвали протиунійного зібрання король визнав недійсними [121, с. 210]. Він також ратифікував постанову про позбавлення єпископського сану Гедеона Балабана та Михайла Копистенського і позбавив архімандритів Никифора Тура та Єлисея Плетенецького наданих їм монастирських посад й усіх їхніх маєтностей [117, с. 220]. У цьому зв'язку варто також звернути увагу на канонічний аспект Берестейських соборів. Певна річ, що об'єктивну відповідь на це питання можуть дати лише фахівці з церковного права. Однак зрозуміло, що така відповідь значною мірою залежатиме від того, хто кого

вважає за вищу духовну владу в Церкві – главу конкретної помісної Церкви чи якогось чужоземного ємісара, нехай і уповноваженого кимсь із патріархів. Ця теза є особливо актуальною у контексті сучасних церковно-релігійних запитів українського народу, який саме завдяки позиції останніх не може зреалізувати власне історичне, канонічне і моральне право – мати власну Помісну Церкву.

Канонічне право визначає, що скликання соборів, на яких вирішуються найважливіші питання церковного устрою, є прерогативою її глави, а «єпископам одного народу належить знати першого серед них, і визнавати його як главу, і не чинити нічого з того, що перевищує їх владу, без погодження з ним. Робити ж кожному тільки те, що стосується його єпархії і місць (міст і селищ), які йому належать» [144, с. 12]. Беззаперечним залишається той факт, що укладення церковної унії Київської Митрополії з Римом було правочинним актом з державно-парламентарного погляду, оскільки він схвалений урядом Речі Посполитої – держави, до якої входили тоді етнічні землі Русь-України, що формували канонічну територію Київської Митрополії як окремої Помісної Церкви та легітимізований сеймом як найвищим її законодавчим органом влади.

Отже, 1596 року в житті Русь-України сталася контроверсійна подія: Київська Митрополія розкололася на дві самостійні конфесії – греко-православну та греко-католицьку. В її житті почався новий етап – процес юридичного закріплення переходу Української Церкви під юрисдикцію Римського первосвященника при цілковитому збереженні власної літургічної традиції, церковних звичаїв, обрядів, прав і привілеїв, що стало запорукою оздоровлення внутрішнього церковного життя Київської Митрополії та включення її духовного проводу у боротьбу проти латинізації й полонізації українського народу. Греко-католицьке духовенство значну увагу стало приділяти захисту рідної мови як найважливішої національної ознаки українства, а відтак, створило передумови для появи національно свідомої інтелігенції.

Натомість, польський уряд розцінював унію як один із найефективніших інструментів для поширення ідеї «польського сарматизму», а католицькі єзуїти – як засіб окатоличення та розширення сфери впливу Католицької Церкви на всьому Сході. Принаймні на це сподівався Папа Урбан VIII (1623 – 1644 рр.),

коли говорив: «Мої дорогі русини, надіюсь через вас увесь Схід навести!»! Проте цього не сталося, оскільки УГКЦ не погодилася на роль, яку їй відводили Варшава і Рим. Вона стала Національною Церквою українського народу і такою залишається і в наш час. А тому унія не принесла бажаних результатів передусім Речі Посполитій.

Отже, ратифікація церковної унії на Берестейському соборі не була прийнята однозначно, через що стався розкол в українському соціумі. Церковний конфлікт швидко переріс у суспільне протистояння, втягнувши в свою орбіту шляхту та позаієрархічні структури. Боротьба за церковні права тривала у формі полемічного дискурсу, а згодом переросла у сеймові маніфестації. Звісно ж, прихильники церковного об'єднання були в значно вигідніших умовах, ніж противники унії, оскільки перехід Київської Митрополії на унію з Римом цілковито улягав у контекст церковно-релігійної та державної політики Речі Посполитої.

Сама ж історіософська рефлексія Берестейської унії полягає передусім у тому, що вона дозволяє виявити в унії своєрідну еклезіальну формулу відновлення церковної єдності між Католицькою Церквою як Вселенською і помісними церквами на засадах збереження автентичної церковності та національної духовно-культурної традиції.

2.3 Суспільно-релігійний контекст формування нової еклезіальної реальності

Після урочистого проголошення унії на Берестейському соборі всі єпископські кафедри перейшли під юрисдикцію «нової» – Української Церкви (тоді її називали Унійною або ж Греко-Католицькою Церквою).

Беручи до уваги кількість учасників соборів (унійного і протиунійного), стає очевидним, що ідею церковної унії сприйняла більшість єпископату і вірян Київської Митрополії, однак партикулярний характер її запровадження ставив під сумнів перспективність цієї багатообіцяючої для справи виходу Київської

Митрополії з глибокої внутрішньої кризи. А тим паче тоді, коли у структурі Константинопольської Патріархії залишилися дві доволі впливові за інфраструктурою та потенціалом вірні єпархії – Львівська, яку очолював архієпископ Гедеон Балабан, і Перемиська, котрою опікувався єпископ Михайло Копистенський. Це неодмінно вело до розколу, а спільнота, роз'єднана духовно, не може встояти в єдності ні політично, ні територіально-адміністративно. Так унійний фактором ставав не лише каталізатором церковно-юрисдикційних трансформацій і модерністським імпульсом у процесі формування нової еклезіальної реальності для київського християнства, а й визначальним чинником у формуванні відповідної духові часу політико-ідеологічної стратегії етнодержавного самовизначення українського народу в поберестейський період.

Унійні опоненти, але, що важливо, не антиунійні єпископи, а лише ті, хто з ними уперто боровся, – церковні братства, а також чернецтво, не бажаючи чекати на плоди Берестейського собору, повели активну боротьбу проти імплементації його постанов, взявши курс на східно-православну солідаризацію й українсько-московське зближення. Проте це проявиться не відразу, а лише з часом відновлення православної ієрархії у 20-х роках XVII ст. й остаточно закріпиться в результаті «політичного Переяслава» 1654 р.

На перший погляд може видатися, що православним після собору в Бересті мало що залишилося: Львівська і Перемиська єпархія із двома похилого віку ієрархами. Однак це лише на перший погляд. Насправді канонічна територія Львівської та Перемиської єпархій, ієрархи яких не пристали на ратифікацію церковної унії, була надзвичайно велика. Їхні тогочасні межі простягалися майже на всю Східну Галичину, частково Поділля і аж до Варшави, тобто існувала серйозна небезпека провалу церковно-релігійного курсу Сигізмунда III. Проте не варто думати, що тут могло вирувати справжнє церковно-релігійне життя, а їхній духовний провід міг легко виконувати властиві йому душпастирські та соціальні функції. Кризу поглиблювали декілька важливих чинників, найголовнішими серед яких були вік ієрархів-антиуніатів, непослідовність позиції в уійному русі, що ставило під сумнів їхній духовний авторитет, а головне те, що уряд Речі Посполитої оголосив

владик Гедеона Балабана і Михайла Копистенського поза законом.

До того ж, Берестейський собор, на відміну від Ферраро-Флорентійського, призвів до розколу української пастви на два ворогуючі табори, причому далеко не рівноцінні як за потенціалом духовно-інтелектуальних еліт їхніх репрезантів, так і за кількістю самих прихильників, не говорячи вже про юридичний статус одних й інших. Водночас цілком очевидним є те, що якби унійні опоненти слідували за своїми владиками – єпископом Гедеоном та єпископом Михайлом, які, хоч і не підтримали Берестейського собору, однак сприйняли його як даність, не стали в непримиренну боротьбу проти унії, то, можливо б, українці мали свій Патріархат і гідне Української Церкви світове визнання. Але унійні опоненти пішли за світським елементом – церковними братчиками (час від часу на церковно-релігійні трансформації впливали й козаки, але не настільки, як представники братського руху) і часто далекою від церковного життя магнатерією. Їхню позицію підкріплювало те, що антиунійне крило й надалі очолював Костянтин Острозький. Ця співпраця мала своє не лише ідеологічне, а соціально-правове підґрунтя, адже і світський магнат, який користувався титулом патріаршого екзарха, і братчики мали що втрачати: в католицькій еклезіологічній традиції вплив «світського елементу» на внутрішньоцерковне життя якщо й не був відсутній повністю, то обов'язково зведений до мінімуму. Не бажаючи втрачати вплив на Українську Церкву, вони розпочали активну боротьбу з єпископами-«автократами», які начебто самочинно змінюють церковну юрисдикцію. Вони відправили групу людей на зустріч із варшавськими послами, учасниками собору, щоб з'ясувати, якою є політична воля короля і як Сигізмунд III ставиться до того, що відбулося в Бересті. Ті запевнили їх, що «королівська воля є такою, щоб усі вони схилилися до з'єднання з Римською Церквою» [12, ч. 1. – т. 1. – с. LXXXI]. Православні, зі свого боку, засвідчували готовність «приступити до з'єднання з Римським костелом як зі свого християнського обов'язку, так і через бажання сповнити волю його королівської милості», наголошуючи водночас на тому, що їх не влаштовує те, що переговори в унійній справі доручили проводити «єпископам

значною мірою підозрілим», і що «це (унія. – *М. Ш.*) робиться без згоди всієї Східної Церкви, а надто ж патріархів» [12, ч. 1. – т. 1. – с. 511]. Свідком переговорів був віртуозний католицький полеміст П. Скарга, який від імені королівських послів відповів антиуніатам словами: «З'єднання Грецької церкви з Римським костелом – це справа надто велична і глибинна, щоб про неї розмірковувати таким, як ми. У нас голови замалі, щоб входити у якісь дискусії. Пресвітлі королі намагалися досягнути цієї єдності і не завжди виходило; тому й ми жодних рішень не прийматимемо, це прерогатива єпископів» [392, с. 113].

Однак, якщо у доберестейській період князь К. Острозький у розв'язанні церковного питання займав гнучку і до певної міри конструктивну позицію, то у поберестейській період його дії набули радикальних виявів. Одразу ж після оголошення ухвал Берестейського унійного собору чи, точніше, ще під час його роботи, противники унії затвердили власну програму боротьби, сутність якої випливала з того, що «...всі присутні на соборі одноголосно дали обітницю, за себе і за нащадків, не підкорятися митрополиту та єпископам, які відступили від Православ'я [...]. Вони поклялися своєю вірою, совістю і честю твердо стояти у святій християнській вірі, прийнятій ними у святому хрещенні» [12, ч. 1. – т. 1. – с. LXXXIV]. Ще одним важливим пунктом цього записання було те, що противники унії постановили «самовіддано оберігати спокій між людьми різних віросповідань» [12, ч. 1. – т. 1. – с. LXXXIV]. За цією стратегією розвитку церковно-релігійного процесу та його поступової конфесіалізації у релігійно-політичній структурі Речі Посполитої свою нішу мали б зайняти усі його суб'єкти: православні, католики, греко-католики і протестанти різних деномінацій.

Але, як показав час, найнестерпнішим життя православних було саме у володіннях Острозьких. Скільки кривд, горя і смертей зазнали простолюдини лише від такої собі Анни-Алоїзи, яка, за словами Острозького літописця, «промишляла много літ», «панувала і розмаїтими способами примушувала до унії» [20, с. 137]. За свідченнями очевидців, Алоїза у боротьбі з православними традиціями у володіннях Острозьких навіть мертві кістки перехрещувала та пересвячувала, аби лишень були, як в неї, – «католицькі». Для цього вона в ніч

із Страсної п'ятниці на Великодню суботу 1636 р. забрала з Богоявленського собору м. Острога останки свого померлого у православній вірі батька і доправила їх в один із тамтешніх монастирів для перехрещення за католицьким обрядом [20, с. 137, а також: 285, с. 320]. А вже на Великдень одержима Анна-Алоїза «свій час прибрала, що давно мислила» повністю: вона силою розігнала хресний хід, в'їхавши в юрбу вірян кіньми: «На Воскресеніє Христова, гди хрестияне тріумфують, утішаються, вихваляють Господа Воскресшаго із мертвих, ішли священники всі со хрести от замкової церкви до храму Воскресенія Христова на новое місто, і людей множество великое було. Гди йшли през замок і през місто, тільки почали сходити з міста на мост к шпиталю, а она, незбожная, каретою шістьма коньми наїхала на тот гмін людей, на мосту прудко женучи, бичем затинаючи по людях, коньми потрутила людей, а інії з мосту попадали в ріку [...]. Міщане не терплячи збитков, ну по возницях і паню осталося мало не убили на смерть. І дано знати гайдуком і іним слугам, і було ранених не мало з обох стророн [...]. Потом бул тому суд, і мучено. Інії не витримали, померли в муках, і покидано за містом на сніденіє псом, не вольно і проводу отпраляти, тільки так загребли в пісок без трум...» [20, с. 137].

Цікаво, де в цей час був Христофор Радзивіл, який клявся своєму тестю – К. Острозькому (одружений на дочці князя) – твердо стояти на захисті релігійних прав і свобод православних та протестантів Речі Посполитої. Отже, ми бачимо, що якогось юридичного чи бодай соціального супроводу релігійних потреб православних ніхто не здійснював. Все залежало від волі й сумління короля, який, хай там як, але все ж таки, змушений був толерувати право кожного на свободу совісті й переконань.

Повертаючись ще раз до Берестя, зазначимо, що речники протиунійного табору розіслали інструкції до всіх місцевих сеймиків і вимагали, щоб ті уклали якомога більше скарг, які можна було б озвучити на черговому сеймі у Варшаві. Проте, коли дійшло до сейму, то православним навіть не дали можливості озвучити їхні вимоги. Натомість було розгорнуто судовий процес над протосинкелом Никифором, якого звинувачували у шпигунстві на користь турецького султана, а також у проведенні несанкціонованого собору та

незаконному позбавленні митрополичих і єпископських прав ієрархів Української Церкви, котрі пристали на унію. Суд над протосинкелом Никифором, буквально в деталях, унаочнив М. Костомаров [161, с. 181–183]. Князь Острозький намагався виправдати Никифора перед судом сенаторів і королем, проте марно. Відбувши судові процедури зі всіма їх формальностями, Никифора ув'язнили у Мальборкську фортецю, де він і помер у 1599 році [5, т. 4, с. 159–165].

Поки опоненти унії виправдовувалися та шукали порятунку в його милості Сигізмунда III, її архітектори спорядили посольство у Варшаву до папського нунція Г. Маласпіни з проханням, щоб той допоміг їм заручитися підтримкою сенаторів і короля та визнати акт проголошення Берестейської унії на державному рівні. Так воно й сталося. 15 грудня 1596 р. Сигізмунд III видав універсал, яким закликав усе українське духовенство і православних визнати єдність Церков [5, т. 4. – с. 154–157]. Цей універсал, як і цілковите ігнорування на Варшавському сеймі позовів антиуніатів, став дієвою зброєю у руках українських посполитих магнатів і церковних братчиків проти церковно-релігійної політики уряду Речі Посполитої. Водночас роль православної шляхти у боротьбі за збереження «грецької віри» перебільшувати не варто. Її цікавили більше соціальні, майнові привілеї та політичні дивіденди, аніж «прабатьківська віра». На прохання Г. Маласпіни до православних Речі Посполитої зі спеціальним брєве звернувся і Папа Климент VIII. Він закликав усіх підтримувати правильне рішення духовних владик і стати на захист Греко-Католицької Церкви [121, с. 205].

А коли Сигізмунд III видав універсал, щоб розтлумачити своїм підданам офіційний курс державної політики, головним пріоритетом якої було формування позитивного ставлення до об'єднання Української Церкви з Апостольським Престолом, ситуація набрала зовсім іншої конфігурації та розвитку. Адже король недвозначно закликав православних підданих, незалежно від їхнього соціального та майнового стану, наслідувати приклад духовного проводу Київської Митрополії й щиро підтримувати своїх пастирів. Це означало автоматичне невизнання ним правомірності рішень антиунійного собору, але аж ніяк не оголошення поза законом тієї частини представників

Української Церкви, яка відмовилася переходити на унію.

Внутрішньоцерковне протистояння та конфесіалізація церковно-релігійного життя стали своєрідним маркером і у взаєминах позаієрархічних структур із духовенством. Боротьба з унією у пособоровий період дещо нормалізувала стосунки вірних Константинополю православних владик із церковними братствами, головним серед яких залишалося Львівське ставропігійне об'єднання мирян. 11 грудня 1596 р. в Острозі (очевидно, з ініціативи К. Острозького) між єпископом Гедеоном і львівськими братчиками була укладена мирова угода [243], котрою обумовлювалися штрафні санкції у розмірі 1000 золотих для тих, хто знову розпалюватиме конфлікт. Окрім того, братство зобов'язувалося не розпочинати жодних судових позовів проти свого владики без згоди князя Острозького. У налагодженні співпраці між єпископом Гедеоном і Львівським братством миротворчу роль, як не дивно, намагався зіграти й Київський митрополит УГКЦ Михайло Рогоза та православний архімандрит Єлисей Плетенецький. Джерела засвідчують вживання ним заходів щодо підкорення Львівської ставропігії єпископській владі.

Незважаючи на те, що Гедеон Балабан брав участь у протиунійному соборі та виклятті митрополита Київського Михайла, він видав декрет, де чітко наголошував на необхідності визнання єпископської влади в межах Львівської єпархії за її правлячим архієреєм, тобто за владикою Гедеоном. Також митрополит вимагав від львівських непокірних братчиків перейти під його духовну опіку. Однак братство неохоче йшло на примирення. Невдовзі після підписання мирової угоди Гедеон Балабан звернувся з листом до братства, у якому закликав братчиків підпорядкуватися його владі, апелюючи до декрету Київського митрополита Михайла [207]. Прикметним є те, що цей крок греко-католицького митрополита єпископ Гедеон не розглядав як втручання у справи чужої церковної області, що категорично заборонено Апостольськими правилами та постановами вселенських соборів, а сприйняв як належне главі Української Церкви. Факт того, що львівські братчики неохоче йшли на нормалізацію стосунків із Гедеоном Балабаном, підтверджує й лист Александрійського патріарха від 29 листопада 1598 р., в якому той схвалив їхню боротьбу з унією і

одночасно звернув увагу на необхідність повного примирення з місцевим єпископом. Загалом можна стверджувати, що унійні впливи у Львівській єпархії були мінімальними. Проте це не значить, що їх тут не було зовсім.

Залишаючись незмінним очільником антиунійного руху, князь К. Острозький не лише заручився підтримкою православної шляхти, а й пішов на зближення з протестантами. Залучити останніх до боротьби з католицизмом (байдуже, що це був формат католицизму східного обряду) виглядало зовсім не складно, оскільки протестантську партію тоді очолював його зять Христофор Радзивіл.

Уже в 1599 р. було створено штучний релігійний конгломерат – Віленську Генеральну конфедерацію. Попри те, деякі дослідники обстоюють думку, що ініціатива в її створенні належить не князю, а церковним братчикам і, зокрема, Віленському братству, яке навесні 1599 р. «запропонувало євангелікам укласти союз для об'єднання зусиль в обороні релігійних прав» [118, с. 89]. Насправді тут важливо є не стільки те, чия ініціатива, скільки те, що могло дати це дивне поєднання «вовни» та «поліестеру», як справедливо зауважив М. Костомаров [161, с. 184]. Однак те, що очолили цей доктринально відмінний релігійно-політичний союз князь К. Острозький і головний литовський кальвініст Христофор Радзивіл, як і те, що його учасники солідаризувалися для спільної боротьби проти зазіхань на свободу віросповідань та церковне майно аж до готовності захищати їх організованою силою [511], вказує саме на почерк князя, бо церковні братчики війська не мали.

Хай там як, а православно-протестантська конфедерація, що мала здійснювати нагляд за виконанням королівських привілеїв, які виступали гарантією релігійних прав будь-яким конфесіям на теренах Речі Посполитої, не мала і не могла мати жодного успіху, оскільки протестанти являли собою вже тоді низку векторно зорієнтованих соціально-релігійних об'єднань, кожне зі своєю ідеологією та культовою практикою. Швидше за все, це був гіркий досвід, коли захисники «правдивої» віри об'єдналися для співпраці з єретиками та сектантами заради нічим не виправданої релігійної боротьби.

Для підтвердження цієї тези ми ще раз звернемося до тверджень

М. Костомарова, який висловився з цього приводу доволі делікатно і дипломатично, проте зовсім недвозначно: «Ніщо так не доводить неспроможності тодішньої руської шляхти у справі оборони власної віри, як ця дивна конфедерація; тут не йшлося лише про громадську співпрацю з метою захисту того чи іншого віросповідання; тут було зобов'язання збирати синоди у справах віри не інакше як допускаючи до участі в них послідовників і одного, і іншого вчення. Православна магнатерія по відношенню до протестантства продемонструвала схильність до того, на що спокусилися архієреї, вдавшись до католицизму: малася на увазі унія православних із протестантами, на противагу укладеної унії православних з католиками» [162]. Різниця лише в тому, що тепер революціонерами-антиуніатами і релігійними автократами виступали люди, які перебували під впливом «Константина Божіє милостю княжа Острозское» [202].

Незважаючи на те, що союз православних і протестантів нагадував скоріше не пару, а два лівих чоботи, деяких успіхів досягнути їм усе ж вдалося. Починаючи з 3-го поберестейського сейму 1599 р., уряд Речі Посполитої змушений був піти на деякі поступки православним [560, с. 18–19]. Під тиском сконфедерованих протестантів і православних, а також і самих католиків та посольської партії сенаторів, які противилися унії як національно-релігійному явищу українців, було зірвано роботу 3-го і 4-го поунійних сеймів (1599 р. та 1601 р.). Проте такі блокування, як і протирання у лікувальній практиці, – діють лише зовні, а не зсередини. Розуміючи це, очільники конфедерації до наступного сейму 1603 р. вирішили підготуватися ретельніше. Для цього молодший син князя Олександр прибув до Кракова з двотисячним військом, де мав засідати сейм. Це не могло не насторожити сенаторів. Більше того, йому вдалося заручитися підтримкою з боку багатьох послів-католиків, які неприхильно ставилися до унії, бо вона не виправдовувала сподівань поляків. «Коли поляки побачили, що Берестейська унія не виправдала їхніх надій, – пише Г. Лужницький, – і що українці не тільки не стали поляками, але навіть не зробилися кращими громадянами Польської держави, вони втратили всякий інтерес до тієї унії» [227, с. 275]. Польський церковний історик Е. Ліковський також наголошує на тому, що «латинське

духовенство замість того, щоб пригортати до себе уніатів, по-дитячому сліпо їх лишень дратувало та принижувало» [537, с. 92].

Насправді ставлення короля, senatorів і польської шляхти до юрисдикційних трансформацій поберестейського періоду різнилося. Втіленню в життя такої унії, в еклезіологічну основу якої було покладено католицьке розуміння верховної влади Римського первосвященника, хоч і за умови збереження недоторканною «православність» східного обряду, противилися лише прихильники ідеї цілковитого окатоличення українців. Сигізмунд III до свого дітища – Берестейської унії – ставився зовсім інакше. Очевидно, що він готовий був толерувати розвиток конфесійної палітри в державі, оскільки присягався поважати права та свободи усіх своїх підданих. З великою шаною ставився монарх і до К. Острозького хоча б тому, що той допоміг йому отримати корону (Сигізмунд III ніколи не ігнорував прохання князя про прилаштування на ту чи іншу єпископську кафедру або архімандрію його людини). Недовіра до Костянтина Острозького, а відтак і відмова у співпраці з ним, на нашу думку, починається саме тоді, коли князь проголосив себе за єдиного правдивого «начальника у православію» [202] і перебрав на себе функції світського глави Української Церкви, а його зять Христофор Радзивіл став очільником протестантського об'єднання земель Корони Польської та Литовської. Це зближення двох впливових магнатів могло ознаменувати багатообіцяючий тандем, який, з одного боку, був претензією на королівську прерогативу у здійсненні церковно-релігійної політики в державі, а з другого – міг становити загрозу для державності Речі Посполитої. Проте королю, як ніколи, потрібна була підтримка сейму для того, щоб отримати схвалення на війну проти Швеції.

Отже, політичні обставини змушували Сигізмунда III йти на поводу у противників унії. А тому, під впливом політичного фактора, сейм 1603 р. ознаменував переломний момент у церковно-релігійному житті розколотої Київської Митрополії. Цього разу він приніс перші успіхи тим, хто залишався в юрисдикції Константинополя. Зокрема, з-під влади Київського греко-католицького митрополита довелося вилучити Києво-Печерську лавру. Київ

заново повертав собі статус твердині православного духу, щоправда, московських «благочестя» та «харизми». І хоча поступки були незначними, однак створювався прецедент. Противники унії тріумфували і вже на черговому сеймі 1605 р. їм вдалося провести через Посольську палату проект постанови, який гарантував відновлення православної ієрархії. Проте король був категоричний, чим власне й налаштував проти себе більшу частину послів, які й без того були незадоволені його зовнішньою і внутрішньою політикою.

Варто зазначити, що упродовж року відбулися три опозиційні з'їзди – у Стенжиці, Віслиці та Сандомирі, на яких сформулювали ультиматум королю. Серед інших пунктів від Сигізмунда III вимагали видворення за межі Речі Посполитої всіх єзуїтів-іноземців і повернення Київській митрополії її попереднього статусу. Так починався Сандомирський рокош, або як його ще називають, рокоші Миколи Зебжидовського 1606 – 1607 рр. [560, с. 19]. Отже, конфесіалізація церковно-релігійного життя у поберестьейський період ставала проблемою загальнодержавною: міжцерковний конфлікт переростав у рокоші – легальні конфедерації та збройні виступи магнатерії проти уряду і короля в екстраординарних ситуаціях, коли вважалося, що правові засади держави повністю порушені й є небезпечними для її існування [556, с. 1–2]. Помірковану фракцію у цій конфедерації становила київська, волинська та брацлавська шляхта. Саме її представники формулювали статтю про грецьку релігію для Сандомирських артикулів, зміст якої схвалювали й рокошани-католики, оскільки вбачали в унії джерело конфронтації та деконсолідації польського суспільства [560, с. 19].

Щоб зарадити справі, Папа Климент VIII намагався переконати К. Острозького і всю духовну та політичну еліту в недоцільності боротьби проти церковної єдності. Римський первосвященик закликав князя не йти проти волі Апостольського Престолу та «благих намірів наймилішого рицаря у Христі, сина нашого Сигізмунда», і не перешкоджати «вчинити те, що стане справжньою утіхою і тобі, і нам, тобто те, щоб Українська та Католицька Церкви поєднались і в єдності духа зляглися, втішаючись разом цим Господнім даром» [213]. Але й князь так само добре розумів, що нагоду втрачати не можна, тому зажадав, щоб

король негайно «повернув до давнього стану грецьку Церкву», усунувши митрополита та решту ієрархів, які уклали унію з Римом, а залишені ними бенедикції віддав шляхтичам грецького віровизнання [227, с. 277-278].

За рік до його смерті польський сейм ухвалив конституцію щодо «грецької релігії», згідно з якою «хліби духовні», церковні маєтності та храми мають переходити в користування чи власність лише тим, кому воліють передати їх самі їхні фундатори, без жодних перешкод чи санкцій. Так само ніхто не мав права втручатися у систему богослужінь, церковну традицію, діяльність церковних братств тощо. Прийняття цієї конституції мало двоєке значення: воно було вигідне й православним, і греко-католикам, оскільки і ті, і ті вважали себе сповідниками «грецької релігії». А якщо взяти до уваги королівський універсал від 18 червня цього ж року, то стає зрозумілим, що то була добре продумана маніпуляція. У документі, положення якого перегукувалися з конституцією, теж не було проведено чіткої диференціації між греко-католиками і православними, а це, у свою чергу, дозволяло підтримувати ту чи іншу сторону залежно від ситуації.

Поява цих актів вказувала на те, що польський уряд усе ж визнає права і свободи «громадян», які сповідують «грецьку віру», однак не православну церковну ієрархію. Ухвали наступного сейму, що проходив 1609 р., були більш чіткими. Поклавши в основу конституцію 1607 р., сейм постановив: «Духовні начальники, які прийняли унію з римським костелом, – тим, хто не бажає з'єднуватися з ними, а ті взаємно з тими, які перебувають в унії, – не робили один одному, у жодний спосіб і під жодним претекстом, – утисків і дратування, залишаючись у спокої на владцтвах, при монастирях, церквах, у церковних маєтках як в Короні, так і в князівстві Литовським. Хто вчинить що-небудь противне цьому, карається штрафом в 10 тисяч злотих по суду, який відбувається в трибуналі» [30]. Як бачимо, тут йдеться про тих, «духовних, що в унії з римським костелом», і тих, які «не бажають з'єднатися з ними», тобто православних, але знову ж таки, пересічних вірян, а не священнослужителів. Якби було інакше, то це б означало визнання православних ієрархів-антиуніатів, а їх було так само два, як і під час ратифікації унії в Бересті (жив ще єпископ

Михайло Копистенський, а на місце Гедеона Балабана, який помер 1607 р., шляхом маніпуляцій і обману був висвячений Єремія Тисаровський) [143].

Але, зрозуміло, що два єпископи, причому один похилого віку, а інший – і «наш», і «ваш» одночасно, бо вдавав з себе прихильника унії, не могли духовно окормляти православну паству. Отже, становище православних стрімко погіршувалося, особливо на тих землях, які сьогодні формують Беларусь, бо там не було жодного православного єпископа. Таким же складним було церковно-релігійне життя греко-католиків на теренах Львівської та Перемиської єпархій, де не вдавалося встановити законний ієрархічний устрій Церкви «нової» (католицької) еклезіологічної традиції.

Непримиренна поберестьейська міжконфесійна боротьба цілковито перекреслювала благі наміри відновити церковну єдність, втрачену за понтифікату Римського Папи Лева IX і патріаршества Михайла Кируларія. Український соціум поділився на два ворогуючих табори: з одного боку – вірна Константинополю та греко-східній церковності православна більшість, а з другого – вірна Риму, а отже, латинській еклезіології та каноніці греко-католицька меншість. Однак переваги були все ж таки на боці вірнопідданих Апостольському Престолові, адже вони перебували під омофором митрополита Київського та ще п'ятох владик, тоді як православними опікувалися лише два єпископи, котрі через похилий вік мало включалися у боротьбу за релігійні права увіреної їм пастви. Принаймні, ми не знайшли якихось переконливих свідчень цьому.

Міжцерковне протистояння в його унійній проекції позначено передусім гострою полемікою, що представлена великою кількістю історичних і філософсько-богословських пам'яток, про якісні та кількісні індикатори яких ми вже вели мову вище. Проте полеміка мало що могла змінити, а надто ж в умовах, коли навіть офіційні клопотання послів (дехто їх трактує як «вимоги») про відновлення православної ієрархії залишалися поза увагою. Підтвердженням цьому є рішення сеймів 1607, 1609 та 1618 років, коли жодний офіційний документ, напрацьований внаслідок їхньої роботи, не містив навіть розпливчатого дозволу на обрання духовного проводу для православної гілки

Київської Митрополії. Тим часом, відсутність церковної ієрархії поглиблювала кризу ієрархічного устрою православних. Особливо вона стала відчутною на місцях: не було кому висвячувати священиків, а тому з'являлися так звані «наречені попи», які наслідувалися звершувати Літургію, не будучи висвяченими [30].

Варто пам'ятати, що за час першого поунійного покоління відбулися глибокі трансформації в обох таборах розколотої Київської Митрополії. 1599 р. спочив у Бозі митрополит Михайло Рогоза. Київську митрополичу кафедру зайняв архієпископ Іпатій Потій (1600–1613 рр.), який, маючи кращий дипломатичний хист, а можливо, й богословський інтелект, скерував увесь свій потенціал на теоретичне обґрунтування доцільності унії. В нього це доволі добре виходило, бо, по-перше, він був переконаний, що перехід Київської Митрополії під омофор Римського Папи не суперечить, а навпаки, є формалізацією еклезіологічних прагнень української пастви, оскільки ця традиція завжди була присутня у церковно-релігійних і духовних устремліннях єпископату Української Церкви. Для цього митрополит Київський Іпатій опублікував лист митрополита Мисаїла (Михайла) до Римського Папи Сікста 1476 р., про який йшлося вище. Греко-католицький первоієрарх цим самим прагнув показати тяглість традиції, яка засвідчувала бажання відновити церковну єдність та ініціативу в цьому процесі саме українського духовенства, адже митрополит Михайло Рогоза у своєму соборному меморіалі справді висловлює свою шану Римському єпископу та пише про необхідність поєднання Східної і Західної Церков. Крім цього, митрополит Іпатій започаткував низку внутрішніх церковних реформ. Він здійснював візитації, обґрунтовуючи переваги унії. Головними досягненнями його архіпастирського служіння стало заснування духовно-освітнього колегіуму у Вільно та католицької школи у Бересті [227, с. 279]. Однак чим активнішою ставала його проунійна діяльність, тим сильнішим був спротив з боку православних, тим паче, що їхні права, як видно із наведених нами вище актів, були визначені юридично.

Після смерті митрополита Іпатія Потія у 1613 р. Українську Церкву греко-католицької традиції очолив Йосип-Вельямин Рутський (1614 – 1637 рр.).

Більше про нього йтиметься у третьому розділі, де ми актуалізуємо ідею створення Київського Патріархату і проект універсальної унії. Тут лише наголосимо, що основним своїм завданням цей архіпастир, як і його попередник, вбачав у піднесенні освітнього рівня духовенства, реформі монастирів та зміцненні церковної інфраструктури. За його управління Греко-Католицькою Церквою відбулося об'єднання всіх монастирів в одну структуру, подібно до того, як воно є в католицькій традиції чернечих орденів і згромаджень, а головне – засновано чин св. Василя Великого (орден василіан). У своїй реформаторській діяльності церковний ієрарх значну увагу приділив освіті священиків і ченців, що дозволило за доволі короткий термін підняти престиж греко-католицизму і зрівняти Київську Митрополію з тодішніми духовними центрами Європи, зокрема й Римом [433].

Завдячуючи саме зусиллям митрополита Йосипа-Вельямина Рутського, вдалося зберегти греко-католицьку Київську митрополію від латинізації, а українську людність – від ополячення. Його заслуги є особливо значимими на тлі стрімкої асиміляції української шляхти, найяскравіші представники якої переходили у католицизм як важливу компоненту польсько-сарматської ідентичності. Католицькі «біскупи» та окатоличена магнатерія розглядали унію як проміжний етап у переході православних на католицьку віру, а тому намагалися взяти греко-католицьку ієрархію під власний контроль. Зокрема, холмський латинський єпископ вимагав, щоб архієпископ і адміністратор Холмської єпархії (1626 – 1630 рр.) Йосип-Вельямин Рутський щорічно звітував перед ним, а не перед своїм митрополитом. Незабаром, ставши митрополитом, він зробив протест до Папи Павла V (1605 – 1621 рр.) і домогся видачі спеціального декрету, який би забороняв католицькому духовенству навертати греко-католиків у латинництво. Такий документ був виданий 10 грудня 1614 р., але це не означає, що католицьке духовенство одразу ж відмовилося від контролю над греко-католицькими громадами. Буквально через десять років Урбан VIII змушений був заново підтверджувати недоторканність церковних прав греко-католиків: 7 лютого 1624 р. Римський Папа видав аналогічний декрет [116]. З тих пір прозелітичні амбіції латино-католицького

духовенства починають притуплюватися, а греко-католицизм утверджуватися.

Щойно унормувавши проблеми із нападами латинян, українські греко-католики наразилися на тиск із боку православної Москви. Поширення греко-католицизму та розвиток його церковної інфраструктури на етнічних землях Руси-України розглядалося московським царатом не інакше як нищення православ'я, а тому московський царат не втрачав жодної нагоди продемонструвати свою готовність «захистити» православних від «релігійних утисків поляків». Однак вона сама потребувала тоді захисту. Як справедливо зауважує Г. Лужницький: «У перших роках міжукраїнської ворохобні Москва маскується, робить підлазки, одначе боїться» [227, с. 274]. На початку XVII ст., починаючи з 1610 р. і аж до 1618 р., Московія перебувала у стані війни з Річчю Посполитою й об'єктивно не могла впливати на релігійно-політичну ситуацію не те що у Центральній і Східній Європі, а навіть у себе вдома. Причиною конфлікту було бажання настановити на московський царський престол польського королевича Владислава IV Вазу. На боці Речі Посполитої воювали й козаки під проводом галичанина, кошового отамана Петра Конашевича-Сагайдачного, який із двадцятитисячним військом здійснив «блискучий похід на Московію через Сіверщину, здобув міста Ливни, Єлець, Михайлов, розбив ополчення князів Пожарського та Волконського, перейшов Оку і майже захопив московську фортецю» [375].

Конфлікт між Варшавою і Московією тоді завершився укладенням Деулінського перемир'я 1618 р., згідно з яким Сіверська земля з центром у Чернігові знову переходила до Речі Посполитої, а це означало, що московське духовенство мало покинути незаконно окуповану територію Київської Митрополії. Його місце тут же заступило українське греко-католицьке духовенство, що, згідно з рішенням Берестейського собору, перебувало в єдності з Апостольським Престолом. Чернігівську греко-католицьку єпархію було утворено в 1623 р. Її очолив відомий богослов і полеміст Лев Кревза, який, будучи архієпископом Смоленським та Чернігівським, продовжував жорстку проуніатську політику. 1617 р. владика написав блискучий апологетично-полемічний твір «Захист церковної єдності, або Докази того, чому грецька

церква має бути з'єднана з латинською» [169]. Ієрарх також залишив після себе декілька рукописів, що були опубліковані уже по смерті. Лев Кревза брав участь у Львівському соборі 1629 р., що був скликаний за наказом короля і мав на меті виробити модель примирення православних із греко-католиками Речі Посполитої [402, с. 117].

Тим часом польський уряд встановив політичний та адміністративний контроль над Сіверською землею, що мало сприяти в забезпеченні північного кордону держави від релігійно-політичної експансії Московії. Проте ситуація складалася не на її користь: 1620 р. до Москви у пошуках «хліба насущного» знову навідається східний церковний емісар. Цього разу – патріарх Єрусалимський Феофан III (1608 – 1644 рр.). Там буде виношений план висвячення паралельної ієрархії, а заодно й закладення підґрунтя для посилення москвоцентричних тенденцій серед тієї частини вірян Київської Митрополії, яка все ще залишалася вірною Константинополю. Патріарх Феофан висвятив на Сіверсько-Чернігівську кафедру відвертого москвофіла – Ісайю Копинського – ігумена Межигірського монастиря, за урядування якого москвофільський напрям набрав чітких обрисів та ідеологічного обґрунтування.

Але замість того, щоб, утверджуючись у випробуваннях, ставати сильнішими, православна частина розколотої Київської Митрополії готувалася до того, щоб віддавати себе у політичні лещата сильнішого, тобто Московської Церкви. Константинопольська Патріархія на ситуацію об'єктивно впливати не могла, чим дещо пізніше відверто і скористалася Московія. Це сталося передусім тому, що богословські пошуки, які мали на меті обґрунтувати ідейно-еклезіологічні та догматично-канонічні підвалини унії, незважаючи на їхню доконечну потребу, так і не увінчалися успіхом. Як не прикро, але майже те саме ми спостерігаємо й сьогодні. Адже, незважаючи на стрімке розширення інфраструктури питомих Українських Церков і, зокрема УПЦ КП та УГКЦ, про єдину еклезіальну спільноту не йдеться. Ми бачимо, як замість пошуку оптимальної моделі церковної єдності актуалізуються проблеми та створюються сприятливі умови хіба що для того, аби суспільно-релігійна атмосфера продовжувала наповнюватися новими догматично-канонічними суперечностями.

Свідченням цьому є церковна дипломатія теперішнього Глави УГКЦ Святослава Шевчука, який не гребує висловлюваннями на кшталт: «Сьогодні для нікого не є секретом, що єдиною канонічною Православною Церквою в Україні, тобто такою, яка перебуває в повноті сопричастя зі світовим православ'ям, є Українська Православна Церква в єдності з Московським Патріархатом. Існують й інші православні церковні спільноти, які в часи незалежності України, у різний час та з різних причин, відлучилися від цього Патріархату» [431]. А тому, вдумуючись в історичне минуле загального розуміння уніатизму, або ж беручи до уваги сучасну репрезентацію ставлення православних до католицької ініціативи в екуменічному русі чи бажання та готовність греко-католиків до інтеграційної ролі з метою утворення в Україні єдиної Помісної Церкви як справжньої спадкоємиці давньої Київської Митрополії, щоразу більше утверджуємося в думці, що ніхто щиро не переймається трагедією церковного розділення, не виявляє жалю за єдністю Української Церкви та Нації, не усвідомлює потребу спокутування гріха за розкол.

Висновки до другого розділу

Узагальнюючи проблему теоретичного смислення унійної проблематики в її найбільш характерних виявах – поширення унійної доктрини й відображення у полемічній літературі доберестейського періоду, укладення Берестейської унії та формування нової еклезіальної поберестейської реальності, можна зробити такі висновки.

1. Безпосереднім наслідком бездержавності стало поглиблення кризових явищ у внутрішньоцерковному житті Української Церкви, піковий період яких збігається в часі з Реформацією та Контрреформацією. Завдяки активній діяльності та релігійно-культурному просвітництву ордену єзуїтів ідейно-богословська думка, а надто ж її сотеріологічна складова парадигмально оформилася в двох самостійних концептах: від визнання рівності західнокатолицької та східноправославної еклезіальних традицій до цілковитого

заперечення можливості спастися, перебуваючи у «схизмі», себто у православ'ї.

2. На тлі глибокого занепаду церковно-релігійного життя перехід Київської Митрополії на унію з Апостольським Престолом розглядали як єдиний можливий варіант виведення її з кризового стану. Але перехід під юрисдикцію Римського архієрея об'єктивно вів до загострення проблеми збереження національно-церковної ідентичності Української Церкви, чого не міг не помічати її духовний провід. Богословський аспект національно-релігійної самобутності конкретного етнонаціонального еклезіального утворення завжди займав вагоме місце у канонічному праві й еклезіології загалом. Однак у раньомодерну епоху Українська Церква опинилася наодинці з важкими випробуваннями: зсередини її руйнували низький моральний, духовний та освітній рівень священнослужителів і закріплення за церковними братствами невластивих їм функцій ієрархічного адміністрування аж до церковного судочинства. Ззовні руйнівні процеси обумовлювало втручання у її церковно-релігійне життя східних патріархів та право світського патронату.

3. Піднесення унійної доктрини супроводжувалося обґрунтуванням пошуку нової моделі юрисдикційного вибору, а тому вимагало зміни політико-ідеологічних стратегій розвитку Українського Православ'я. Усе це відбувалося в рамках заперечення абсолютної зверхності Римського архієрея над всією Вселенською Церквою, а отже, й над Українською, а тому найвпливовіші представники української політичної еліти, і зокрема К. Острозький, виступали за реалізацію унійного проекту лише за згоди «грецького» Сходу. Так формувалася доктрина універсальної унії, яку втілити в життя було неможливо, оскільки зросли впливи у православному світі Московії з її відвертими релігійно-експансіоністськими амбіціями, а Константинопольський Патріархат цілковито став залежати від політичних планів Османської імперії. І чим масштабніше закріплювався вплив останньої на руїнах Візантійської імперії, тим стрімкіше слабшали позиції Константинополя як духовного центру православного світу. На цьому тлі Католицька Церква активізувала процес централізації духовно-адміністративної влади, зокрема й шляхом запровадження нунціатур, а також Конгрегації у справах віри, що

посилило тенденції відокремлення і розриву Української Церкви від Церкви-Матері, себто Константинопольського Патріархату.

4. Водночас у суспільстві зростали запити на формування модерної парадигми цивілізаційного поступу, забезпечення якої вимагало обґрунтування нової системи духовно-культурних цінностей. Їх кристалізація проходила у доволі бурхливий спосіб, шляхом ферментизації реформаційного протестантизму і контрреформаційного католицизму. Останній переважав не стільки своїм ідейно-духовним потенціалом, скільки тим, що користувався програмою державної підтримки Речі Посполитої та Риму не лише політично, а й соціально та економічно.

5. Берестейська унія, що стала дестабілізуючим фактором, а водночас і каталізатором церковно-релігійного життя Київської Митрополії наприкінці XVI – початку XVII століть, базувалася на досягненнях Ферраро-Флорентійського собору, в якому провідна роль належала митрополиту Київському Ісидору, а тому її духовний провід одразу визначив процедурний алгоритм і сформулював богословське підґрунтя об'єднання Церков. Унійну програму було оформлено в 33 артикули, а з тим ухвалено також рішення про відрядження до Рима двох представників від ієрархічного проводу Київської Митрополії для затвердження унійної декларації. Приймаючи юрисдикцію Апостольського Престолу, православні, однак, розуміли її інструментально, а не еклезіально: ієрархи вважали, що цей акт стане ефективним засобом у подоланні внутрішньоцерковної кризи, в якій тривалий час перебувала Київська Митрополія.

6. Історія підготовки та ратифікація унії характерна складними подіями та явищами, що визначалися то тріумфом, то трагедією, які доводилося переживати почергово й унійним натхненникам, і опонентам міжцерковної єдності. Православні нізащо не погоджувалися стати католиками, католики ж не сприймали таку еклезіальну модель церковної єдності, за якої визнавалася юрисдикція і духовний авторитет Римського первосвященика, а принципи східноправославної церковності та канонічного права залишалися недоторканими. У результаті гострої міжконфесійної ідейно-богословської полеміки в тогочасній релігійній літературі закладалися нові, духовно

наснажені, теоретично обґрунтовані принципи опозиції сакрального і профанного, раціонального та ірраціонального, а отже, формувалися додаткові джерела ідейно-богословського осмислення віроповчальних засад християнства і Церкви Христової загалом. До того ж формувалися джерела церковно-релігійної самобутності українського етносу та його національної свідомості.

7. Безпосереднім наслідком піднесення унійної доктрини стала підготовка етноментального ґрунту українського соціуму до зустрічі трьох еклезіальних традицій – католицької, православної та греко-католицької, а отже, й трьох окремих конфесій – латинської, православної та унійної, словом, нової еклезіальної реальності, до якої український соціум виявився не зовсім готовий. Сьогодні і католики, і православні, вдовольняючись різними програмами, зокрема й слабо з богословського погляду обґрунтованою ідеєю екуменізму, перебувають у настирливому пошуку, хто в кого знайде більше гріхів, темних плям тощо. небезпека цієї тенденції полягає в тому, що вона поглиблює прірву не лише між двома таборами ідейних натхненників західнокатолицької еклезіальної традиції та східно-православної церковності на рівні інтелектуальних еліт, а й у свідомості пересічних вірян, які духовно становлять єдину церковну спільноту, але у складні богословські питання вникають якнайменше. А одним із безпосередніх наслідків бездержавного устрою Руси-України було поглиблення кризи національно-церковної ідентичності, що в часі збіглося з Контрреформацією Католицької Церкви та місіонерською діяльністю в Речі Посполитій найкраще структурованого та інтелектуально підкованого чернечого ордену єзуїтів.

РОЗДІЛ 3
УКРАЇНСЬКЕ ПРАВОСЛАВ'Я
У ДИЛЕМІ СТРАТЕГІЧНОГО ВИБОРУ МІЖ «ПОЛЬСЬКИМ
САРМАТИЗМОМ» І «МОСКОВСЬКИМ МЕСІАНІЗМОМ»

3.1 Роль позаієрархічних структур у збереженні православної церковної ідентичності в умовах утвердження унії

Отже, проголошення Берестейської унії не принесло бажаних результатів ні для її ідейних натхненників, ні для противників. Замість того, щоб об'єднати зусилля, розробити концепцію виходу Київської Митрополії з глибокої перманентної кризи, в якій вона опинилася задовго до піднесення унійної доктрини у потриденській Речі Посполитій, українська духовна та політична еліта розкололася на два ворогуючі табори. Цей розкол можна пояснити не лише кризою національно-релігійної ідентичності, до поглиблення якої значною мірою причетні самі православні церковні ієрархи, братства та шляхта, а й кризою політичною та духовно-культурною і спробою їх реанімації шляхом засвоєння або, навпаки, відкидання модерністських тенденцій.

Ми спостерігаємо, що включившись у ранньомодерний соціокультурний процес, українська національна як світська, так і духовна еліта стала поступово відмовлятися від притаманного їй поєднання універсалізму з народністю на користь індивідуального суб'єктивізму та зацікавлення передусім власним, глибоко внутрішнім суб'єктом. Це дає підстави говорити про київське християнство як феномен, однак не як про оригінальне духовно-культурне надбання українців, бо навіть поберестейська національна церковність, що начебто несла в собі антитезу тодішньому християнству в його західно-католицькому та східно-православному виявах, не змогла стати тією бодай ідеологічною опозицією, яка б забезпечила збереження автохтонних джерел нашої духовності. Можна стверджувати також про те, що

унійний рух заклав основи для зміни акцентів у філософуванні тодішніх передових кіл, а тому така характерна риса української церковно-релігійної культури, як соборність, почала поступово втрачати свій сенс. Церковними соборами або ж їхніми рішеннями нехтувало не лише духовенство, а й світські особи, словом, усі ті, для кого вони призначалися.

Це стосується значною мірою ролі «світського елемента», тобто церковних братств, які, будучи добре зорганізованими позаієрархічними структурами, суттєво впливали на внутрішньоцерковне життя Української Церкви як у доберестейській, так і в поберестейській період. Актуалізація питання братського руху пояснюється не лише їхньою боротьбою проти зміни канонічної юрисдикції Київської Митрополії, а й тим, що більшість учених і дотепер розглядає діяльність церковних братств у контексті протистояння між представниками офіційної духовної влади (зазвичай – місцеві єпископи і навіть митрополит), що, на наш погляд, є не зовсім виправдано, оскільки такий підхід відображає суто ідеологічне сприйняття цього феномену. Так, науковці радянського періоду, як правило, фокусують дослідницьку увагу на впливові братського руху на внутрішньоцерковний устрій Київської Митрополії, а також на визначальній ролі церковних братств як позаієрархічних структур у збереженні національно-релігійної свідомості, просвітництві, шкільництві, книгодрукуванні тощо [115]. Ще яскравіше ця тенденція представлена дослідниками діаспори [274, с. 197 – 210].

Зважаючи на різні заслуги церковних братств, ми, однак, виокремлюємо дві найбільш очевидні: боротьба за деієрархізацію в Київській Митрополії та проти унії з Римом, тому що за умов переходу Української Церкви на католицький еклезіально-канонічний устрій досягнути успіху їм би не вдалося у жодний спосіб. Водночас, якщо про перше дослідники говорили небагато, то останнє покладено в основу всього масиву узагальнюючих положень та висновків різного штибу науковців і популяризаторів братського руху. Проте цей підхід передбачає замовчування фактів, які підтверджують, що саме боротьба за сфери впливу, вивіщення у Церкві ролі «світського елемента» і намагання звести до мінімуму духовну владу єпископа чи митрополита стали

визначальними чинниками Берестейської унії 1596 р., що створює ґрунт для культивування спотвореного уявлення про специфіку функціонування церковних братств і їхню роль у суспільно-релігійному житті православних Речі Посполитої.

Отже, є потреба у формуванні нового більш прагматичного погляду та комплексної історіософської об'єктивації діяльнісно-ціннісного аспекту церковних братств у контексті суспільно-релігійних перетворень епохи раннього модерну. Перші вдалі кроки уже здійснені у дослідженнях М. Дмитрієва [85, с. 89–130], С. Лукашової [228] та Н. Петрук [303]. У їхніх працях акцент зроблено на витлумаченні питань щодо спроб церковних братств вивести Київську митрополію з глибокої кризи шляхом просвітництва, зокрема й шляхом обмеження управлінської прерогативи духовенства. Зазначені науковці окреслили коло найважливіших питань, пов'язаних із діяльністю позаієрархічних структур у її взаємозв'язку з іншими сферами духовно-культурного та релігійного життя православних в умовах піднесення унійної доктрини і Контрреформаційного руху. Новизна і прагматизм їхніх досліджень полягає передусім у тому, що в ньому ґрунтовно проаналізовані ідейні джерела та соціальні чинники виникнення братського руху, унаочнені їхні плани реорганізації церковного устрою Київської Митрополії, а також висвітлена специфіка співпраці духовенства і мирян, що мала здебільшого конфронтаційний характер. Так, С. Лукашова на основі документів, які увиразнюють діяльність більше тридцяти позаієрархічних об'єднань, обґрунтувала негативне значення конфлікту між церковними братчиками і єпископатом у процесі підписання Берестейської унії і, що важливо з методологічного погляду, заклала фундамент для компаративного аналізу всіх форм православних церковних об'єднань мирян, що виникали в лоні Української Церкви і справили свій неоднозначний вплив на її становище та розвиток.

Історіографія, присвячена церковним братствам, насправді доволі багата, проте їхня поява та функціонування на ранніх етапах доволі скупо представлена джерелами, а тому дискусійним залишається навіть те, які саме громадські об'єднання, що існували при православних церквах (парафіях,

єпископіях), можна називати братствами [85, 83–84]. Так, А. Папков стверджує, що братства генеалогічно походять від староруських «братчин», які, на його переконання, є православними об'єднаннями (спілками) мирян [290, с. 394–395]. Такого ж висновку доходить і митрополит Іларіон (Огієнко). Посилаючись на Іпатіїв Літопис, церковний історик намагається довести, що «початок наших церковних братств криється в глибокій давнині [...] – під роками 1134 та 1159 уже згадуються церковні «братчини», напр.[иклад], у Полоцьку згадуються як давно існуючі» [274, с. 197]. Зауважимо, що не один І. Огієнко шукає витоки братського руху в «глибокій давнині».

Попри те, аналізуючи сучасну історіографію, ми дійшли висновку, що у пошуках істини в цій справі кориснішим буде опертися на методологічні настанови російського дослідника М. Дмитрієва, який обґрунтовує, що в контексті з'ясування проблеми походження церковних братств принципово важливим є твердження Я. Ісаєвича [85, с. 93]. Він справді має рацію, оскільки академік Ісаєвич цілком справедливо наполягає на тому, що «братствами, згідно з термінологією історичних документів, потрібно називати лише ті організації, які поширилися у Західній Україні з 80 – 90-х років XVI ст.» [115, с. 39]. Як бачимо, вводиться важливий критерій – географічний або територіальний. Однак автори «Історії Православної Церкви в Україні», які доводять, що згадані церковні об'єднання «виникли в останній третині XVI століття» [118, с. 93], на територіальний принцип увагу не звертають. Отже, якщо розглядати визначення Я. Ісаєвича, то тут збігаються лише географічні (та й то опосередковано), а не хронологічні межі. Несправедливо говорити також лише про саму «Західну Україну», оскільки братський церковний рух епохи раннього модерну і аж до його стагнації та остаточного занепаду наприкінці XVII ст. – це явище, яке спостерігалось не лише в духовно-культурному та церковно-релігійному житті Руси-України, а й всієї Центрально-Східної Європи.

Визнаючи те, що своєрідний інститут церковних братств міг існувати при церквах-громадах (парафіях) ще з часів Ярослава Мудрого чи навіть Володимирового хрещення, наполягаємо, що це зовсім не ті братства, які розгорнули свою діяльність в епоху раннього модерну. По-перше, діяльність

тодішніх церковних братств визнавалася державним урядом: королі видавали спеціальні грамоти про фундацію братств. Митрополит Іларіон вказує на те, що «найдавнішу таку грамоту знаємо ще з 1538 року» [274, с. 200]. Йдеться про документ, яким король затвердив Статут Віленського церковного братства. Насправді подібних грамот лише у Державному історичному архіві в м. Львові зберігається близько двох десятків, див., напр. [75; 76; 145; 204; 309; 323; 440]. З цього бачимо, що активізація братського руху стала можливою виключно завдяки польсько-литовській демократії. По-друге, церковні братства, які почали масово з'являтися, починаючи з другої половини XV ст., формувалися за декількома важливими ознаками: це мали обов'язково бути городяни, а відтак займатися якимось конкретним ремеслом чи цеховим виробництвом. Ті братства, про які говорять О. Папков чи Іпатій у своєму Літописі, організовувалися за іншими принципами і з благословення духовної особи, якій було довірено парафіяльне служіння, незалежно від того, де перебувала церковна громада – у місті чи в селі, і займалися вони, здебільшого, благоустроєм парафіяльних церков, а не тим, чим церковні братства епохи Реформації та Контрреформації.

Отже, є потреба додатково пояснити, чому окремі науковці і богослови намагаються й досі будь-що твердити про «древність» церковних братств. Тлумачень цьому може бути багато і ми це розуміємо так: якщо визнати, що церковні братства з'являються під впливом реформаційного руху в Європі і активізують свою діяльність у часи контрреформаційної боротьби Католицької Церкви з протестантським рухом та інакомислієм, що була найбільш вдалою саме на теренах Речі Посполитої, то необхідно прийняти за істину, що саме це стало тією рушійною силою, яка покликала до життя давні церковні «братчини», що, утвердившись у ставропігійному статусі та привілеях польських королів, повели відчайдушну боротьбу з місцевими священиками і церковними ієрархами. Так само, лише в дещо примітивніших формах і не настільки радикально, як це робили чеські гусити чи чашники. Отже, зовсім не варто шукати генеалогію братського руху у «сивій давнині», бо тодішні церковні братства ні за формою, ні за змістом не були схожими на братства

означеного періоду. Це – з одного боку, а з другого – мусимо погодитися, що стрімке поширення братського церковного руху припадає саме на зміцнення становища Української Церкви, яке збігається в часі з правлінням Сигізмунда I та його сина Сигізмунда II Августа. Їхню політику намагався продовжувати й король Стефан Баторій, однак через розвій протестантського руху, Контрреформації та конфесіалізації церковно-релігійного життя в Речі Посполитій успіхів досягнути йому було важче. Тому, власне, історики і вважають, що насправді найкращими для Української Православної Церкви під католицькою державною владою Польщі були часи правління Сигізмундів [118, с. 55]. Як доказ вони наводять низку виданих ними привілеїв, грамот та універсалів, що створювали належні умови для організації церковного устрою та впорядкування внутрішнього життя Київської Митрополії, «згідно з правилами соборності Східної Церкви» [118, с. 55], а католицьким «біскупам» «заборонялося втручатися в церковні справи, судові прерогативи Православної Церкви і чинити кривди митрополитові та єпископам» [118, с. 55].

I, нарешті, що робити з ідеологічними штампами, якими так рясно обвішали тогочасне суспільно-політичне життя конфесійно та політично заангажовані дослідники радянського періоду? Але прикро навіть не це, а те, що ця тенденція спостерігається й сьогодні, коли формується якісно нова науково-освітня релігієзнавча парадигма. Наприклад, В. Рожко, який, напевно, мав на увазі Візантійську імперію та Московське царство, правонаступницею яких стала російсько-радянська імперія, в одному із «Православних вісників» рапортує: «Релігійно-національна ситуація, яку створили в Україні польські королі, магнати та римо-католицьке духовенство по Люблінській унії 1569 та особливо по Берестейській 1596 року, породили відмінно нові братства [...], основна діяльність яких була спрямована на порятунок Церкви і свого народу від західного окупанта, який добре засвоїв принципи часів Римської імперії: якщо ви хочете знищити народ – вбийте його мову, віру, культуру» [364, с. 56].

Не вдаючись до дискусій з автором цих слів, лише зазначимо, що ані Рим, ані Річ Посполита у відношенні до українського народу ніколи не були жодними окупантами (у буквальному розумінні слова), а входження етнічних

земель Руси-України після Люблінської унії до складу держави Речі Посполитої – акт парламентарний, себто з юридичного погляду цілком законний. Та й тодішня, як і теперішня польська демократія, була й залишається доволі розвиненою (щоб не сказати – одна з кращих у Європі), зокрема й у плані забезпечення релігійних прав і свобод усіх посполитих.

Попри все сказане, першою організацією, яку, за Я. Ісаєвичем та М. Дмитрієвим, потрібно називати «церковним братством», було Львівське Свято-Успенське братство. Однак з'явилося воно значно раніше, а саме 1439 р. як суто благодійницьке прицерковне об'єднання благовірних мирян [43, с. 211]. І лише у другій половині XVI ст. почало активно втручатися у внутрішньоцерковне життя Київської Митрополії аж до набуття права здійснення церковного судочинства. Розвій Львівського братства послужив зразком для створення аналогічних церковних братств спочатку як центрів релігійно-просвітницького та духовно-культурного життя у Вільно (Свято-Духівське), Луцьку (Чесно-Хресненське), Києві (Богоявленське), а згодом – позаієрархічних структур для боротьби з місцевим духовенством. Паралельно з цими добре зорганізованими об'єднаннями мирян існувало ще з десятків менш відомих церковних братств, які функціонували у багатьох містах і селах тогочасної Речі Посполитої.

Отже, ми бачимо, що питання про час появи братств є дискусійним. А тому, для отримання правильної відповіді, відлік потрібно вести від останньої чверті XVI ст., коли, за словами Д. Ісаєвича, «діяльність братств була легалізована найвищою церковною та державною владою» [115, с. 0]. І це справедливо, оскільки саме тоді, як вдало підмітив Б. Гудзяк, настав «вирішальний момент у процесі трансформації неформальних об'єднань руських мирян у формально організовані братства» [66, с. 187]. Звідси випливає і сам поділ історії церковних братств на два періоди: до і після легалізації їхньої діяльності. А самі джерела й ідеологічне підґрунтя специфіки діяльності позаієрархічних структур, які прийнято називати церковними братствами, з відверто світськими методами управління в Церкві необхідно розглядати в руслі тенденцій і домінант Реформації, зокрема в її «чеській» версії, що пов'язана з діяльністю гуситського руху чашників.

З'ясовуючи основні причини Берестейської унії, ми говорили про діяльність братств як один із чинників юрисдикційних трансформацій, що завершилися підпорядкуванням Київської Митрополії Апостольському Престолові. Тут ми ще раз наголошуємо на цьому аспекті, оскільки такий підхід допоможе нам обґрунтувати твердження про те, що церковні братчики досліджуваного періоду – це зовсім не ті «братчини», про які говорить, наприклад, О. Папков. Оскільки у часи ранньої Церкви в Україні миряни співслужили своїм духовним пастирям, а не боролися проти них, як це робили об'єднання мирян кінця XVI – початку XVII ст. Останні, поклавши в основу своєї діяльності принцип «світського апостолату» або «загального священства», на тлі глибокої кризи в Українській Церкві взяли курс на її деієрархізацію та узурпацію духовної влади. У цьому контексті діяльність церковних братств і мирян у релігійній сфері, для якої характерною рисою стало активне втручання у внутрішнє життя Київської Митрополії, розглядаємо не інакше як кризу традиційної системи світського патронату в Київській Митрополії, що неодмінно вела до піднесення унійної доктрини та пов'язаних з нею юрисдикційних трансформацій.

Однак нас цікавлять більше суспільно-релігійні явища поберестейського періоду. І тут варто наголосити: на відміну від того, уособленням чого виступали Львівське Свято-Успенське братство і єпископ Гедеон Балабан, у часи першого поунійного покоління всі православні братства, які функціонували на українських і білоруських землях Речі Посполитої на початку XVII ст., мали своє специфічне значення і вплив на церковно-релігійні трансформації зокрема та духовно-культурні перетворення загалом. Їхню ідеологію і практику як широкого громадянського руху за зміцнення церковної дисципліни та збереження релігійної чистоти схвалювали східні патріархи, митрополити, а на місцях – православна шляхта та козаки. Це засвідчують численні листи, що зберігаються в архівах. Так, наприклад, незадовго до Берестейської унії Александрійський патріарх Мелетій Пігас звернувся з листом до московського царя Федора Івановича, щоб той фінансово підтримав Львівське церковне братство [162], а одразу після її проголошення закликав

братство рішуче боротися з втіленням у життя рішень Берестейського собору [189]. З подібними настановами до братства 1601 р. звертався екзарх Александрійського патріарха Кирило Лукаріс, тільки він говорив не про заснування училища, як це робив патріарх Мелетій, а про необхідність помиритися з єпископом Львівським Гедеоном [186]. Насправді ж, такі дії іноземних центрів на користь церковних братств були непоодинокі: найчастіше східні патріархи роздавали церковним братчикам ставропігії, звісно ж за винагороду або політичну співпрацю на користь Османської імперії.

А проте, найтісніше братчики співпрацювали з князем К. Острозьким, оскільки він, хоч і залишився вірним православ'ю, все ж тяжів до деієрархізації в Українській Церкві і, звісно ж, перебував у полоні ідей Реформації і протестантсько-кальвіністського впливу. До того ж, князь виявився надто «потрібним соратником» протосинкела Никифора, який представляв православний Схід на протиунійному соборі [232, с. 277–296]. Всі означені вище суб'єкти церковно-релігійного життя, а надто ж патріархи, розглядали братства як знаряддя церковної реформи, тому предстоятелі своїм благословенням охоче надавали їм ставропігії, що передбачало автономність діяльності та слугувало надійним імунітетом від впливу місцевої ієрархії [118, с. 95]. Отже, новий статус і моральна підтримка патріархів стимулювали реформу братського руху, розширення його суспільно значущої діяльності. Крім втручання у внутрішньоцерковне впорядкування і життя Київської Митрополії, церковні братства розвивали шкільництво, друкарську справу [див.: 273, с. 121–123], займалися благодійництвом, облаштовували шпиталі, в чому їм, зазвичай, допомагали церковні ієрархи і світська влада. Далі братчики почали ставити питання про «власні» храми та їхнє обслуговування угодними їм священиками, влаштовувати «громадські богослужіння, місцеві церковні урочистості, братські обіди» тощо [364, с. 56]. Все це – часто-густо на противагу традиційному церковному устроєві та ініціативі у цій справі духовного проводу Української Церкви.

Тісна співпраця братчиків зі шляхтою зробила дієвішим вплив братств на сеймову боротьбу за права православних у Речі Посполитій. Церковні братства

делегували своїх представників на провінційні сеймики, брали участь в укладенні інструкцій на сейми центральні [115, с. 97]. Крім загальних положень про забезпечення свободи віросповідання для православних, там містилися й вимоги збереження прав самих братств, особливо їх ставропігій. Інколи це позначалося й на рішеннях сеймів. Братства брали активну участь у підготовці петицій для розгляду сеймів на початку XVII ст. Так, львівські братчики були присутні на Варшавському сеймі 1600 р., навіть намагалися впливати на урядовців, щоправда, безрезультатно [118, с. 96]. Делегати від братств разом зі шляхтою долучалися до роботи Сандомирського з'їзду (1606 р.), де було сформульовано вимоги, що згодом лягли в основу відомих «Пунктів заспокоєння грецької релігії». А один із пунктів сеймової конституції 1607 р. про «грецьку релігію» стосувався безпосередньо братств. «Церковні братства грецької релігії, – заявлялося в документі, – залишаємо при їхніх правах і привілегіях» [62, т. 5. – кн. 1. – с. 157].

Роль церковних братств як своєрідної форми релігійного опору, що мала широку соціальну базу, усвідомлювало й духовенство. Це було особливо відчутно у перші десятиліття XVII ст., коли не існувало православної ієрархії, передусім у деяких новофундованих братствах. У «старших» братствах (Львівському, Віленському, Люблінському, Перемиському) надзвичайно сильними були позиції власне світської частини: тут панувала ідеологія нагляду за духовними особами. Здебільшого ця практика призводила до негативних наслідків. Водночас на прикладі братств, сформованих на початку XVII ст., бачимо прояви утвердження пріоритету духовенства. Отже, окреслювалася тенденція до «воцерковлення» братств і спроби звільнення від їх зайвого, з погляду православних владик, втручання у церковно-релігійне життя. Свідченням цьому є пієтет церковних братчиків перед священством, який виявляємо, аналізуючи специфіку формування списку Луцького братства. У Статуті цього братства, підтверженому патріархом Єрусалимським Феофаном III (1620 р.) та патріархом Константинопольським Кирилом Лукарісом (1621 – 1623 рр.), наголошувалося, що старшим є пресвітер церкви Воздвиження Святого Хреста [364, с. 58–59]. Саме церква (а не братство), як доводять науковці, отримала ставропігійний статус [118,

с. 97]. Духовенство (здебільшого насельники Києво-Печерської лаври та її священнослужителі) намагалися утримувати ініціативу і при створенні Київського Богоявленського братства у 1615 – 1616 рр., а також при укладанні його «Упису», хоча кошти на заснування брали із фундації, яку світська особа – поміщиця Галшка (Єлизавета) Гулевичівна – заповіла для побудови православного монастиря, школи і шпиталю [159, с. 78].

До речі, Київське церковне братство було утворене за умов, коли культурно-політичний центр українських земель переміщувався до Києва. Під протекторатом його духовенства, шляхти, місцевого магістрату та козацької верстви воно розпоряджалося значним культурним потенціалом, посиленню якого значною мірою сприяла міграція до Києва інтелігенції з Галичини, що почалася ще за Єлисея Плетенецького, який із 1599 по 1624 р. був архімандритом Києво-Печерського монастиря. Братська школа, створена на зразок Львівської, стала осередком церковної освіти, а консолідація братством релігійно-політичної опозиції почала становити реальну загрозу для адептів унійної політики [274, с. 201–207].

Як наслідок, вбачаючи загрозу утвердження унії в Києві, митрополит Йосип-Вельямин Рутський уклав «Список настанов» щодо поширення греко-католицизму унії митрополичої кафедри Києва та його околиць. З цього документа видно, що одну із головних перешкод у справі переходу киян на унію становило «нове братство, засноване схизматиками три роки тому, без привілею й.[ого] м.[илості] к.[ороля], де вони збираються і радяться. Наслідком цього (появи церковних братчиків у Києві. – *М. Ш.*) з самого початку було, крім іншого, те, що вони втопили митрополичого офіціала, а потім викрали слугу з казною [...], вивели його в дике поле й прикували до гармати; також тепер викрали й невідомо куди діли попа-уніата, який був один на [увесь] Київ» [12, ч. 1. – т. 6. – с. 104–107]. «Якщо те братство не буде зліквідоване, – застерігав митрополит, – то важко думати про щось добре: зліквідувати його можна владою й.[ого] м.[илості] п[ана], в[оєводи] або ж судовим шляхом» [цит. за: 31, с. 210]. У цьому ж переліку настанов митрополит Йосип звертає увагу на діяльність чужоземних патріархів як «не меншу перешкоду» на шляху до

«святої єдності» Української Церкви з Апостольським Престолом. Митрополит, зокрема, викривав їх у тому, що вони, «нікого не повідомляючи, коли хочуть, приїжджають [...], висвячують попів і в наших дієцезіях виконують всі єпископські обов'язки» [31, с. 210].

Залишаючись всестановою організацією, церковні братства особливо були зацікавлені в притоку нових сил, здатних впливати на суспільно-політичне життя, особливо їх цікавили представники заможної магнатерії [274, с. 205], бо це б забезпечувало кращі фінансові можливості для розвою братського руху. Бажання братчиків формалізувалися у 1616 р., коли до складу Київського братства, на правах колективного члена, влилося Військо Запорозьке під проводом гетьмана Петра Конашевича-Сагайдачного (1582 – 1622 рр.).

Відтоді козацтво постійно обстоювало права Київського братства та його школи у своїх петиціях до сеймів [7, с. 71–73]. Прилучення козацтва до братського руху, з одного боку, зміцнило авторитет цієї позаієрархічної організації в Києві, де ніхто з урядовців або прихильників католицької правлячої еліти так і не спромігся зашкодити її діяльності, а з другого, цей стан речей змусив королівську владу переглянути власну політику щодо православних християн і церковних братств зокрема. Так, 1619 р. король Сигізмунд III своєю грамотою легалізував діяльність Луцького братства, незважаючи на протест місцевого греко-католицького єпископа Євгенія Малинського [63, т. 5. – с. 117].

Можна припускати, що Київське церковне братство стало важливим чинником відродження Православ'я в Речі Посполитій у поберестейський період, однак перебільшувати його роль у цьому процесі все ж таки не варто. Воно хоч і стало головним партнером козацтва, очолюваного гетьманом П. Сагайдачним, проте уряд Речі Посполитої «заплющив» очі на затію патріарха Єрусалимського Феофана III лише через визнання перед державністю Речі Посполитої Петра Сагайдачного, а не церковних братчиків. Будучи членом церковного братства і його протектором одночасно, гетьман міг вплинути на патріарха Феофана, щоб той офіційно відзначив заслуги братчиків у церковному будівництві та збереженні осередків православного церковного життя і цим самим зробив його конкурентоспроможним хоча б у трикутнику

«Львів – Вільно – Київ». Так чи інакше, але той таки видав Київському братству аж три грамоти, звісно ж, не без винагороди. Так, першою він легітимізував заснування братства і благословляв створення при ньому «молодшого» об'єднання мирян; іншою – надав йому ставропігійного статусу, ще іншою – окреслив основні напрями майбутньої діяльності. Звернув увагу патріарх Феофан і на церковні братства інших міст і сіл. Він підтвердив їхні давні права та надав ставропігію церквам і братствам у Луцьку, Вільно, Слуцьку та Львові [115, С. 52]. Отож, як бачимо, тенденція до вивільнення церковних братств як єдиних легальних православних позаієрархічних структур тривала й у поберестейський період, що мало свої негативні наслідки для єдності православної пастви у боротьбі за збереження Українського Православ'я в умовах незворотної конфесіалізації церковно-релігійного життя Речі Посполитої.

Історики називають початок 20-х рр. XVII ст. «часом найбільшого піднесення братського руху в церковному та суспільному житті» [118, с. 98]. І це природно, адже на тлі оголошеної поза законом православної ієрархії та пов'язаного із цим занепадом церковно-релігійного життя в тій частині Київської Митрополії, що не пристала на унію, вони отримували королівські привілеї та право на визнання їхньої соціально-просвітницької діяльності всіма тодішніми суб'єктами релігійотворчого процесу. До того ж, церковні братства користувалися великим авторитетом і повагою серед православної шляхти та протестантських об'єднань. Отже, не рахуватися з церковними об'єднаннями мирян було не вигідно передусім тому, що у поберестейський період серед православних лише вони мали найширшу соціально-правову базу. Однак, повторюємо, найголовнішим чинником, який справив позитивний вплив на зміцнення світського церковного руху, стало колективне членство у Київському братстві козаків на чолі з кошовим отаманом із Галичини Петром Сагайдачним, який був справжнім другом польського короля і вірно служив його політичному курсові, що зводився передусім до боротьби проти московської експансії в Європі [див.: 298, с. 382]. Попри те, у 20-ті роки XVII ст. загострення суперечностей у середовищі руської православної пастви сягнуло свого апогею. А їх ініціаторами та носіями виступали ті ж таки братства. Вище уже йшлося,

що саме опозиція братства до духовного проводу Київської Митрополії та місцевих єпископів підштовхнула руських ієрархів до тіснішого союзу зі світською владою та Католицькою Церквою. Владики шукали в унії порятунку саме від «світського елемента», діяльність якого окремі дослідники вважають однозначно позитивною і називають виявом церковного «народовладдя». Дарма, що воно суперечило канонам і традиційному устроєві Східної Церкви. Дійшло до того, як писав М. Грушевський, що «справи церковного розпорядку, які належали за старими традиціями духовним властям, порядкувалися мирянами, братчиками» [63, т. 8. – с. 5], а такі відносини, певна річ, цілковито «суперечили з практиками церкви» [63, т. 8. – с. 5]. Через те навіть ті, хто залишився під юрисдикцією Константинопольського патріарха, конфліктували з церковними братствами. Особливо відчутною ця тенденція спостерігалася у Львівській єпархії, яку очолював вірний православ'ю єпископ Гедеон Балабан. Джерела свідчать, що стосунки між ним і місцевим церковним братством ніколи не були лояльними. Не примирила їх і спільна справа – боротьба з унією, про що свідчать письмові заклики до примирення не лише українських магнатів і церковних ієрархів, а й очільників іноземних православних юрисдикцій [327, с. 132].

Без сумніву, недовіра братчиків до ієрархів та затяжні конфлікти лише заважали відродженню церковно-релігійного життя православних. Через непримиренну їхню опозиційність до найвищого духовенства у 1607 – 1608 рр. Львівська кафедра мало не перейшла до рук греко-католиків: братчики не погоджувалися із кандидатурою королівського ставленика Ісайї, висвяченого патріархом Константинопольським на місце покійного владика Гедеона Балабана, оскільки вони доводилися родичами. Справу заміщення єпископської кафедри ускладнювало ще й те, що на неї претендували греко-католики. Однак вона все ж таки дісталася православним, завдяки хитрості Єремії Тисаровського, який, щоб увійти в довіру до короля, не лише удавав із себе прихильника унійних ідей, а й склав, за намовою духовенства, перед Сигізмундом III і папським нунцієм католицьке сповідання віри. Після цього 31 жовтня 1607 р. король номінував Єремію Тисаровського на єпископа Львівського (світське ім'я ієрарха – Євстахій) [230]. Власне це, і не тільки, дає нам

підстави вести мову про реальну загрозу церковній єдності, яка у поберестейський період значною мірою перебувала під впливом церковних братств.

При цьому варто наголосити, що саме упродовж перших двох десятиліть XVII ст. претензії церковних братств на управління в Українській Церкві посилювалися насамперед за рахунок перебирання єпископських функцій в ієрархії, яка і без того не мала належних умов для утвердження, оскільки її відновлення не було санкціоноване королем. Свідчень про надмірність братського народоправства зустрічаємо чимало. Проте найчастіше про це йшлося в заявах греко-католицького духовенства або ж православних, які пристали на унію. Тодішній інтелектуал Касіян Сакович (1578 – 1647 рр.) з цього приводу писав: «Живучи в Люблінським братстві, надивився я, як якісь хлопи-квасники, корчмарі видають попові ризи, сосуди, хрести, Євангелія, самі носять їх в олтар, своїми нечистими руками дотикаються речей, на які вони й дивитися негідні, а коли робив їм з цього приводу зауваження, не тільки не бачив від них виправлення, але ще накликав на себе гнів. Дивна річ, довіряють своїм духовним совість, – докоряє братчикам Сакович, – а сосуди, хрести, євангелія довірити не можуть!» [182, с. 18]. Це ж саме щойно згаданий полеміст закидав й віленським братчикам: «Ви духовних і монахів тримаєте у своїй власті, самі своєю волею їх вибираєте й приймаєте до свого братства, самі судите і виганяєте тих, які вам не до вподоби... Доти ви своїх духовних хвалите, поки вони вам пританцьовують, вихиляються коло вас, підлещуються, виконують ваші забаганки, а як хто тільки з них перестане перед вами вислуговуватися, нехай уже сам про себе дбає; десь добре пам'ятаєте, як старшини Віленського братства, братчики-миряни, осудивши одну духовну особу, святили свої руки в пресвітерській бороді» [182, с. 18].

У цьому контексті цілком об'єктивною є теза О. Левицького, який стверджує, що «виявом крайньої опозиції до єпископату була поширена серед братчиків ідея, ледве не протестантського характеру» [118, с. 100]. Братчики переконували самі себе й оточуючих у тому, що «не попи нас спасуть, або владики, або митрополити, але віри Таїнство нашої православної з охороною заповідей Божих – ото нас спасти має» [5, т. 1. – с. 210]. Безумовно, порядки,

впроваджені братствами (особливо найстарішими, бо саме звідти виносилися свідчення, подібні до наведених вище) [227, с. 88–89], суперечили і традиціям, і канонам Східної Церкви. А надто ж Української Церкви, яка з часів Володимирового хрещення свято й непорушно берегла звичай обрання митрополита, висвячення ієрарха на церковному соборі. Братчики своїми діями фактично утверджували в ній принцип «всезагального священства», що є одним із ключових положень протестантської інтерпретації біблійного вчення про природу таїнства священства.

Зазначимо, що одним із перших, хто звернув увагу на цю проблему, був несправедливо забутий вчений – А. Річинський. Наголошуючи, що власне «соборне і виборне начало» не тільки врятували Православну Церкву від загибелі, але й створили ґрунт для нашого культурного відродження в XVI – XVII ст.» [362, с. 158], він доводить, що застосування неточно окреслених принципів цих начал призвело до зародження анархії та зловживань в ієрархічному устроєві Київської Митрополії, адже визначення пріоритетів церковно-релігійного життя, соціальної місії, контроль за діяльністю всіх органів церковного управління тощо мають належати Соборові як найвищому законодавчому та судовому органу Церкви [362, с. 158], а не групі мирян, навіть якщо ті – кришталево чисті й у своїх намірах, і діяннях. Але правда полягає в тому, що цим принципом нехтували не лише церковні братства, а й єпископат Української Церкви, бо і ті, й інші часто ігнорували соборні постанови та не хотіли підпорядкувати свою волю Соборові, навіть більше, намагалися, навпаки, Собор підпорядкувати собі. Трагізм цієї практики полягав у тому, що вона вела до нехтування таким давнім звичаєм, як вибір і висвячення єпископа іншими єпископами, що прямо суперечить 31 Апостольському правилу [144, с. 11].

Зрозуміло, такий стан речей не міг сприйматися ієрархами Української Церкви, а тому під час створення нових братств у XVII ст. православне духовенство, не кажучи вже про греко-католицький духовний провід, намагалося забезпечити собі статус, гідний церковної традиції. Особливо загострилися згадані суперечності після відновлення православної ієрархії 1620 р. Через те вчені справедливо наголошують, що «нові владика, при всім

поважанні до братського інституту, при всім визнанні його заслуг перед Церквою, не могли не відчувати сильно і прикро, як тісно і важко їм було з тим розвоєм братського народоправства» [60, с. 72].

Ситуацію ускладнювало також те, що братський ставропігійний імунітет, а також власний механізм церковного судочинства – братський суд – за декілька десятиліть стали прикладом відцентрових тенденцій для інших церковних інституцій, а надто ж монастирів (підтвердженням цьому тут може слугувати відмова архімандрита Києво-Печерської лаври Никифора Тура прийняти свячення із рук тоді ще православного митрополита Київського Михайла Рогози). Отже, можна припускати, що після відновлення православної ієрархії саме братства становили нову загрозою на шляху до впорядкування церковного життя православної Київської Митрополії, забезпечення місцевої юрисдикції митрополита та єпархіальних архієреїв. Цьому, однак, заважала не лише опозиція уряду, а й спротив місцевих католицьких громад.

20-ті роки XVII ст. – це час перших рішучих заходів вищого духовенства, спрямованих на досягнення централізації влади, що передусім торкалася діяльності братств і не могла не викликати адекватної реакції з боку останніх. Таким, образно кажучи, лакмусовим папірцем стала поїздка архієпископа Полоцького Мелетія Смотрицького на православний Схід. Не зупиняючись детально на інших аспектах місії, відзначимо, що церковний ієрарх, мабуть, не без санкцій польського короля і митрополита Іова Борецького, подбав про те, щоб Константинопольський патріарх скасував давні привілеї, які свого часу були надані окремим церковним братствам і монастирям. Принаймні, єпископ Мелетій привіз відповідну грамоту [5, т. 1. – с. 87], і вона викликала рішучий протест не лише з боку церковних братств, а й ставропігійних монастирів (особливо Києво-Печерського). Як наслідок, митрополит Іов змушений був давати відповідні пояснення, що зайвий раз засвідчує послаблення ієрархічних позицій духовенства у Київській Митрополії.

Остаточно ж процес централізації духовної влади в Українській Церкві завершиться лише за святительства митрополита Петра Могили (1632 – 1647 рр.), та й то недовго, якому вдалося звести до мінімуму перебрані

братчиками церковні повноваження, чому, як уже не раз зазначалося, особливо сприяли східні патріархи. Найстаріші ж братства, а саме Львівське та Віленське, намагалися зберегти *status quo*. Для цього 1626 р. вони відрядили своїх представників до Константинополя. Посольство виявилось успішним: братчики привезли нову патріаршу грамоту із компромісним рішенням: ставропігії, «які здавна суть ставропігії», тобто надані ще патріархом Єремією II Траносом, залишалися чинними, а нові, надані патріархом Феофаном III 1620 р., скасовувалися [5, т. 1. – с. 91].

Насправді рішення Константинопольського патріарха Кирила I Лукаріса було неоднозначним. Частково це пояснюється тим, що на його ухвалення могли впливати різні фактори. Дослідники принаймні стверджують, що таке рішення «очевидно, відобразило, по-перше, напруженість стосунків між братствами, ставропігійними монастирями та ієрархією, а по-друге, цілком можливо, засвідчило неоднорідність самого братського руху, наявність прихованих суперечностей між «старшими» та «новішими» братствами, які різнилися принципами свого ставлення до духовенства і ступенем автономності щодо церковної ієрархії» [118, с. 101]. У кожному разі, підтвердження ним, уже як патріархом Константинопольським, статусу ставропігії лише Львівському братству потрібно пов'язувати з тим, що він сам кількома роками раніше, коли був ще патріархом Александрійським (1601 – 1620 рр.), уже раз видавав таку грамоту [188]. Так чи інакше, але позбавлення ставропігій низки церковних інституцій, передусім Київського братства, надовго стане підставою упередженого ставлення представників останнього до діяльності вищого духовенства Української Церкви, що все ще залишалася під юрисдикцією Константинополя.

Можна припустити, що саме ця упередженість визначальною мірою вплинула на позиції братств щодо компромісних заходів православних ієрархів, які хотіли порозумітися з греко-католиками наприкінці 20-х років XVII ст. Віленське братство, за свідченням владики Мелетія Смотрицького, упродовж 1626 – 1627 рр. «прикладалося до цієї спасительної справи» [див.: 228, с. 134], проте пізніше ухилилося, незважаючи на старання архієпископа Полоцького. Про активний опір київських братчиків можемо судити з певною

достовірністю, опираючись на згадки про церковний собор 1628 р. того ж таки єпископа Мелетія. У них рельєфно унаочнено невдоволення православної шляхти, міщан і козацтва планами нової так званої універсальної унії, що почали виношувати в той час церковні братства.

Щоправда, спротив цей не був однаково відчутний на всій території Київської Митрополії. Пасивність простежується, зокрема, на Правобережній Україні, а точніше, – в Галичині. Прикладів чимало. Так, представники Львівського Свято-Успенського братства, виявляючи лояльність до королівських розпоряджень, навіть брали участь у засіданнях Львівського проуніатського собору 1629 р. Ще одним доказом нешанобливого ставлення братств до ієрархів є лист Іова Борецького львівським братчикам (1627 р.), у якому митрополит дорікає адресатам за елементарну неповагу до нього, а також за невиконання пунктів Заповіту П. Сагайдачного, головним із яких було навчання дітей з бідних родин [304, с. 18–34]. Зокрема, першоієрарх із сумом зазначає, що за свою працю для Церкви міг би розраховувати на більшу прихильність і вдячність [236].

Проте відновлення православної ієрархії 1620 р. та спроби легалізації її діяльності у 30-х роках XVII ст., про що йтиметься нижче, фактично стали початком кінця гегемонії братського руху, хоча протистояння між церковними братствами як позаієрархічними структурами і духовенством не припинялася аж до початку занепаду та стагнації братського руху.

Залежно від суспільно-політичної ситуації в державі братський рух то активізувався, то стагнував. Так було, наприклад, у період «безкоролів'я», коли братчики разом з іншою православною людністю активно долучилися до боротьби за власні релігійні й соціальні права. Зокрема, після смерті Сигізмунда III Віленське братство відрядило на конвокаційний сейм спеціальне прохання до сенаторів і шляхти забезпечити права православних посполитих. Братства брали також участь в агітації проти унії на місцях. Львівське ставропігійне та «молодші» братства збирали кошти для спорядження депутатів на провінційний Вишенський сейм. Директиви й інструкції про забезпечення свободи віросповідання, що були надані у травні 1632 р. обраним на сеймику

послам, сформульовані саме під впливом братських депутатів [290, с. 307–311]. Компромісні формули конвокаційного та елекційного сеймів, зокрема й «Пункти заспокоєння» (1633 р.) Владислава IV, містили дозвіл на функціонування старих і заснування нових братських шкіл, семінарій, шпиталів, вільний доступ до магістратських посад [326]. А отже, в такий спосіб фактично підтверджувалися давні права та привілеї, включаючи і ставропігійний статус найстаріших православних братств. Крім того, польський король Владислав уже після свого обрання надав окремі грамоти для братств [115, с. 100].

Однак визнання діяльності братств із боку світської влади ще більше дистанціювало їх від церковних ієрархів. Продовжувалися різного роду конфлікти і протистояння, зумовлені боротьбою братчиків за сфери впливу. Затяжний конфлікт Львівського братства й митрополита Київського Петра Могили з приводу видавничої діяльності, в який було втягнуто навіть патріарха Константинопольського Парфенія, – яскравий цьому доказ [230].

Нова віха в історії Української Церкви і братського руху зокрема почалася з обрання Київським митрополитом Петра Могили, який одразу ж розпочав реформування церковно-релігійного життя у Київській Митрополії, зокрема діяльності її позаієрархічних структур. Вважаємо, що першосвятитель прагнув знайти розумний компроміс у стосунках духовенства і церковних братчиків. Йшлося передусім про збалансування управлінської системи, а це означало, що братствам потрібно було відвести визначене церковними канонами та світським законодавством місце, причому не лише у внутрішньоцерковному житті Київської Митрополії, а й у соціальній структурі тодішнього суспільства загалом. Треба відзначити, що митрополиту Петру це вдалося. Однак не тому, що він був кращим архіпастирем, аніж його попередник Іов Борецький. Вирішальну роль у цьому випадку, як нам здається, відіграла легалізація діяльності православної ієрархії у 30-ті рр. XVII ст. При цьому маємо враховувати, що налагодження стосунків і співпраці кліру та мирян Петро Могила розпочав із Львівського Свято-Успенського братства, патронами якого здавна виступали представники роду Могили. Тому львівські

братчики були особливо прихильні до митрополита. Перемишське церковне братство також співчувало новообраному архіпастиреві в його боротьбі за легітимізацію православного духовенства, а тому до певної міри солідаризувалося з ним. Проте вирішальним моментом в утвердженні духовного авторитету митрополита Петра Могили стало підпорядкування церковній владі Київського братства. Незадовго до свого обрання, будучи ще Києво-Печерським архімандритом, під тиском козаків, Могила зумів стати не лише його опікуном, а й старшим серед братії. Відтоді, власне, й розпочалося поступове підпорядкування братського руху вищому церковному духовенству. Під цим оглядом інтеграція братств в одну ієрархічну структуру стала важливим аспектом церковної реформи могилянського періоду, що послабила соціальну та політичну базу братського руху і, безумовно, посилила вплив відновленої православної ієрархії, яка чимраз успішніше приборкувала недавні претензії братств.

Святитель Петро Могила так провадив свою архіпастирську діяльність, що братства найчастіше шукали у нього захисту та допомоги від утисків влади, зверталися зі скаргами до митрополичого суду щодо порушення канонів священиками чи ж у випадках внутрішніх негараздів. Загалом братства демонстрували лише свою лояльність до свого архіпастиря [290, с. 312]. Однак про послух говорити не доводиться. Правда, митрополит поширив свій вплив навіть на ставропігійні братства, заборонивши їм втручатися у внутрішнє життя Української Церкви. Митрополит Петро перебрав на себе функції вирішення внутрішніх справ церковних братств, а також організував зібрання для них коштів і здійснював нагляд за їхнім використанням.

Хоча першоієрарх ще запрошував братства на Київський собор 1640 р., аби засвідчити цим зібранням принцип соборності як ключову засаду Української Церкви [330, с. 59], вони дедалі більше ставали символом своєрідної місцевої традиції і щораз менше – виявом колишньої народноправності та дієвим чинником суспільно-культурних перетворень. Схоже, такий інститут як братства поступово вичерпував свій ресурс. Записи 50 – 90-х рр. XVI ст. про вибори братських старост та ігуменів монастирів,

які їм підпорядковувалися, засвідчують, що братський рух зіштовхнувся з серйозними кризовими явищами: різко знизилася дисципліна, розпорошувався колишній склад, поступово втрачалася співробітництво світських членів братств із духовними тощо. Отже, з відновленням духовного авторитету ієрархічного проводу Київської Митрополії церковні братства остаточно втратили будь-яку самостійність – не лише політичну, а й у межах церковного інституту, перетворившись на звичайний елемент ієрархізованої структури Української Церкви.

Водночас, якщо відмовитися від емоційного прочитання діяльнісного потенціалу церковних братчиків і підійти до аналізу їхньої ролі та значення логічно об'єктивніше, то можна дійти висновку, що вони самі себе перемогли. І сталося це тому, що ці впливові позаієрархічні структури, відкинувши остаточно церковну унію з Римом, так і не спромоглися довести до логічного завершення справу реформування Української Церкви хоча б на засадах протестантської інтерпретації місії Церкви Христової та її членів.

На думку І. Паславського, одна із головних причин кризи братського руху полягає саме в тому, що братства, «ведучи перманентну боротьбу з усякою церковною ієрархією – православною, католицькою, унійною [...], вважали за найкраще для себе бути пов'язаними, принаймні формально, з далеким і німечним церковним центром – Царгородським Патріархатом» [293]. І справді, замкнувшись у східноправославній традиції та суспільно-політичній площині, що в умовах конфесіалізації піддалися суттєвій кореляції через протестантські віяння, українські церковні братства почали поступово випадати із загальноцерковного річища розвитку національного духовно-культурного процесу, що особливо активізувався з приходом до управління Київською митрополією Петра Могили та його однодумців – єпископа Луцького Афанасія Пузини і єпископа Мстиславського Йосифа Бобрикевича, які були призначені на кафедри королем Владиславом одночасно з обранням Києво-Печерського архімандрита на митрополита Київського, і Галицького, і всієї Руси [43, с. 59–60]. Отже, уже в другій половині XVII ст. церковні братства із провідної сили суспільно-культурного поступу перетворилися на звичайні церковні

об'єднання, характерні для української церковної традиції раннього періоду християнства. Відтепер їхня діяльність зводилася до прихрамового служіння [293].

У ширшому тематико-проблемному розрізі можемо зробити певні узагальнення, а перед тим констатувати, що з появою церковних братств загострилися суперечності між вищим духовенством і мирянами, останні з яких повсякчас прагнули перебрати на себе невластиві позаієрархічним структурам церковні функції. Амбіційні прагнення церковних братчиків контролювати внутрішньоцерковне життя Київської Митрополії сформувалися в них ще задовго до Берестейської унії, проте їхня активна самореалізація припадає на 1620-ті роки – час відновлення православної ієрархії патріархом Єрусалимським Феофаном III.

Домінування світських пріоритетів у церковних справах Київської Митрополії, виплекані в лоні найстаріших ставропігій, загально суперечили засадам церковного урядування, а народноправність та імунітет братств, які допомогли зберегти православні осередки за екстремальних і вкрай несприятливих суспільно-релігійних умов, у процесі відродження Української Церкви, що в поберестейський період залишалася у юрисдикції Константинополя, стали на перешкоді її цілісності та утвердження як самостійної незалежної одиниці у структурі Вселенського Православ'я.

З приходом до управління нею митрополита Петра Могили у функціонуванні позаієрархічних структур настав зовсім інший етап розвитку, оскільки йому вдалося домогтися поступової інтеграції церковних братств у місцеві ієрархічні структури. З того часу починається й сам процес їхнього підпорядкування місцевій єпископській юрисдикції, що тривав із середини 20-х до середини 70-х рр. XVII ст. За його святительства діяльнісно-ціннісний потенціал церковних братств як позаієрархічних структур Київської Митрополії в межах його глобальних церковних реформ був скорегований настільки, що їхня діяльність зводилася до розв'язання лише якихось локальних завдань або ж упорядкування внутрішнього життя організації мирян. Можна вважати, що саме це підштовхнуло церковні братства до

утвердження в їхньому слові та чині своєрідної риси української православної церковності – соборноправності, яка для них досі мало що значила.

Загалом братське «народоправство» репрезентувало одну з форм участі мирян у церковному житті, однак цього виявилось замало для повноцінного існування братств і збереження їхнього впливу на церковно-релігійне і духовно-культурне життя в Речі Посполитій, а тому на тлі зростання ієрархічної ролі та значення духовної влади в Українській Церкві обох її юрисдикцій авторитет прицерковних об'єднань мирян (незалежно від форми чи статусу їхнього існування) різко падав, що, зрештою, зумовило стагнацію братського руху і призвело до мінімізації ролі позаієрархічних структур, а відтак і їхнього впливу на збереження національно-релігійних осередків православ'я в Речі Посполитій.

Отже, церковні братства – це суперечливий феномен в історії української церковної традиції. Їхня роль у книгодрукуванні, просвітництві, закладенні шкіл, шпиталів затьмарюється пеленою інтриг, постійних суперечок і затяжних конфліктів, що точилися між ними та духовним проводом Української Церкви і в складний період виходу з кризи гальмували її реформування та розвиток. А тому на тлі протистояння і боротьби за сфери впливу однозначно стверджувати про провідну роль церковних братств у збереженні осередків православ'я в Речі Посполитій годі.

3.2 Відновлення та специфіка функціонування православної ієрархії у дихотомії польсько-московського протистояння

Перші десятиліття XVII ст. для обох Українських Церков – тієї частини, яка не підтримала унії, і тієї, що перейшла на неї, виявилися надто складними. Православні прагнули відродити осередки власного церковно-релігійного життя, які згасали у зв'язку із запровадженням унії, а греко-католики – зберегти за собою офіційний статус Київської Митрополії у релігійно-політичній структурі Речі Посполитої. Проте православні все ж таки перебували у значно

складніших умовах, аніж греко-католики. Останні від самого початку проголошення унії відчували підтримку з боку уряду Речі Посполитої, короля та Римського Папи. Православні ж залишилися наодинці зі своїми труднощами, в контексті яких упокоєння єпископів Перемиського Михайла Копистенського (1610 р.) та Львівського Гедеона Балабана (1607 р.), а також смерть ревного захисника і найвпливовішого патрона православ'я князя К. Острозького (1608 р.) виглядало на приречення. Єдиною легалізованою позаієрархічною структурою, що стояла на захисті православ'я, залишалися церковні братства, які робили все для того, щоб змінити становище Української Церкви на краще. Дещо згодом до братського руху долучиться козацтво, поділ якого на «реєстрову» і «вільну» частини, у свою чергу, ускладнював боротьбу православних за власні релігійні права та свободи.

Отож, перше поунійне двадцятип'ятиріччя характеризується радикалізацією церковно-релігійного життя українських посполитих, що зумовило глибокі суспільно-політичні трансформації в Речі Посполитій. Зокрема, загострилася православно-католицька полеміка і міжконфесійне протистояння, які дуже швидко набули крайніх форм свого вияву. Зайвим буде доводити, що унія вивела церковно-релігійну політику на рівень проблеми загальнодержавного і навіть загальносуспільного масштабу. У цьому сенсі єпископ Софрон (Мудрий) справедливо наголошує, що «з юридичної точки зору цей факт належало поладнати і справу розв'язати на користь спасіння душ віруючих» [260, с. 227]. Однак «перші тридцять років після Берестейського порозуміння влада Речі Посполитої керувалася у вирішенні цієї проблеми методом зволікання з основним розв'язанням або давала лише половинчасті розв'язки, щоправда, толеруючи існуючий стан» [260, с. 227]. На наш погляд, наведене висловлювання греко-католицького ієрарха також хибує на половинчастість, як і ті «розв'язки» польського уряду церкono-релігійного питання, про які говорить владика. Ближчим до істини нам видається висновок В. Лур'є, в якому про релігійну толерантність не йдеться зовсім, натомість стверджується, що єдина причина довколаунійних непорозумінь полягала саме у тому, що король Сигізмунд III «вважав усю організацію Православної Церкви

незаконною, оскільки було укладено унію з Римом» [229, с. 164]. Очевидно, що польський уряд розраховував на природну ліквідацію православних церковно-ієрархічних структур зі смертю їхніх двох літнього віку єпископів.

Унія Київської Митрополії – це далеко не в останню чергу дітище монаршого генія, від якого Сигізмунд III не мав наміру відступати і не відступив аж до смерті. Без сумніву, уряд Речі Посполитої намагався толерувати релігійні прагнення православних, однак це зовсім не означає, що позицію віротерпимості і міжцерковної злагоди займало саме греко-католицьке духовенство. Боротьба за душі віруючих тривала, набуваючи різних форм, свідченням чому є свячення «на боці», про які ми вже згадували вище. Ці свячення мали важливе значення для поширення конфесійного впливу, адже ставленики, як правило, залишалися вірними тому, хто його рукоположив, а не тенденціям у церковно-релігійному та церковно-політичному житті. Так було тоді, так є і в наш час.

До всього цього варто також додати велику кількість скарг і петицій із боку православних до сеймиків та сеймів, записів у гродських книгах про утиски, обмеження у богослужіннях і звершенні треб, захоплення майна тощо. У цьому зв'язку варто процитувати один із таких актів, а саме промову волинського шляхтича Лаврентія Деревинського на Варшавському сеймі 1620 р., в якій доволі переконливо відтворена тогочасна релігійно-політична ситуація. «У великих містах, – зазначається в документі, – церкви запечатані, церковні маєтки зруйновані, у монастирях замість монахів тримають худобу. Поглянемо на князівство Литовське: там у прикордонних з Москвою містах коїться те ж саме. У Могильові й Орші церкви запечатані, попи розігнані. У Пінську чиниться те ж саме. Ліщинський монастир перетворили на корчму [...]. Придивись ще до образ і нечуваного гноблення – хіба не гноблення народу нашого руського те, що, крім інших міст, коїться у Львові? Хто дотримується грецької віри і не перейшов в унію, той не може проживати в місті, міряти ліктем і квартою і бути прийнятим у цех; не дозволяється проводити за церковним обрядом тіло померлого жителям міста і відкрито приходити до хворого з тайнами Божими. Знову ж таки – хіба не гноблення у Вільні, причому нечуване: коли хочуть тіло померлого поза замком проводити через замкову

браму [...], то вони цю браму зачиняють, і тіло доводиться проносити через іншу браму, яка служить для вивозу міських нечистот; бідняки не можуть добути чистої води, через те виникають великі позови [...], бо всякій халупі дозволять мати трубу для води, а велика площа [частина міста] і багато будинків не мають і жодної труби, хоч відомо, що вона була і сліди її є. Крім того, монахів, які не пристали до унії, уніати хапають по Новоградку і по інших містах, роздягають на вільному шляху і заарештовують [...]. З невинних людей незаконно стягують грошові суми. Коротко сказати: давно вже великі і нечувані утиски терпить наш руський народ як у Короні, так і у Великому князівстві Литовському» [124, с. 188–189]. Зрозуміло, що Л. Деревинський для того, аби привернути увагу до проблем життя православних, міг поодинокі факти подавати за системні, проте вони такі були.

На користь православних ситуація дещо змінилася, коли у 20-х роках XVII ст. контроль королівської влади над Києвом послабився через те, що місто та його околиці опинилися під владою козаків, а митрополит Київський не вважав за потрібне перебувати на столичній кафедрі (Йосип-Вельямин Рутський обрав собі за осідок м. Вільно). Це допомогло православним посилити власні позиції і перейти в контрнаступ у боротьбі за власні релігійні права. Відомий російський дослідник А. Карташев, з'ясовуючи проблеми самозбереження православних у постберестейський період, визнає, що Річ Посполита все ж таки враховувала їхні інтереси та звертала увагу на запити і, звичайно ж, не без тиску козацького фактора. До позитивних аспектів державної політики Речі Посполитої у сфері релігії він зараховує передусім те, що «православним надавалася можливість і друкованим способом, і усно, і на генеральних сеймах заявляти про свої утиски та обмеження» [130, с. 664]. Однак ситуація складалася так, що не дуже-то й було кому представляти інтереси православних на державному рівні. Правові заходи з відстоювання власних релігійних свобод розроблялися, зазвичай, церковними братствами, монастирями і козацькою старшиною. Їм усіляко сприяли та допомагали східні патріархи та митрополити [443, с. 164]. Братський вплив стає дієвішим із того часу, коли їхню діяльність підтримала місцева шляхта.

Розуміючи правове становище православного духовенства, кошовий отаман Війська Запорозького і гетьман Петро Конашевич-Сагайдачний вдався до доленосного релігійно-політичного маневру. Він, усвідомлюючи, що єдиною легітимною, хоч і позаієрархічною, однак воцерковленою структурою залишаються церковні братства, не лише прилучився до братського руху (про що йшлося вище), а й очолив боротьбу православних посполитих за власні релігійні права. Відтоді, правда, ненадовго, посилився їхній авторитет як єдиного легітимного соціально-релігійного чинника в Речі Посполитій. Солідаризація козаків із братським рухом внесла свої корективи не лише у суспільно-релігійне, а й суспільно-політичне життя: спочатку цей тандем сприяв підвищенню авторитету «світського елемента» у задоволенні релігійних прагнень православних і змусив польський уряд скорегувати церковно-релігійну політику у бік лояльності, а пізніше – піти на серйозні поступки аж до легалізації православної ієрархії у 30-х роках XVII ст.

Відзначимо, що перші свідчення про свідому підтримку козаками православної віри історики пов'язують із 1610 р., коли було проголошено декларацію цілковитої солідарності козаків з українською інтелігенцією (передусім із духовенством) у справах релігійної й національної боротьби [118, с. 107]. Козаки обіцяли захищати православні святині, монастирі та єпископії. Однак у нас є підстави не погоджуватися з твердженнями, що начебто козаки стали на захист антиунійної частини Київської Митрополії уже в перше поберестейське десятиліття. Адже українське козацтво цієї пори (аж до 1620 р.) перебувало під анафемою за те, що брало участь у війні з Московією, воюючи на боці Речі Посполитої. Патріарх Єрусалимський Феофан III прочитав їм «розрішительну молитву» і звільнив від «смертного гріха» щойно після висвяти нової ієрархії 1620 р. А тому, якщо й зустрічаються якісь факти підтримки козаками православних у боротьбі з унією та з нею пов'язаними релігійними утисками православних, то це швидше виняток, а не правило. Відправним пунктом в остаточному оформленні союзу православних посполитих і козаччини як реального факту суспільного, національного та духовного життя потрібно вважати відновлення православної ієрархії, що відбулося за

безпосередньої підтримки козаків, очолюваних кошовим атаманом Петром Конашевич-Сагайдачний. Зауважимо, що Сагайдачний у цей час не був гетьманом, а перебував під «регіментом гетьмана Бородавки» як полковник. Козацька старшина, невдоволена пропольською орієнтацією Петра Сагайдачного, позбавила його гетьманської булави й гетьманом Війська Запорозького обрала Яцька Неродича-Бородавку. Тоді Сагайдачний сконцентрував увесь свій вплив на території, що не підлягала Запорозжю, а саме: Київщині й Трахтемирівщині. Припускаємо, що саме це відіграло ключову роль у тому, що кошовий отаман став безпосереднім учасником акту відновлення православної ієрархії 1620 р. Це – вагома підстава для реабілітації, з одного боку, і для легітимізації гетьманської влади – з другого.

Ситуативно все тоді справді складалося на користь православних, адже в часі збігалися дві сприятливі для них події: війна Речі Посполитої з Туреччиною і повернення з Московії до свого осідку патріарха Єрусалимського. Він у супроводі та під охороною козацького війська, яке, за словами літописця, «обточиша єго стражбою акі пчели матіцу свою», прибув до Києва. Сталося це навесні 1620 р. на зворотній дорозі з Московії, де патріарх перебував з квітня 1619 до лютого 1620 р. Тут його зустріла козацька старшина і сам гетьман Петро Сагайдачний [324, с. 108]. Ось як це засвідчив у своєму панегірику Касіян Сакович: «Єго (патріарха Феофана. – *М. Ш.*) гетьмань зь войскомъ наведивши вь Кієве и поклонь му достойный одавши сь православнимі, почаль раду в томь чинити, жебы могли пастырей православных мети» [цит. за: 362, с. 156].

Уряд Речі Посполитої завжди ставився з підозрою до будь-яких місій зі Сходу, однак дозволив патріарху відвідати Київ [130, с. 669], очевидно, тому, що довіряв Петру Конашевичу-Сагайдачному, який прагнув цієї зустрічі з патріархом, бо хотів умовити його зняти з козаків анафему, виголошену за участь у війні проти Московії. А також тому, що відстежити усю діяльність патріарха Феофана на теренах Київської Митрополії королівська влада просто не могла, оскільки ситуацію ускладнювала поразка польських військ у збройному конфлікті з Туреччиною.

За таких умов патріарх Феофан III оселився в Києво-Печерській лаврі, звідки візитував парафії, приймав депутації православних братств і монастирів, підтверджуючи й надаючи їм свої благословення та ставропігіальні права [118, с. 109]. За час перебування в Києві він здійснив також низку єпископських свячень. Зокрема, на початку жовтня 1620 р. патріарх висвятив ігумена Межигірського братського монастиря Ісайю Копинського на єпископа Перемиського (1631 – 1632 рр.), а ігумена Київського Свято-Михайлівського монастиря Іова Борецького – на митрополита Київського (1620 – 1631 рр.). Кількома тижнями пізніше був хіротонізований Мелетій Смотрицький на архієпископа Полоцького (1620 – 1633 рр.). Посвячення відбувалися соборно, проте таємно. Єрусалимському патріарху співслужили митрополит Софійський (Болгарська Церква) Неофіт і єпископ Страгонський Авраамій [327, с. 443]. Сучасний російський дослідник Л. Кукушкін пише, що патріарх Константинопольський Тимофій, услід за патріархом Феофаном, відрядив до Речі Посполитої свого екзарха архімандрита Арсенія, який начебто мав підтвердити делеговані Константинопольським престолом права на архієрейські свячення у Київській Митрополії [177, с. 665]. За нашими спостереженнями, цей історик радше сплутав імена Авраамій з Арсентієм, а можливо, і свідомо вводить ще одну дійову особу, щоб надати акту відновлення православної ієрархії більшого значення.

Єрусалимський патріарх Феофан залишив Київ наприкінці 1620 року. Подорож було скеровано через Молдову, оскільки мандрівки «католицькими» територіями могли бути небезпечними для патріарха Феофана, адже уряд Речі Посполитої патріархів Сходу інакше як турецьких шпигунів не сприймав. Дорогою до Єрусалиму, під охороною козаків і самого П. Сагайдачного, він у різних місцях висвятив ще трьох владик: у Трахтемирові – ігумена Єзекіїля Курцевича на єпископа Володимирського (1621 – 1626 рр.); у Білій Церкві на єпископа Луцького висвячено Черницького ігумена Ісаакія Борисковича (1621 – 1641 рр.), а в Животові на Брацлавщині – Мілецького ігумена Паісія Іполитовича (1621 – 1633 рр.) на єпископа Холмського; єпископом Турово-Пінським став Авраамій Страгонський, а Львівську кафедру, як і раніше,

посідав єпископ Єремія Тисаровський.

Акт відновлення православної ієрархії історики та богослови оцінюють по-різному: одні засуджують як неканонічний і такий, що суперечив офіційній практиці призначення на найвищі духовні посади в Речі Посполитій [259, с. 230], а інші, навпаки, виправдовують (зокрема й професор І. Власовський та митрополит Іларіон). У цьому ж ключі розкриває історичне значення союзу козаків і духовенства, а звідси й спільний результат їхнього тандему – відновлення православної ієрархії – сучасний дослідник П. Яроцький. Він пише, що «акція, здійснена єрусалимським патріархом Феофаном за підтримки та під протекцією козацького війська на чолі з П. Конашевичем-Сагайдачним, була вдалою з погляду політичної доцільності, ретельно підготовлена дипломатично і до того ж виявила «цілісну політику» Сагайдачного» [120, с. 237]. З цим можна погодитися. Однак П. Яроцький не дає відповіді на питання, на чию користь усе це було зроблено і хто стояв за цим релігійно-політичним проектом. У тому, що ця «акція» була добре спланована і мала політичну доцільність, справді сумніватися не варто. По-перше, патріарх надто охоче виконував свої архіпастирські доручення; по-друге, під час хіротоній співслужителів було більше, ніж достатньо і це при тому, що уряд Речі Посполитої, переймаючись внутрішньою безпекою у державі, пильно стежив за пересуванням у ній іноземців; по-третє, «під руками», так би мовити, були усі шість кандидатів на єпископські свячення. Ось чому, у нас немає підстав опонувати дослідникам, які доводять, що план відновлення православної ієрархії, на противагу греко-католицькій, був підготовлений у Москві, адже наслідки її відновлення були справді нетривкими, що було вигідно передусім останній, і, нарешті, – новопоставлений митрополит Іов, як і його наступник Ісайя, одразу ж взяли курс на православну північ, тобто Московський, а не Константинопольський Патріархат, не Церкву-Матір, а Церкву-Доньку, що 141 рік чекала свого визнання, перебуваючи в розколі.

Очевидно, що дати однозначну відповідь на ці запитання є доволі складно, бо Москва діяла дуже обережно і завбачливо. Її патріархія не хотіла

накликати гнів Константинополя (а саме з його дозволу Феофан урядовав у Московії), а отже, і в Київській Митрополії, тому й нарадили його вдатися до цієї акції. Знаючи, що серед київського духовенства та ченців добре сформувалися та утвердилися промосковські настрої, патріарху Феофану було запропоновано ставлеників із середовища «ісихатів-москвофілів». А щоб надати «гласності» акту відновлення православної ієрархії, патріарх мав підготувати та видати спеціальні грамоти з пропозицією вибрати гідних кандидатів. Він зробив усе, як йому радили в Москві: грамоти такі були, але чи їх хтось читав, нам стверджувати важко. Проте, судячи з того, хто виявилися тими «гідними кандидатами» і «обраними усією Руссю» (ці епітети знаходимо у листі Іова Борецького до Христофора Радзивіла) [124, с. 190], цілком очевидно, що одним із достоїнств було їхнє бажання надіти на шию ярмо московського підданства. Однак, якщо вірити К. Саковичу, то – це справа самого гетьмана Петра Конашевича-Сагайдачного, а патріарх Феофан лише радий був старатися йому допомогти в її реалізації [див.: 362, 156].

Залишаючи ці запитання наразі відкритими, можемо з упевненістю стверджувати, що саме відносини, які склалися між урядом Речі Посполитої та православною спільнотою з приводу відновлення православної ієрархії, визначали провідні тенденції церковно-релігійної політики аж до середини XVII ст. Реакція польського уряду на діяльність патріарха Феофана була рішучою й адекватною: на початку 1621 р. король видав два універсали, в яких засуджувалися новопоставлений митрополит і решта православних ієрархів. Патріарха Феофана оголосили самозванцем, релігійно-політичним провокатором та турецьким шпигуном, а рукоположених ним єпископів неканонічними і такими, що підлягають арешту та державному суду. Нелегітимність і неканонічність нової ієрархії пояснювалися так: 1) Феофан – патріарх Єрусалимський, а не Константинопольський, і православні посполиті не перебувають під його юрисдикцією, а під омофором патріарха Константинопольського, тому ніхто, крім нього, не має права втручатися у внутрішнє життя Київської Митрополії; 2) якщо патріарх Феофан навіть і мав дозвіл від патріарха Константинопольського, то точно не мав його від польського короля, що прямо

суперечило тогочасній практиці поставлення у митрополити чи єпископи.

Окрім того, митрополит Іов і сам добре усвідомлював таку «законність» відновлення церковної ієрархії. З цього приводу в листі від 8 травня (28 квітня) 1621 р. до Христофора Радзивіла він писав: «ці почуття народу руського (почуття радості від висвяти православних архіпастирів. – *М. Ш.*) високо підняли невпинну заздрість злих і фальшивих людей, наших противників, псевдомитрополита і його прихильників. Ця заздрість збудила проти нас безсоромну злобу, охрестила нас зрадниками вітчизни і в такому хибному світлі показала нас королю його м.[илости], а потім вдалася до тиранства» [124, с. 190]. У цьому ж листі митрополит Іов Борецький просив про допомогу і захист польного гетьмана Литовського, але той, схоже, так само відгукнувся на тривогу митрополита, як і на біль та горе острожан, покалічених і побитих під час острозької трагедії, вчиненої княжною Алоїзою.

Хай там як, а відновлення православної ієрархії було справді суспільно резонансною подією. Римський Папа Григорій XV (1621 – 1623 рр.) надіслав на адресу короля грамоту, в якій радив піддати «русських лжеєпископів, які провокують заворушення, справедливому покаранню» [130, с. 669]. Греко-католицький історик Григорій Лужницький не гребує декілька разів наголосити на тому, що ініціативу Григорія XV тут же підтримав митрополит Київський Йосип-Вельямин Рутський і так само виголосив щойно висвяченим ієрархам анафему [227, с. 325, 328, 333]. Отже, як бачимо, новопоставлена ієрархія перебувала поза законом, а тому всі православні владики переховувалися здебільшого у монастирях Києва, перебуваючи під захистом козаків. Цього, однак, не можемо сказати про їхню паству, якою вони ніби управляли таємно [177, с. 655]. Наскільки ефективним було таке управління на відстані, здогадатися неважко.

Відновивши власну ієрархію, православна частина Української Церкви далеко не одразу стала на шлях нового історичного розвитку, а точніше, на шлях повернення втраченого. Польський уряд, хоч і не боровся відкрито проти новопоставленої православної ієрархії, однак не поспішав визнавати її духовний авторитет. Єдиним фактором, який стримував Сигізмунда III у

церковно-релігійній політиці щодо православних, було козацтво. Побоюючись політичного протесту з його боку, король не наважувався відверто переслідувати щойно поставлений православний єпископат. Проте, як стверджують дослідники, усі нововисвячені єпископи так і не змогли посісти належних їм кафедр [443, с. 175]. Дещо іншими були обставини у самому Києві, тому що це місто, як уже зазначалося, перебувало під контролем козаків. Тут і церковний провід, і паства, об'єднавшись воєдино, включилися в активну боротьбу за національно-державне самовизначення та збереження власної етнорелігійної самобутності. Завдяки діяльності новопоставленого митрополита Іова Борецького, Київ заново став духовним і культурно-просвітницьким центром не лише православних українців, а й греко-католицьких посполитих.

Наступного року у Києві відбувся собор, на якому було схвалено основні напрямки церковної діяльності у Київській Митрополії. Разом із суто внутрішніми церковними проблемами, розв'язання яких мало на меті вдосконалити церковно-літургічне і духовно-моральне життя православних, розглядалися питання взаємоіснування двох ієрархій, а отже, й двох ідейно зорієнтованих конфесій. Насправді як сама щойно відновлена православна ієрархія, так і окреслена нею програма віщували посилену боротьбу між обома таборами. Йдеться про програму дій, запропоновану митрополитом Іовом Борецьким та київськими ченцями-ісихатами і схвалену на Київському соборі 1621 р. Вона була націлена передусім на захист православ'я. В основу «соборових определень» його учасники поклали твір нововисвяченого Луцького єпископа Ісаакія Борисковича «Советованіе о благочестіи», в якому прописувалися методи боротьби з унійними впливами». Зауважимо, що деякі дослідники і, зокрема, В. Клос чомусь авторство твору «Советованіе о благочестіи» приписують митрополиту Іову [139, с. 263–274].

Напрацювання собору таки справді стали своєрідним ідеологічним підґрунтям збереження православної традиції: розпочалася пропаганда, виходячи з якої, Берестейська унія, що мала на меті утвердити єдність Київської Митрополії з Апостольським Престолом, не зможе замінити православ'я в Речі Посполитій. А тому з унією необхідно якомога швидше

розправитися. Польський уряд, не маючи чіткої позиції щодо формування та розвитку нової еклезіальної реальності, не поспішав ставати на захист Греко-Католицької Церкви. Наразі для нього інтереси держави стояли вище від створення належних умов для розвитку і свободи буття релігії у тих її інституційних виявах, які стали можливими після проголошення унії 1596 р. З одного боку, уряд Речі Посполитої боявся втратити підтримку козаків, а з другого, прагнення православних тут справді збіглися з інтересами католицьких «біскупів», які в уніатських владиках бачили своїх ідейно-конфесійних конкурентів. Так само і король, помічаючи, що конфесійна конфронтація може призвести до громадянської війни, був змушений переходити до політики релігійно-церковної терпимості, хоча в душі залишався вірним унії. Власне це й вело до зближення двох ієрархій, до народження ідеї нової унії, підсумком якої мало стати проголошення Київського Патріархату. Ідейних натхненників нової унії підтримувала шляхта і незначна частина сенаторів. Натомість король не був захоплений тим, що юридично легальний церковний ієрарх співпрацює з оголошеними поза законом владиками і навіть залучає їх до розробки проекту нової унії [450, с. 47]. Однак, незважаючи на особисте ставлення короля до справи, Річ Посполита як ніколи відчувала потребу у появі серед православних такої партії, яка б не піддавалася впливам православної Півночі і змогла б запропонувати таку релігійно-політичну програму, котра не була б зорієнтована ні на Московію, ні на Константинополь. У цьому зв'язку В. Лур'є стверджує, що стан справ сприяв формуванню такої партії [229, с.166].

Тим часом міжконфесійний конфлікт наближався до свого кульмінаційного моменту. Король добре розумів, що зіткнення інтересів не уникнути, через що може вибухнути громадянська війна, в результаті якої Річ Посполита позбудеться східних територій. Суспільно-політичну ситуацію ускладнювали як внутрішні соціально-релігійні чинники, так і зовнішньополітичні фактори. Отож, необхідність пошуку компромісу стала очевидною. Проте до легалізації діяльності православної ієрархії за життя короля Сигізмунда III справа так і не дійшла.

Дискусійним залишається також питання, кому належить ідея, ініціатива

та план відновлення православної ієрархії в Київській Митрополії. Одні прагнуть показати це як свідчення зміни національної свідомості спокушених унією православних посполитих, а інші – як один із перших кроків Московії на шляху до поглинення Київської Митрополії, що, зрештою, і сталося через півстоліття. Те, що план відновлення Київської православної Митрополії (очевидно, з метою її подальшого поглинення) складався в Москві, опосередковано визнають і самі російські дослідники. А. Карташев, зокрема, зазначає таке: «Цей план, звичайно, таємно готувався здавна. Аж ось настав сприятливий момент, коли Константинопольський патріарх відрядив свого помічника, патріарха Антіохійського Феофана, спочатку з особливою місією у Москву...» [130, с. 669]. Ще одним свідченням того, що Москва могла давати якісь поради патріарху Єрусалимському Феофану щодо його діяльності в Речі Посполитій і, зокрема, щодо свячень, є лист, в якому той інформує ним же поставленого Московського патріарха Філарета (Романова) про «свої успіхи» та дякує цареві «за милостиню та гостинність» [443, с. 21].

Отже, 1620 р. в історії Української Церкви (Київської Митрополії) відбулася знакова подія – відновлення православної ієрархії, що з проголошенням Берестейської унії 1596 р. опинилася в позазаконному статусі. По цьому настає якісно інший етап боротьби церковних братств, козаків і пересічних мирян – «світського елементу» – за збереження осередків православного життя та легалізацію новопоставленої ієрархії.

Зрозуміло, що питанням відновлення православної ієрархії в Речі Посполитій найбільше переймалася Москва. Водночас не варто забувати, що й інші помісні православні церкви теж могли бути в цьому зацікавлені, а надто ж – Константинопольська Патріархія. Підтвердженням цього є співслужіння разом із патріархом Єрусалимським митрополита Софійського Аврамія та єпископа Страгонського Арсентія. Адже без політичного впливу Москви свячення могли б відбутися, однак без участі ще двох єпископів – у жодному разі. Водночас не можна ігнорувати й того, що більшість єпископату і вірян Української Церкви загалом сприйняли ідею церковної унії, проте дві доволі впливові єпархії – Львівська і Перемиська – залишилися у структурі Вселенського Православ'я.

Адекватно оцінюючи наявну ситуацію, московський царат не втрачав жодної нагоди продемонструвати свою готовність начебто захистити православних християн від соціально-релігійних утисків поляків. А тому черговим релігійно-політичним викликом для уряду Речі Посполитої стало зазіхання Москви на самоврядність Київської Митрополії та перешкоджання на шляху до канонічного оформлення Греко-Католицької Церкви як самостійної одиниці у структурі Вселенської Церкви західної традиції. Їй вдалося утвердити у політичній структурі Речі Посполитої офіційний статус давньої Київської Митрополії [229, с.165–166], який, певна річ, був нижчий, аніж статус структур Католицької Церкви, однак значно вищим, ніж статус православної, яка по суті була оголошена поза законом.

Боротьба Московії та Речі Посполитої за сфери впливу в Київській Митрополії призвели до оформлення специфічної греко-католицької церковно-релігійної субкультури. На цьому тлі активізувалися процеси зближення частини православних посполитих із Московією та її духовним проводом, а це неминуче вело до розриву з Константинополем, а отже, – до поглинання Київської Митрополії Московською Церквою. Як наслідок, продовжували загострюватися міжконфесійна полеміка та церковно-релігійне протистояння, що доволі швидко переросло у війну «за віру», коли Б. Хмельницький, піднімаючи козаків на революцію за вольності, спробував використати релігійний чинник для надання їй всеохопного характеру та сакралізації ідеї боротьби.

При цьому позиція польського уряду та значної частини сенаторів, що переважно зводилася до протегування інтересів прихильників унії, була вигідною для антиунійної частини православних, які активізували власні позиції і переходили у контрнаступ. Водночас було б несправедливим ігнорувати також те, що ці настрої залишалися осторонь уваги владних сфер Речі Посполитої. Це, до речі, визнає і А. Карташев, який ретельно підійшов до аналізу проблем, з якими зіткнулися православні на шляху до збереження власних осередків церковно-релігійного життя першого постберестейського двадцятиріччя. Дослідник зазначає, що Річ Посполита все ж таки враховувала їхні інтереси та звертала увагу на задоволення їхніх запитів [130, с. 664].

Однак на тлі церковно-релігійного протистояння та конфесійних суперечок, а також активного входження Греко-Католицької Церкви у духовно-культурне життя посполитих у середовищі православних стало спостерігатися і посилюватися ісихастське сприйняття світу [229, с. 164]. Ця тенденція передусім пов'язана з іменами великих подвижників віри та благочестя – Іваном Вишенським, його близьким другом Іовом Княгиницьким (1550/51 – 1651 рр.) та Іовом Почаївським (1550 – 1621 рр.). Ці прославлені угодники Божі не менше переймалися долею православ'я і збереженням східного церковно-релігійного літургійного досвіду богослуження та богопізнання, аніж інші. Однак, схоже, ті форми і методи боротьби, якими послуговувалися як греко-католики, так і православні, спонукали подвижників до глибокої аскези та самозаглиблення замість релігійної конфронтації. Тому й не дивно, що саме завдяки їм у ранньомодерній Україні-Русі постали такі твердині духу, як Почаївська Лавра і Манявський Скит.

Своєю чергою, духовно-релігійний ісихазм не міг не вплинути і таки вплинув на появу так званого «політичного ісихазму». Тло для цього було сприятливим, оскільки і православні, і греко-католики втомилися від міжконфесійної боротьби та конфронтації, що була рясно зрошена кров'ю мучеників за віру. Так, першою жертвою міжконфесійного протистояння став ієрарх Греко-Католицької Церкви архієпископ Полоцький Йосафат Кунцевич, якого 1623 р. православні, повівшись на провокацію, забили до смерті. Загалом про архієпископа Полоцького Йосафата написано не одну статтю і монографію, в яких дослідники по-різному характеризують цього ієрарха [див.: 260, с. 235–236; порівн. з: 20, с. 135–136]. Проте більшість із них визнають, що ця подія «потрясла цілою Українською Церквою, як з'єдиненною, так і нез'єдиненною» [20, с. 176]. Звісно, що трагедію засуджували. Ще більше її засуджували православні, а тому стали переходити на бік греко-католиків. Чи не одним із перших це зробив нововисвячений патріархом Феофаном православний ієрарх Мелетій Смотрицький. Він перейшов на унію. Принаймні, можна сміливо припускати, що саме вбивство владики Йосафата значною, якщо не визначальною, мірою вплинуло на зміну конфесійної позиції православного

єпископа. Адже, перейшовши на унію, він не лише відмовився від різкої критики уніатизму, а й розпочав просвітницьку роботу серед православних. У творах «Апологія подорожі до східних країн» та «Паренезіс» єпископ Мелетій доводив, що з'єднання з Католицькою Церквою не суперечить канонам і може принести Київській Митрополії значно більше користі, аніж унія з Москвою, яка уже тоді нависала над Українською Церквою. «Він застерігав, – пише Ю. Федорів, – що московське православ'я, до якого хилилися наші владика, нічого доброго нашій Церкві не принесе» [443, с. 176].

Отже, ми бачимо, що політичний ісихазм мав полягати передусім у відмові від релігійної боротьби крайніми методами. Однак уже на початку XVII ст. розстановка сил у боротьбі православних, греко-католицьких та римо-католицьких посполитих починає змінюватися внаслідок загострення суперечностей у середовищі й тих, і інших. У католицькому таборі інтереси латинського духовенства конкурували з інтересами уніатів. Православні не погоджувалися з тим, що Греко-Католицька Церква привласнила собі офіційний статус історичної Київської Митрополії, яка значилася у Диптихові як православна і перебувала під омофором патріарха Константинопольського. Та й самі ж греко-католики бачили, що їхнє духовенство, не говорячи вже про пересічних вірян, у монархії Сигізмунда III терпіло наругу та приниження: до них ставилися як до чогось меншовартісного. «Дійсність занадто різюче відрізнялася від того, чого вони очікували, – великої автономної церкви, а то й Патріархату...», – пише В. Лур'є [229, с. 166]. У середовищі православних ситуація також помітно ускладнювалася, оскільки почали формуватися два конкуруючих між собою осередки, один з яких відповідав релігійно-політичним запитам Речі Посполитої, а другий – Московської держави. Найповнішою мірою ця тенденція проявила себе після Переяславської угоди (1654 р.) та Андрусівського миру (1667 р.), коли Україна була поділена по Дніпру на дві частини: Правобережжя відійшло до Речі Посполитої, а Лівобережжя разом із Києвом – до Москви. Адміністративно-політичне розмежування поглиблювало проблему ідейно-політичного та релігійно-культурного самовизначення. Отже, сумління руської православної пастви

розчахалося між «польським сарматизмом» і московським «месіанізмом».

Тим часом ідейний натхненник унії – король Сигізмунд – заходив у старість і вже не міг так ревно, як колись, здійснювати ні державну, ні релігійну політику. Уряд Речі Посполитої зі всією гостротою відчував потребу у новій православній партії, яка могла б запропонувати таку програму церковно-адміністративного розвитку Київської Митрополії, що не містила б навіть і натяку на орієнтацію у бік православної Півночі, а тому ідейні натхненники «польського сарматизму» погоджувалися на нову унію, наслідком якої мало стати утворення могутньої єдиної автономної Української Церкви з главенством над нею (хоча й номінальним!) Римського первосвященика, про що йтиметься далі. При цьому необхідно зазначити, що більшість дослідників або замовчують роль православного митрополита Іова Борецького у реалізації плану Київського Патріархату, або ж стверджують, що начебто доволі «складно оцінити», якою насправді була його позиція в цій справі [228, с. 167].

Але митрополит Київський Іов Борецький не був і не міг бути прихильником проуніатських ідей із кількох причин. По-перше, він не належав до шляхти і виховувався у Львівській братській школі, відомій своїми антиуніатськими настроями; по-друге, король оголосив його діяльність як церковного ієрарха поза законом, що не могло не позначитися на особистому ставленні ієрарха до державної влади та її курсу церковного об'єднання; по-третє, більшість дослідників називають владика Іова «главою козацької ієрархії», а ми знаємо, що патріарх Феофан під час своїх відвідин Києва (навесні 1620 р.) зняв анафему з козаків, звільнивши їх від «смертельного гріха», який, за його ж словами, вони «взяли на свою душу через те, що ходили разом з польським королем воювати проти Москви» [443, с. 174]. А тому можна стверджувати, що висновок відомого вченого діаспори І. Власовського, в основу якого покладено твердження, що «в політичному відношенні митрополит Іов Борецький мав, без сумніву, симпатії до Москви, викликані мотивами церковно-релігійними тяжкого положення Української Православної Церкви в Польщі» [43, с. 100], – цілком логічний та обґрунтований.

Політичні орієнтири свого попередника успадкував і його наступник –

митрополит Ісайя Копинський. Проаналізовані нами джерела засвідчують, що він був ще більшим прихильником ідеї «московського месіанізму», а відтак і московсько-православного підданства. Позицію цих першоієрархів Української Церкви ми пояснюємо так: і Іов Борецький, і Ісайя Копинський – висвячені в митрополити без санкції короля, – а тому змушені були шукати бодай якоїсь легітимізації, якщо не політичного, то хоча б духовного визнання. Проте дивує інше – чому не з боку Церкви-Матері, тобто Константинополя, а з боку Московської Церкви, яка уже тоді не приховувала власних імперських планів. Зрозуміла річ, що московський царат і Московський Патріархат географічно стояли найближче до Києва, який тоді потребував підтримки.

Що ж до Ісайї Копинського, то варто зазначити, що він був висвячений на митрополита Київського «переїжджим» [62, т. 6. – кн. 2. – с. 131] грецьким митрополитом усупереч прагненням покійного митрополита Іова Борецького та світських елітарних кіл, які хотіли бачити на Київському престолі архімандрита Петра Могили. Випереджаючи час, одразу ж по смерті митрополита Іова його проголосили митрополитом Київським і Галицьким, і всієї Руси. Проте обіймати митрополичу кафедру Ісайї Копинському доводилося зовсім мало (1631 – 1632 рр.). Загалом до постаті митрополита Ісайї можна ставитися по-різному. Однак незаперечним є факт, що на піку релігійної конфронтації, з одного боку, і пошуку компромісу, з другого, Українську Церкву очолив православний аскет, вихований на ідеях візантійського ісихазму і, як справедливо стверджує М. Грушевський, абсолютно нездатний «на кермування церковним, то значило тоді, національним життям України і Білорусії в тодішніх складних обставинах – церковних, політичних, культурних» [62, т. 6. – кн. 2. – с. 128]. В очах історика митрополит постає цікавою індивідуальністю, яка начебто була незаслужено «заслоєна постаттю його антагоніста Могили». Водночас він визнає, що «митрополит з нього вийшов ефемерний» [62, т. 6. – кн. 2. – с. 128]. І справді, будучи усуненим від управління Українською Церквою, Ісайя Копинський замість того, щоб об'єднатися і разом із Петром Могилою зайняти державницьку позицію, спрямовану на зміцнення православ'я в Речі Посполитій, витрачав усі свої зусилля на боротьбу з ним та його церковним реформаторським курсом, що був

спрямований на проголошення Київського Патріархату і залучення кращих зразків західнокультурної традиції, зокрема й католицького потридентського просвітництва. Не орієнтуючись у релігійно-політичній ситуації, Ісайя Копинський «ставив себе в фальшиві і малопочесні положення», а тому «лишив пам'ять людини амбітної, упертої та обмеженої», – висновує М. Грушевський [62, т. 6. – кн. 2. – с. 128], звертаючи нашу увагу на значний, гідний глибокого дослідження, а відтак і взяття на озброєння, внесок Ісайї Копинського у розвиток релігійно-богословської думки поберестьейського періоду. Його твори, на думку історика та літературознавця, варті уваги хоча б тому, що в них доволі рельєфно простежується «відбиття ідеології часу» [62, т. 6. – кн. 2. – с. 128].

Благо, що митрополит Ісайя недовго урядовав у Київській Митрополії. Внаслідок «церковного перевороту» 1632 р. його було усунуто від управління Українською Церквою, але він ще довго аж до самої смерті – 5 жовтня 1640 р. – вносив деструктивні тенденції у церковно-релігійне та суспільно-політичне життя православних. Висвячений 1620 р. на Перемиську єпископську кафедру патріархом Єрусалимським Феофаном III, він чомусь займався не ввіреною йому єпархією, а Лівобережжям. Від самого початку свого архієрейського служіння займав промосковську релігійно-політичну орієнтацію. 1622 р. направив до московського царату посольство з проханням узяти під свою опіку частину українського духовенства, ченців і простих вірян [366, с. 38]. Він виступав за приєднання Київської Митрополії до складу Московському Патріархату. Більше того, роблячи відверті реверанси у бік московського цареславія, він «відкритим текстом» [366, с. 39] іменував Московського патріарха Філарета (1619 – 1633 рр.) «патріархом Великої і Малої Росії». Загалом, митрополит Ісайя, на противагу святителю Петру, який орієнтувався на розбудову Української Церкви в межах польської державності, але як національної, здійснював промосковську політику й активно боровся проти втілення в життя церковних реформ, ним започаткованих для цього. Бажаючи, щоб світ залишався таким, яким він його побачив і усвідомив, Ісайя Копинський заснував свою школу при Київському братстві, яка мала стати альтернативою Лаврській школі, що

пізніше перейменована у Києво-Могилянський колегіум.

З обранням на митрополичий престол Петра Могили відбулася не лише легалізація православної ієрархії у Речі Посполитій, а й, що куди важливіше, було на певний час приглушено ідею «московського месіанізму» серед українських ченців-ісихатів. Універсал про затвердження Петра Могили на київський митрополичий престол король Владислав IV (1632 – 1642 рр.) видав 12 березня 1633 року [283, с. 84].

Отже, у 30-х роках XVII ст. становище Української Церкви, яка все ще залишалася в єдності із Константинополем, суттєво покращилося. На позитивні зміни у внутрішньому житті Київської Митрополії вплинула активна реформаторська діяльність щойно обраного митрополита Петра Могили, а на повернення їй втраченого статусу – державна політика короля Владислава IV. Від свого батька Сигізмунда III він відрізнявся віротерпимістю і не завжди дослухався до вказівок, що надходили з Риму. Він задовольнив релігійно-правові вимоги православних, видавши відомі «Статті замирення народу руського грецької віри» (1632 р.) та легалізував діяльність православної ієрархії, щоправда, з однією умовою: всі раніше поставлені без відома короля митрополити і єпископи, а також архімандрити та намісники монастирів мали бути низложені, а на їхнє місце висвячені або призначені нові. Зауважимо, що документ був напрацьований комісією, яку очолював сам королевич Владислав [330, с. 58]. Дві його статті – 2-га та 3-тя – містили чіткі регламентації щодо ієрархічного устрою православних і відновлення єпархіальної мережі Київської Митрополії. Зокрема, другою статтею було визначено, що «митрополит має висвяту від Константинопольського патріарха; цей митрополит, згідно із давніми правами та звичаями, вибирається з-посеред руської шляхти духовними та світськими горожанами Корони і Великого Князівства Литовського релігії грецької та дістає привілей від короля» [43, с. 56–57], а третя її, наче уточнювала, бо в ній поряд із переліком єпархій, які *назавжди* мали залишатися у розпорядженні православних, йшлося про верховного єпископа, якого православні мали обрати самостійно і затвердити згідно із процедурами, передбаченими статтею другою зазначеного меморандуму. У 3-й статті

наголошувалося, що новообраному верховному єпископу, тобто митрополиту, буде надано кафедру з резиденцією, а також державне утримання, однак лише після потвердження його вибору королем і надання відповідного привілею його милості. Православні сподівалися, що ухвалені норми стануть автоматичним визнанням ієрархії, висвяченої патріархом Феофаном. Але на практиці – було інакше. Цілком очевидно, що автори статей не мали на меті обнулити досягнення православних за перше поберестьейське покоління, але так само зрозуміло, що розробляли й ухвалювали вони їх під лояльного до Варшави претендента на митрополичий престол архімандрита киево-печерського Петра Могили. До цього православна ієрархія залишалася поза законом, хоча ставлення до неї змінилося у бік визнання.

Озираючи найприкметніші ознаки церковно-релігійного життя 1620 – 1633 рр., можемо підсумувати: на етнічних землях України розгорнулася тривала й радикальна боротьба між двома частина Української Церкви, кожна з яких мала свій ідейно-релігійний і політичний орієнтир. Їхні вектори визначали Варшава чи Москва, що, в свою чергу, розривало національно-релігійну свідомість між «польським сарматизмом» і «московським месіанізмом». Водночас внутрішнє життя православної частини Київської Митрополії упродовж першого поунійного двадцятип'ятиріччя характеризувалося кризою церковно-ієрархічного устрою. Справа дійшла до того, що вона опинилася перед реальною загрозою втратити одну із важливих ознак істинної церковності – апостольської наступності.

Поява та фактичне утвердження Греко-Католицької Церкви на етнічних землях Руси-України, а відтак і закріплення за нею офіційного статусу Київської Митрополії зумовили політичне та ідейно-еклезіологічне зближення з Московською державою і Московською Церквою тієї частини Київської Митрополії, котра не підтримала унію 1596 р. Це, у свою чергу, суттєво ускладнило процес подальшого церковно-релігійного і національно-духовного розвитку в межах Речі Посполитої, що, з одного боку, істотно вплинуло на корекцію української національної самосвідомості, а з другого – позначилося на посиленні москвоцентричних тенденцій.

Що ж до внутрішнього життя Київської Митрополії першої третини XVII ст., то воно, як уже зауважувалося, характеризувалося глибокою кризою церковно-ієрархічного устрою передусім для тієї частини Київської Митрополії, що залишалася в юрисдикції Константинопольського патріарха. За складних умов конфесійних трансформацій православна паства почала об'єднуватися у єдину церковно-релігійну спільноту, головним завданням якої стає боротьба за збереження осередків православ'я на тлі зростання суспільно значущої ролі Греко-Католицької Церкви (перше поунійне покоління), відновлення ієрархії (20-ті роки XVII ст.), а згодом і легалізації її діяльності у 30-ті роки цього ж століття.

3.3 Легалізація православної ієрархії й відродження церковно-релігійного життя православної Київської Митрополії

Зміна канонічної юрисдикції Київської Митрополії – це не лише відгомін напрацювань Ферраро-Флорентійського собору, а пошук нової онтологічно значущої моделі розвитку київського християнства, загартованого в душі церковно-релігійної конфронтації, що, за словами В. Шевченка, «згубним чином позначилася на стані етнонаціональних, міждержавних та євро регіональних стосунків» [477, с. 4]. З цим можна й не погоджуватися, оскільки унія, навпаки, відкривала шлях для інтеграції українського народу у загальноєвропейський духовно-культурний процес, що було надто важливо за умов бездержавності. Негативним наслідком стало те, що не всі ієрархи були одностайними у своєму виборі й дозволили розколоти українську паству майже навпіл. А з відновленням православної ієрархії суспільна криза лише поглибилася.

Водночас незаперечним є те, що на їхнє церковно-релігійне середовище і духовний простір загалом суттєво впливала католицька церковна культура Речі Посполитої і їй необхідно було щось протиставити, щоб зупинити процес асиміляції українського народу в період бездержавного статусу України. Попри

те, за нашими спостереженнями, ситуація не була настільки трагічна, як ми звикли бачити її крізь призму історичних штампів радянського періоду. Адже відродження (нехай і відносне) духовно-культурного життя православних посполитих, що спостерігалось наприкінці XVI ст., виявилось достатнім для того, щоб збереження східного літургійного обряду стало однією з ключових умов укладення церковної унії 1596 р. [282, с. 54–61]. Більше того, як справедливо зазначає Б. Гудзяк, її теоретики та практики доволі «виразно і пристрасно говорять про рішучий намір обстоювати та зміцнювати самобутність Київської Церкви» [66, с. 292]. У цьому зв'язку актуальним є висновок професора А. Колодного, який стверджує: «Власне, з XVII ст. Українська Православна, а опісля Греко-Католицька Церква була єдиною силою протидії політичній окупації України... Так, Брестська унія (1596 р.) була спрямована на оборону України від Московської патріаршої ініціативи і політичної гегемонії та спроб підпорядкування її Польщею» [153, с. 33]. Це дає підстави стверджувати, що в унії потрібно вбачати передусім канонічно-юрисдикційний відхід від Константинополя як духовно-адміністративного центру, який неминуче втрачав свою релігійно-політичну вагу в умовах мусульманізації християнської Візантії, а не якусь там «зраду віри» чи еклезіальну деформацію східного обряду [269, с. 42]. Адже, підпорядкувавшись Римові канонічно, руська ієрархія намагалася зберегти й фактично зберегла в непорушності традиційну східну церковність. У цьому сенсі можна і навіть потрібно розглядати унію як виклик політиці планомірної полонізації православних посполитих, основним знаряддям якої мав стати польський католицизм, однак у жодному випадку не кульмінацію церковно-релігійної експансії Риму [270, с. 72–73]. Обґрунтовуючи цю думку, С. Кияк доводить, що «в умовах духовно-інституційної кризи в Українсько-Білоруській Церкві (Київській Митрополії. – *М. Ш.*) в кінці XVI ст. та посилення негативних впливів на неї польського католицизму і Московської Церкви, після набуття останньою статусу Патріархату, українська церковна ієрархія, шукаючи порятунку для церкви та усвідомлюючи її потреби, відважилася на історичний крок остаточного юрисдикційного закріплення більш ніж тисяча

чотирьохсотлітньої вселенсько-католицької та помісно-автономної ідентичності церкви через поєднання з апостольським центром Христової Церкви – католицьким патріархом у Римі [...] як видимим осередком вселенської церковної єдності, унії, котра була справою збереження історичної засади ідентичності Української Церкви» [137, с. 111]. З цим твердженням важко не погодитися, а надто ж, коли ми аналізуємо історичний досвід існування тієї частини Київської Митрополії, яка не підтримувала унійних напрацювань і доволі швидко була поглинута Московською патріархією. Унія, як і сама діяльність Греко-Католицької Церкви, засвідчила, що прокатолицький (прозахідний), а отже, й проєвропейський вибір, зроблений єпископатом Київської Митрополії на Берестейському унійному соборі, виявився значно кориснішим і перспективнішим для українських духовно-культурних і цивілізаційних пріоритетів, аніж азійсько-москвославний, до якого вдалися пізніше унійні опоненти (православні релігійно-політичні ісихати, натхненні афонським ченцем І. Вишенським) [докл. див.: 152, с. 57–67]. Принагідно варто процитувати й іншого відомого українського дослідника унійної проблематики В. Шевченка, який наголошує, що самі унійні артикули у жодному разі «не були зрадою Православ'я»; приводом до занепокоєння «вразливої пастви» був хіба що сам спосіб їхньої розробки, оскільки «не завжди відповідав православним уявленням про соборноправність» [477, с. 344], та й розробляли їх самі ієрархи таємно від церковних братств і шляхти.

За період першого поунійного покоління суттєвих змін не відбулося ні в суспільно-політичному, ні в суспільно-релігійному плані (якщо не брати до уваги полемічну та сеймову боротьбу, яка велася з поперемінним успіхом і на церковно-релігійні трансформації суттєво не впливала). Релігійна полеміка мало хвилювала простолод, відповідно, крім найвищого і найбільш освіченого духовенства, мало кого втягувала у свою орбіту. Натомість церковна криза лише поглиблювалася. Особливо це відчувала та частина Київської Митрополії, яка не підтримала напрацювань Берестейського собору: чого лише варте те, що впродовж 20-ти років православні в Речі Посполитій не мали свого першосвятителя (Київську митрополію очолювали греко-католицькі митрополити, але в Києві не

перебували). Православну ієрархію було відновлено лише 1620 р. Однак і це не розв'язувало проблему, бо Київську митрополичу кафедру понад десятиліття обіймали митрополити, за яких замість активізації боротьби за національно-релігійне самовизначення української православної пастви спостерігається «нечуваний сплеск політичного та церковного москвофільства» [507, с. 509]. Аналізуючи зміст «Протестації» (1621 р.) митрополита Ісайї, М. Юрій доводить, що «власне тоді й зародилася і почала культивуватися фатальна ідея про необхідність «возз'єднання України з Москвою» [507, с.510].

Москвофільські настрої у середовищі православних, а також активна релігійна пропаганда вже згаданого І. Вишенського, якого активно підтримав Іов Почаївський (Желізо) та інші намісники київських монастирів, активізували процес духовного просвітництва, а заодно й конфесіалізації українського церковного середовища. Верховні ієрархи Греко-Католицької Церкви прагнули забезпечити за нею офіційний статус Київської Митрополії у релігійно-політичній структурі Речі Посполитої, а відновлена патріархом Феофаном ієрархія – відродити осередки православного життя, що згасали у зв'язку із запровадженням і поширенням унії. Отже, утвердження унії та поява нової ієрархії вивели церковно-релігійну політику на рівень проблеми загальнодержавного і навіть загальносуспільного масштабу. Уряд, здається, не бачив ефективних механізмів її розв'язання, а тому погодився на метод зволікання. Водночас це «зволікання», на якому наполягають окремі дослідники, для православних мало знак «мінус», бо король Сигізмунд III вважав усю організацію Православної Церкви незаконною, оскільки було укладено унію з Римом.

Відзначимо, сутність та провідні тенденції релігійної політики Речі Посполитої суттєво змінилися зі смертю натхненника православно-католицької унії короля Сигізмунда III, що сталася 30 квітня 1632 р. Фактично одразу ж після обрання на королівський престол Речі Посполитої його сина і законного спадкоємця Владислава IV розпочався процес легітимізації діяльності православної ієрархії. Можна припустити, що ця подія серйозно вплинула на розв'язання конфесійних проблем не лише для православних, а й уніатів. Адже

король останні роки правління перестав підтримувати і тих, й інших, засуджуючи уніатів за національно зорієнтований католицизм, а православних – за тяжіння до Московії. Твердження Н. Полонської-Василенко про те, що «лише папа підтримував унію, а Сігізмунд III, під впливом поляків-сенаторів, не виконував наказів папи» [327, с. 442], – нам уявляється і слухним, і справедливим.

Тим часом козаки намагалися розширити сфери впливу в Українській Церкві: не задовольняючись зовнішнім «захистом» православного кліру, вони прагнули брати участь у її внутрішньому житті. Джерела засвідчують, що уже влітку 1621 р. в Сухій Діброві відбулася Рада духовенства за участю козаків, на якій було ухвалено рішення про доручення Петру Сагайдачному разом з іншими представниками козацької старшини та шляхти вимагати від короля офіційного затвердження новопоставлених владик. А військово-політичні обставини склалися саме так, що король був готовий піти назустріч прагненням козаків і православного духовенства в обмін на підтримку козацтва у війні з турками. Проте непослідовність політичної лінії старшини, як і неузгодженість інтересів і вимог різних гілок козацтва, не дозволили довести справу до логічного завершення: запити козаків на сеймах 1621 та 1622 рр. було відхилено [324, с. 111]. А зі смертю Петра Конашевича-Сагайдачного вплив козаччини на сеймову боротьбу за релігійні права православних посполитих остаточно послаблюється. До того ж, починаючи з кінця 20-х років XVII ст., становище козацтва стає дедалі хиткішим, на що особливо вплинули посилення релігійного напруження та недовіри після невдалих спроб міжконфесійного порозуміння; конфлікт між реєстровим козацтвом і урядом з причини скорочення реєстру та затримання плати; і, нарешті, протистояння між так званими реєстровими і нереєстровими козаками [327, с. 445]. До того ж, у середовищі козаків поширювалися думки, що підтримка нелегітимної ієрархії – це не лише невдячна, а й незаконна справа.

Загалом, на наш погляд, політичну вагу козацтва, а тим паче у церковно-релігійній справі, перебільшувати зовсім не варто. Адже відомо, що козаки навіть приблизно не мали тих політичних гарантій, прав і свобод, якими було наділене польське військо. Вони, зокрема, не могли брати участі у виборах

короля, а також не мали місць у сеймі. Отже, не применшуючи ролі козацтва як особливої, добре зорганізованої суспільної військово-політичної верстви, що утверджувала принципи соборноправності та мала всі основні елементи (інститути) державності, як і погоджуючись з тим, що козаки стояли на захисті православної віри та цілком заслужили на те, щоб «козацьку добу» було названо «пан-європейським гомоном козацької слави» [36, с. 80], водночас мусимо визнати й те, що вони так і не спромоглися здобути визнаної політичної автономії. Через те розраховувати на підтримку козаків уже не доводилося. Першим це зрозумів митрополит Київський Іов Борецький. Зваживши на внутрішні чвари в козацькому середовищі й водночас на недовіру до духовних владик із боку козацьких старшин, він вирішив шукати підтримки у православної шляхти. Однак і та не могла суттєво вплинути на ситуацію, оскільки сама дуже швидко окатоличувалася та спольщувалася. «Православна шляхта покатоличила ся в першій половині XVII ст. до того, – пише В. Антонович, – що в другій половині сего століття вже не багато шляхетських родів держалися віри своїх предків. Вони чинили нікчемну менчість на провінціональних соймках, а в декотрих країнах (напр.: У Чорній Русі, в Подільщині) пропали майже зовсім» [8, с. 90]. Звідси висновуємо, що у період безкоролів'я духовний провід Української Церкви був поділений: суперечку зумовили тактичні розбіжності, які виникали через різне ставлення до Речі Посполитої. Водночас усіх об'єднувало спільне прагнення повернути Київській Митрополії її колишні права та статки (ті, що вона мала до 1596 р.).

Такою була ситуація і на етапі підготовки конвокаційного сейму, що мав відбутися 22 червня 1632 р., якому передували передконвокаційні місцеві наради [378, с. 67]. Адже серед представників шляхти з українсько-білоруських земель православні на той час мали вирішальну перевагу, а тому плекали сподівання на задоволення заявлених потреб. Добрим знаком на вигідну перспективу стало обрання маршалком посольської палати керівника литовських протестантів князя Христофора II Радзивіла. До того ж, як засвідчують джерела, він та митрополит Київський Іов Борецький, незважаючи на конфесійну порізненість, підтримували тісні зв'язки. Принаймні, зберігся лист від

8 травня 1621 р., в якому митрополит інформує князя про висвячення руської ієрархії, описує звинувачення, які йшли від уряду, та просить у нього заступництва перед королем. При цьому Іов Борецький позивається до кальвініста Радзивіла як єдиного захисника його інтересів. «І вже, мабуть, сталося б так, що ми б не змогли отримати і відомості з тієї сторони Литви, як би Господь, добрий і найласкавіший утішитель засмучених сердець своєї пастви, не зволив спонукати вашу кн.[яжу] м.[илість] заступитися за нас» [252, с. 316 – 319].

Уже під час першого засідання сейму (22 червня) розпочалися дискусії навколо релігійного питання. Посли, обговорюючи дату можливого завершення роботи сейму, виступили із заявою, що не дозволять ухвалити жодного рішення, поки не будуть повернені колишні привілеї православним. Домігшись запевнення, що їхня справа буде розглянута одразу після виступів senatorів, православні послы вдалися до конструктивної роботи, на яку значний вплив мав архімандрит Києво-Печерський Петро Могила, той самий донедавна молдавський князь, який симпатизував ще Сигізмунду III, обіцяючи його милості «всіма способами підтримувати унію» [177, с.657]. Сподіваючись, що саме це має на увазі В. Лур'є, який, аналізуючи спроби повторного укладення церковної унії та діяльність митрополита Петра Могилы, зокрема, зауважував: «Надто багато противників «політичного ісихазму» було серед колишніх випускників шкіл, що існували при братствах, а також випускників католицьких (здебільшого єзуїтських) навчальних закладів» [229, с. 166]. Висока освіченість і, відповідно, богословська ерудиція, що стали пріоритетом у церковно-реформаторській діяльності митрополита Петра Могилы, закладали основи міжцерковного зближення і толерантизації міжконфесійних взаємин. Як наслідок, церковно-релігійний дискурс між проунійно та антиунійно налаштованими опонентами, здається, почав виходити на якісно вищий рівень, у контексті якого теза Феофана Затворника «Не знаю чи спасуться католики, знаю лишень, що без православ'я я не спасуся» – на наш погляд, цілковито відображає ту ідейно-богословську еволюцію, з якою можна було б пов'язувати кращі перспективи розв'язання довколаунійних проблем.

За таких умов як ідейні натхненники унії, так і лідери прогресивної

православної партії розпочали активний діалог, ставши на шлях пошуку нової моделі для створення такої церковно-релігійної юрисдикції, яка б мала канонічний статус, однак номінально залежала від Апостольського Престолу. Натхненниками цієї ідеї були, як на те уже вказувалося, три найвпливовіші ієрархи Української Церкви (хоч розділеної на греко-католиків і прихильників «старої віри грецької») – митрополит Йосип-Вельямин Рутський, православний єпископ Мелетій Смотрицький та молодий архімандрит Петро Могила [див.: 249, с. 275–292]. Між останніми були приятельські стосунки з самого моменту відновлення православної ієрархії, а можливо, й раніше. У цьому зв'язку М. Соловій цілком слушно доводить, що саме архієпископ Мелетій справляв значний вплив на формування релігійної позиції Петра Могили [403, с. 210–211]. Щоправда, до таких тверджень доволі обережно ставиться інший моголознавець – Ю. Мицик, який із цього приводу, зокрема, зазначає: «Не маючи достатньої джерельної бази, можна тільки гадати, де св. Петро Могила діяв цілком самостійно, а де – під впливом Мелетія Смотрицького, св. Іова Борецького чи когось іншого» [250, с. 275]. Однак, якщо уважно проаналізувати доступні нам джерела, стало очевидним, що Петро Могила таки шукав зустрічей з Мелетієм Смотрицьким, проводив із ним тижневі, а то й триваліші в часі переговори. Так, здійснюючи у лютому 1628 р. візитацію Перемиської єпархії, архімандрит Петро Могила спеціально зупинявся у Дерманському монастирі і мав тривалу зустріч з архієпископом Мелетієм. Сам святитель Мелетій пізніше запевняв митрополита Київського Вельямина Рутського в тому, що архімандрит Петро є його одноступцем у справі відновлення єдності Київської Митрополії на засадах Берестейського унійного собору.

Про активну діяльність майбутнього митрополита у цьому процесі свідчить його постійна участь у різних підготовчих нарадах (наприклад, 1628 р. у м. Городку) і навіть у Київському соборі (1629 р.) [250, с. 275]. І якщо православні воліли не помічати за Петром Могилою схильності до унії, а в поберестейський період це розглядалося не інакше як поєднання «Руси з Руссю», то польські сенатори і шляхта в цьому були глибоко переконані. Тому-

то король Владислав і сенатори без жодних застережень віддадуть пізніше Київську митрополію у руки священного архімандрита Києво-Печерської лаври Петра Могили, який здобув митрополичу кафедру шляхом «церковного перевороту» [105, с. 24–27]. Прикметно, що чин хіротонії у єпископський сан Києво-Печерського архімандрита Петра Могили очолив одіозний, але найстарший за віком архієпископ Єремія Тисаровський. Висвячення відбулося у Львові, тому що козаки ставилися з пересторогою до Петра Могили, оскільки той був ідейним натхненником польської державності.

Але повернемося знову до з'ясування окремих аспектів роботи сейму, на якому впродовж 22 – 28 червня 1622 р. було заслухано та обговорено низку заяв, зокрема козацького посольства. Проте у ній, зокрема, містилося аж 14 пунктів і лише один – із вимогою церковно-релігійного характеру [180, с. 47]. Козаки саме сподівалися на милість майбутнього короля, бо знали, що Владислав, на відміну від батька, обстоював принцип віротерпимості й толерував міжконфесійні відносини в державі. Хоча козацькі послі наголошували, що в разі невиконання їхніх вимог Військо Запорозьке пошукає інших, більш радикальних засобів розв'язання цієї нагальної проблеми.

Як відомо, 4 липня 1632 р. обговорення релігійного питання православних було винесено на порядок денний, і протестанти та православні вручили примасу й католицьким єпископам спільні вимоги щодо врегулювання конфесійного питання. Вони передусім домагалися повернення давніх прав і привілеїв, якими користувалися православні до Берестейського собору 1596 р. Примас, прийнявши їхні «Пункти заспокоєння», заявив, що відповідь дасть після наради єпископату з присутніми на з'їзді світськими католиками. Він мотивував власні дії тим, що вміщені у запропонованому тексті вимоги стосуються всіх – і католиків, і православних, і навіть протестантів. Однак найбільше впливали на позицію комісії католики, тому примас і затягував час із вирішенням проблеми. Нарада з цього питання все ж таки відбулася 6 липня 1632 р.

Не чекаючи відповіді, присутні на нараді у примаса звернулися до Владислава IV з пропозицією виступити арбітром у врегулюванні релігійного питання [236]. Вислухавши пропозиції сторін, комісія приступила до

формулювання проекту угоди між прихильниками унії і православними. У примиренні найбільше був зацікавлений королевич Владислав. Попередній проект порозуміння з'явився уже 10 липня. У ньому майбутній король декларував передачу православним Львівської єпископії, Києво-Печерської архімандрії, монастиря св. Михаїла в Києві та кількох парафій із храмами у Могилеві-Подільському [288, с. 314]. Також комісія давала дозвіл на завершення будівництва Свято-Духівської церкви у Вільно та скасовувала процеси, розпочаті з приводу цієї будови. Проте впроваджувати рішення комісії в життя доводилося не просто: на місцях був доволі відчутний унійний вплив, з одного боку, а з другого, – у значній частини української шляхти суспільно-політична свідомість еволюціонувала у бік самоідентифікації з громадянством католицької Речі Посполитої, а тому клопоти про відновлення інфраструктури антиунійної частини Української Церкви її цікавили щораз менше.

Водночас православні не збиралися зупинитися на досягнутому. Свідченням цього є перебіг місцевих сеймів, що відбувалися між конвокацією та елекційним сеймом (з 27 липня до 20 вересня 1632 р.). Так, на з'їзді у Луцьку волинська шляхта не погодилася з умовами православно-уніатського порозуміння, прийнятими на конвокаційному сеймі, а її представники зобов'язувалися особисто поїхати на елекційний сейм, щоб не допустити виборів короля, поки вимоги православних не будуть виконані [43, с. 89]. Подібні зобов'язання взяла на себе і шляхта Руського воєводства. Лунали також голоси на захист уніатського духовенства та вірян. Особливо палко захищати права унії своїм послам наказувала шляхта Слонімського повіту [9, с. 39]. Полочани також виступали за збереження їхніх позицій, хоча наголошували і на поверненні належних прав православним. Виняткову дипломатичність напередодні засідань елекційного сейму виявляли католики латинського обряду.

Елекційний сейм розпочав свою роботу 27 вересня у Варшаві. З огляду на те, що його засідання мали закінчитися виборами короля, до столиці з'їжджалася шляхта з різних куточків Речі Посполитої. Було там багато і представників від православної шляхти. Сповідники православного обряду вперше дали знати про себе 9 жовтня, коли у посольській фракції розпочався

відбір депутатів до складу комісії, яка мала напрацювати умови порозуміння між шляхтою та католицьким духовенством у справі майнових володінь Костелу («*compositio inter status*»). Посли втрутилися в дискусію, заявляючи, що не дозволять займатися будь-якими іншими справами, поки не буде знайдено способу повернення прав і забезпечення релігійних свобод прихильників православ'я. У цьому намірі їх підтримали і протестанти, які також відчували утиски власних релігійних прав у Речі Посполитій. Щоб не ускладнювати ситуацію, було запропоновано «задоволення грецької релігії» довірити спеціальній комісії у складі чотирьох земських послів і двох сенаторів – як православних, так і католиків та уніатів, тобто у такий же спосіб, який був під час конвокацій, про що вже згадувалося вище. Головою комісії, за згодою сторін, став претендент на корону королевич Владислав IV [507, с. 287].

Сформована та затверджена Владиславом комісія зайняла конструктивну щодо намірів православних позицію. Напрацьований нею остаточний проект урегулювання релігійного питання передбачав:

- 1) досягнення правової рівноправності православних і уніатів;
- 2) залишення православним посполитим Львівського єпископства, повернення їм Митрополії у Києві з храмом св. Софії та монастирем під Гродно;
- 3) фінансування Луцького та Перемиського православних єпископатів, а також функціонування Мстиславської православної єпископії на теренах уніатської єпархії у Полоцьку;
- 4) можливість утримувати школи і лікарні;
- 5) передачу православним посполитим у користування деяких церков в Орші, Могилеві та Дзисні до часу, поки спеціально створена комісія розділить усі церкви пропорційно щодо кількості прихильників унійної та православної Церков;
- 6) гарантоване для православних міщан право доступу до правових, ремісничих та міських справ і установ;
- 7) скасування декретів, секвестрів і арештів, оголошених до цього часу не на користь православних у судових процесах з уніатами, а також гарантування свободи переходу з греко-католицизму до пі навпаки.

Такі серйозні поступки на користь православних викликали спротив із

боку єпископату обох католицьких обрядів і нунція. Вони наполягали, що ця угода не може бути прийнята, оскільки суперечить канонічному праву. Насправді ж вона просто не була вигідна жодній зі сторін конфлікту. З цього приводу найбільш об'єктивно, на наш погляд, висловлюється Ю. Федорів, який доводить, що такою розв'язкою не могли бути задоволені ні православні, ні уніати, оскільки «перші хотіли звороту усіх єпархій, усіх церков і монастирів, незважаючи на те, що велика частина українців уже давно перейшла на унію і цю Церкву вважала рідною. Уніати ж не були задоволені, бо тим підривалося їхні пляни приєднати до своєї Церкви решту населення» [443, с. 184]. Владислав IV не дослухався до протестів католиків та греко-католиків: наразі йому потрібно було здобути корону, а без православних посполитих це було майже неможливо.

На боці греко-католиків залишався лише Апостольський Престол. А тому схвалені королевичем Владиславом «Статті про замирення» Римський Папа Урбан VIII назвав «противними Божим та людським законам» [327, с. 447]. Опір католиків тривав недовго: з одного боку, погрози козаків, а з другого, – вплив вістей про активне просування царських військ у глиб Речі Посполитої змушували шукати шляхи порозуміння та толерантизації міжконфесійних взаємин. Польський уряд прагнув скерувати Військо Запорозьке на війну з Московією, однак цим планам перешкодив промосковськи налаштований митрополит Київський Ісайя Копинський, який агітував козаків надати військові послуги цареві Михайлу Федоровичу (1613 – 1645 рр.), а не королевичу [507, с. 113].

8 листопада відбулося урочисте проголошення Владислава IV королем [20, с. 111, 149]. Учасники електу склали присягу на *pakta konwenta*. Погоджуючись на виконання «Статей про замирення», новообраний монарх зобов'язувався також невідкладно задовольнити запити людей грецької релігії, згідно із згаданими «Статтями». 6 лютого 1633 р. королевича Владислава урочисто коронували під час засідання сейму, скликаного з цього приводу. Чергова його сесія розпочалася 7 лютого, на якій після виборів маршалка одразу ж приступили до обговорення питання про задоволення релігійних прав і свобод українських посполитих, що залишалися вірними православ'ю.

Першим етапом на шляху до його розв'язання було призначення на митрополичу кафедру Києва архімандрита Києво-Печерського Петра Могили (12 березня 1633 р.) з повноваженнями, які мав греко-католицький митрополит. Його проголосили митрополитом без участі духовенства та й висвячували не в Києві, а у Львові при чинному митрополитові Ісайї Копинському, який не міг очолювати Українську Церкву за нових умов, оскільки, з одного боку, був обраний без санкції короля, а з другого, він доволі швидко скомпрометував себе «своїм виразним москвофільством» [260, с. 250].

Обрання короля Владислава та митрополита Петра Могили, а отже, й всі необхідні свячення, що передували інтронізації, майже до деталей передає нам Львівський літопис: «1633. Король Владислав настал, син старого короля, і русі справ старих поправил без унії, і на митрополитство право надал так же без унії. А того ж року Петр Могила, воєводич молдавський, архімандрит київський печерський, ве Львові посвящовался у святої пречистої (Свято-Успенська церква, при якій діяло Львівське ставропігійне братство. – *М. Ш.*) на митрополитство. А було при посвященню владик чотири: 1. Авраамій, владика Смоленський, 2. Єремія Тисаровський, владика Львівський, 3. Ісаакій, 4. Паїсій Милецький; архімандритов, ігуменов і священников барзо много; так же і шляхти руської і польської, і людей барзо много. А першеє посвященне було в середу святочную, бо святого Юр'я було, другеє же у суботу, а третее в неділю проводную; і апарата (облачення. – *М. Ш.*) взял на себе, которії сам патріарх святійший посвящовал» [20, с. 111–112].

З обранням Петра Могили митрополитом Київським і Галицьким і всієї Руси, починається нова віха в історії Української Церкви, а точніше, тієї частини Київської Митрополії, яка, хоч і номінально, але все ще залишалася під омофором Константинопольського патріарха.

Проте, як уже зазначалося, Апостольська Столиця не сприйняла позиції польського уряду у церковно-релігійній сфері. А тому Владислав IV змушений був виправдовуватися перед римською курією. Для цього він відрядив у Рим спеціальне посольство, яке мало переконати Римського первосвященника у доцільності саме такого курсу. Посли зустрілися з Урбаном VIII 20 листопада 1633 року. Під час цієї аудієнції вони зуміли обґрунтувати правильність дій

короля та його уряду [514, с. 142]. Папа схвалив кроки молодого монарха на шляху до врегулювання міжцерковного конфлікту. Однак церковно-релігійне примирення стало лише своєрідним «затишшям перед великою бурєю» – повстанням під проводом Богдана Хмельницького, в якому переплелися передусім особисті мотиви гетьмана – помста полякам за знищення його суботівських володінь, а також соціально-політичні настрої козацької старшини, яка на порі-часі ще вагалася з вибором між Туреччиною та Московією у процесі боротьби з Річчю Посполитою.

Висновки до третього розділу

Комплексне релігієзнавче дослідження ситуації українського православ'я, що опинилося перед вибором між двома цивілізаційними парадигмами – «польським сарматизмом» і «московським сарматизмом», дозволяє зробити наступні висновки.

1. Церковно-релігійна політика уряду Речі Посполитої зумовила суттєві соціально-політичні й конфесійні зміни, наслідком яких стала неминуха загроза знищення православ'я на тих землях, що сьогодні виступають опорою Української держави. Нехтування релігійними правами православних, особливо за часів правління Сигізмунда III, актуалізувало у свідомості православних посполитих потребу активізації процесу з відновлення православної ієрархії та боротьби за офіційне її визнання. Ця боротьба мала різні форми: від церковно-релігійної полеміки аж до збройних повстань.

2. Найбільш яскраво виражену полемічну й ідеологічну боротьбу вели братства. Дещо інша модель була пов'язана з релігійно-політичним аспектом діяльності козащини. Адже козацтво не змагалось за винятковий вплив на внутрішнє життя у Київській Митрополії, натомість рішуче виступало за відродження Українського Православ'я та збереження давніх привілеїв Київської Митрополії. Проте роль козащини у легалізації православної ієрархії 1632 – 1633 рр. не була такою дієвою, як під час її відновлення 1620 р.

3. Відновлення православної церковної ієрархії, з одного боку, викликало гостру реакцію польського уряду та католицьких кіл Речі Посполитої, а, з другого, під тиском політичних обставин польсько-католицьким сферам не вдавалося загальмувати процес відродження церковно-релігійного життя православних українців. Цьому винятково сприяло обрання наступником польського короля Сигізмунда III його сина Владислава IV, початок урядування якого був ознаменований підписанням історичного документу, що увійшов в історіографію під назвою «Статті замирення народу руського».

4. Легалізація православної ієрархії створила для православної частини Київської Митрополії усі можливості для повернення у власне суспільно-релігійне лоно, з якого вона була витіснена Берестейською унією, коли більша частина її єпископату перейшла на унію з Римом. А з тим православне духовенство знову стало помітним елементом у духовно-культурному і національному житті українського народу.

5. З обранням архімандрита Києво-Печерського Петра Могили митрополитом Київським і Галицьким і всієї Руси розпочалося справжнє відновлення єдиної системи адміністративного управління Українською Церквою, а також пошук ефективного механізму мінімізації міжконфесійного протистояння, що в підсумку мало б привести до досягнення міжцерковної єдності. Водночас, до мінімуму було зведено й вплив «світського елементу» на внутрішньоцерковне життя православної частини Київської Митрополії. Через це занепад діяльності церковних братств, як і їх подальшу ліквідацію, було б правомірно розглядати крізь призму зацікавленості церковної ієрархії та світської влади, які вбачали в їхній діяльності причини церковно-релігійного безладу. Остаточний же занепад братського руху припадає на другу половину XVII ст.

РОЗДІЛ 4

«ЗОЛОТА ДОБА» КИЇВСЬКОЇ МИТРОПОЛІЇ: КОНФЕСІЙНЕ ТА СУСПІЛЬНО-ІДЕОЛОГІЧНЕ ПІДҐРУНТЯ

4.1 Ідея універсальної унії та спроба проголошення Київського Патріархату на тлі поширення москвоцентричних настроїв у середовищі православних

Патріархат як юрисдикційно-інституційне утворення, а також як еклезіально-звичаєва практика його проголошення сягає ранніх віків християнства, а сам термін має біблійне походження, хоча, певна річ, упродовж століть його наповнювали конкретним ідейно-богословським (еклезіологічним) змістом. Так, у Старому Завіті патріархами іменували родоначальників різних племен, а в Новому Завіті – Авраама, Ісаака та Якова, а також дванадцять його синів – голів родів дванадцятьох «колін ізраїлевих». У часи апостолів титул «патріарх» вживали не для означення ієрархічного ступеня, а для виявлення особливої шани та поваги. І лише з часом сформувалося розуміння особи патріарха як єпископа з «понадмитрополичою юрисдикцією» [430]. Духовна та адміністративна влада церковного ієрарха з таким ступенем була визначена канонами перших трьох Вселенських соборів [144, с. 6, 31–33 та 37].

Проголошення патріархатів як колись, так і в наш час несе у собі певну централізацію та незалежність. Патріархат – це перша ознака помісності національної церкви, а його канонічне оформлення є незаперечним свідченням високого ступеня її еклезіальної зрілості та духовного авторитету. Тому й не дивно, що ця проблема залишається актуальною особливо в наш час, коли Україна нарешті порвала з радянським минулим і стає на якісно новий шлях цивілізаційного поступу як самостійна, європейська, демократична країна.

Попри те, що серед каноністів немає спільного погляду на те, за якими критеріями можна і потрібно визначати висоту цього ступеня, реалізація ідеї

утворення патріархату починалася з того моменту, коли на її користь склалися історичні передумови, відбувалися відповідні зміни у свідомості вірних, а головне, коли за її втілення в життя брався духовний лідер увіреної йому церковної спільноти. Важливу, якщо не визначальну, роль у цьому процесі відіграє державний чинник. Здається, всі ці підстави були наявними уже в XVII ст., коли виникла ідея універсальної унії як об'єднуючої формули, юрисдикційно поділеної рішеннями Берестейського собору української пастви на два ворогуючі табори, що прагнули захистити кожен свій еклезіологічний вибір. Водночас, якщо бути більш об'єктивним, то ця ідея, як і ідея Київського Патріархату, виникає задовго до Берестейської унії зі всіма її наслідками та контраверсіями.

Але ж якщо так, то чому ідея Київського Патріархату залишається нереалізованою вповні й до сьогодні?

Об'єктивно ідея створення Київського Патріархату особливо гостро постала у 30-ті роки XVII ст. Її піднесення було зумовлене багатьма чинниками, серед яких головними є партикулярний характер Берестейської унії 1596 р. та революційні методи її запровадження, а також і боротьба за збереження національної духовно-культурної та церковно-релігійної ідентичності в умовах піднесення теорій «польського сарматизму» і «московського месіанізму» у поберестейський період. На думку ідейних натхненників Київського Патріархату, його інституційне оформлення в канонічний спосіб мало стати кульмінаційним етапом в унійному русі, що у поберестейський період набув форми так званої «універсальної унії».

Попри те, ідея створення Київського Патріархату як Помісної Церкви на етнічних землях Руси-України сягає своїм корінням епохи раннього християнства, а то й – часів апостольських [117, с. 47–52], не кажучи вже про період мужів апостольських (з кінця I ст. до половини II ст. після Р. Хр.). Під «мужами апостольськими» розуміємо учнів апостолів, які, будучи надто близькими до «чистого апостольського духу Христового вчення», допомагали віруючим знайти відповідь на три найважливіші запитання релігійної інтуїції християнина, котрі мають для нього онтологічну сутність: христології, еклезіології та есхатології [305, с. 1–13]. Як аргумент, церковні історики

вказують тут на існування на південних теренах України та в Криму двох самостійних церковних юрисдикцій – Скіфської й Херсонеської єпархій, очільники яких – єпископ Боспорський Кадм і єпископ Херсонеський Пилип – брали участь у I Вселенському соборі 325 р. [235, с. 17]. Підтвердженням того, що ці єпархії таки були, є факт їхнього формального скасування рішеннями IV Вселенського собору (451 р.) як таких, що втратили свій еклезіально-правовий статус внаслідок зовнішнього військово-політичного чинника: нашествя завойовницьких кочових племен у першій половині V ст. [251, с. 61–62].

Варто зауважити, що тенденція до автокефалії церковного життя Русі-України загалом простежується і в часи Володимирового хрещення, а надто ж за Ярослава Мудрого, про що ми вже говорили вище. Руські князі добре усвідомлювали згубність іноземного релігійно-адміністративного впливу на церковне життя Київської Митрополії, а тому закладали підвалини для інституційного оформлення в межах своєї держави однієї Помісної Церкви, чого, на превеликий жаль, не скажеш про сучасних державотворців, для яких церковно-релігійна політика не є визначальним пріоритетом.

Нам важко встановити, кому напевне належить ідея Київського Патріархату, яка заново охопила уми української національної духовно-політичної еліти в епоху раннього модерну. Натомість, мусимо зазначити, що деякі українські історики, які перебувають у захопленні від власної глорифікації окремих історичних фактів або постатей, намагаються довести, що першим «заговорив» про цю ідею ніхто інший як Костянтин Острозький. Одним із таких дослідників є Юрій Мицик. Своє твердження історик висновує, посилаючись на лист князя до єпископа Володимирського і Берестейського Іпатія Потія від 21 червня 1593 р. [410], в якому князь справді радить владиці підтримати ідею створення окремого патріархату, номінально залежного від Риму, і запевняє ієрарха, що навіть сам би радий прислужитися цій вельми корисній справі. Проте ці його запевнення були таким ж «щирими», як і його бажання перевести Київську митрополію на унію з Апостольським Престолом.

На нашу думку, Київський Патріархат – це проект папського нунція Альберта Болоньєтті, який за десять років до того, як і папський легат Антоніо

Поссевіно, у розмові про майнові справи Острозьких заохочував князя Костянтина Острозького пристати на унію, що у перспективі могло завершитися канонічним оформленням Патріархату, переконував короля Стефана Баторія про необхідність його створення на базі Київської Митрополії. Отож, певна річ, що у реалізації цього проекту мусили знайти місце й К. Острозькому. За задумом польсько-єзуїтських кіл, створення Київського Патріархату мало стати передусім засобом усунення з етнічних земель Руси-України візантійського впливу, а в підсумку, як припускають дослідники, «привести до єдності весь Константинопольський Патріархат з Апостольським престолом» [410]. Для цього Римський Папа Григорій XIII (1572 – 1585 рр.) наказав єзуїту А. Поссевіно викупити за будь-яку ціну з турецької неволі Константинопольського патріарха. Однак польська політична еліта та й сам А. Поссевіно були категорично проти того, щоб Вселенський патріарх переїздив на Північ, наполягаючи на Києві, Вільно або ж Львові. Ось як тодішню ситуацію описує І. Мончак: «Поссевіно, який у поворотній дорозі з неуспішної своєї місії до Москви зустрічався був 1583 р. з князем Острозьким, краще розумів «московський абсолютизм», а тим самим утопійність римських комбінацій. Він ніяк не вважав Москву за відповідне місце на осідок звільненого грецького патріарха, а пропонував радше Київ. Тодішній папський нунцій у Польщі А. Болоньєтті вказував на Львів або Вільно як екзильний осідок Константинопольського патріарха» [258].

Але обставини склалися двояко: з одного боку, польські урядові кола були зацікавлені, щоб ідею Київського Патріархату якомога швидше втілити в життя і цим самим закрити проблему релігійно-політичної експансії Москви, яка не на жарт захопилася теорією «Третього Риму» та чимраз більше втягувала в орбіту своїх інтересів українську паству, а тому й демонстрували готовність докласти зусиль для цього, а з другого – король Стефан Баторій, замість рішучості та далекоглядності, виявив цілковиту байдужість до справи. Отже, головною причиною невдачі проекту Київського Патріархату, що міг бути зреалізований ще до Берестейського унійного собору 1596 р. і стати етнонаціональним стимулом для українського народу на шляху до відновлення

єдності Київської Митрополії з Апостольським Престолом, цілком справедливо можна вважати інертність позиції польських урядових кіл та самого Стефана Баторія, який і до форсування унійного проекту ставився неохоче. Зайвим буде доводити, що формалізація ідеї патріархату для української православної пастви лежить апріорі у політичній площині, а тому світський чинник тут відіграв і відіграє ключову роль.

Нової актуалізації ідея Київського Патріархату набула після ратифікації унійної програми у Бересті, внаслідок якої стався штучний поділ Української Церкви та поглибилося протистояння політичних еліт, які замість пошуку нової політико-ідеологічної стратегії розвитку українського соціуму в умовах бездержавності, що відбувався в межах піднесення «польського сарматизму» і «московського месіанізму», вдалися до непримиренної конфронтації. Ситуація насправду виглядала патовою: набуло радикальних форм суспільно-релігійне життя, розпочалася гостра полемічна боротьба, спалахнули селянські бунти і так звані рокоші, підтримувані шляхтою, – це лише найважливіші форми вияву ставлення українського народу до тих складних і суперечливих ідейно-еклезіологічних, юрисдикційних і політико-ідеологічних перетворень, які спричинили нав'язування унійної доктрини наприкінці XVI ст.

Відновлення православної ієрархії 1620 р. патріархом Єрусалимським Феофаном III викликало справедливі невдоволення греко-католицького духовенства, оскільки її поява руйнувала його плани про єдину Київську митрополію у структурі Католицької Церкви. Ситуація була справді вкрай складна, адже українська паства опинилася перед дилемою (причому обидва її табори – і греко-католики, і православні): рятувати самобутню етнонаціональну церковність чи, жертвуючи нею, рятувати національну ідентичність шляхом зміни канонічної юрисдикції рідної Церкви. Особливо ця проблема загострилася тоді, коли польський уряд перестав підтримувати греко-католицьку конфесію як таку, що не виправдовувала політичних сподівань держави і не вживала заходів, щоб призупинити процес відродження православної ієрархії.

За цих умов на арену церковно-релігійного і суспільно-політичного життя

Речі Посполитої вийшли два визначні церковні подвижники – два митрополити – Йосип-Вельямин Рутський і Петро Могила. Їхня велич і далекоглядність пастирського служіння полягає передусім у тому, що вони одразу збагнули просту істину: не може бути добре греко-католикам, якщо біда православним, і навпаки. Розуміючи, що обидві частини вірян і духовного проводу взаємопов'язані єдиним Володимировим хрещенням, спільною історичною долею і недолею українського народу, ієрархи стали на шлях примирення «Руси із Руссю». Для них було важливо знайти ефективну модель зближення і відновлення духовної єдності в межах давньої Київської Митрополії.

Митрополити своїм прикладом стали заохоченням і для решти церковних ієрархів та архімандритів. Уже в 20-ті роки XVII ст. спостерігаються компромісні течії щодо примирення православних і греко-католиків, джерелом натхнення для яких був жалюгідний стан обох частин колись єдиної Київської Митрополії. Православні охоче йшли на діалог не лише тому, що правове становище відновленої ієрархії було ще не до кінця врегульоване, а й тому, що, як зауважує М. Грушевський, «православна суспільність за ту чверть століття, що проминула від переходу на унію владиків, привикла обходитися без неї» [63. – Т. 8, с. 4]. Більше того, почала фіксуватися тенденція зростання симпатій до ієрархічно-церковного устрою на засадах римо-католицького абсолютизму. Отже, ризики відчували і православні, і греко-католики: одні боялися бути несприйнятими суспільством, а другі – втратити статус легітимної церковної юрисдикції. За таких умов і народилася спочатку ідея універсальної унії, а потім і ідея Київського Патріархату як її логічне довершення.

Універсальна унія в планах митрополитів Київських Йосипа-Вельямина та Петра – це єднання двох розколотих між собою Берестейською партикулярною унією 1596 р. частин єдиної Київської Митрополії – греко-католицької та православної. Для її реалізації було здійснено низку важливих кроків, серед яких головним став Київський собор 1627 р., скликаний з ініціативи православного архієпископа Полоцького Мелетія Смотрицького – одного із найбільш освічених її теоретиків. Собор був доволі представницьким, а головував на ньому митрополит Іов Борецький. Тут у присутності багатьох

поважних світських людей уперше обговорювали питання про «почесне зверхництво» Римського Папи над Українською Церквою, підготовлене архієпископом Мелетієм Смотрицьким. Собор також обговорив його «Унійний катехизис» [480]. Владика щиро прагнув відновлення єдності і, за три роки до собору, у листі від 6 грудня (26 листопада) 1623 р. не приховуючи радості від того, що намітилася співпраця у справі проголошення універсальної унії, писав, що понад усе він би хотів, аби два руські митрополити стали і заспівали, як один. Додавши при цьому: «однак, хто легко вірить, той легко обманюється...» [124, с. 191].

Варто зауважити, що подібні собори відбулися і в інших місцях Київської Митрополії, зокрема в Городку на Рівненщині (1628 р.). Тут теж ухвалили рішення «утворити єдність Руси з Руссю, тобто неуніатів з уніатами», але так, щоб у жодний спосіб не порушити права і привілеї православної віри. Але в середовищі православних почалися інтриги: новий Київський собор 1628 р., який мав бути скликаний митрополитом Іовом Борецьким головним чином для примирення між греко-католиками та православними, а також для вироблення спільної позиції у справі нової універсальної унії, замість того, щоб продовжити намічене Городецьким собором обговорення ідеї універсальної унії, узявся вершити суд над архієпископом Мелетієм Смотрицьким. Владика звинувачували у віровідступництві та зраді православ'я [167, с. 208]. Отже, активізація соборного руху могла вказувати на реальне бажання до відновлення єдності, проголошення нової універсальної унії та створення Київського Патріархату, але насправді все було інакше.

Православні ісихати, що засіли у Києво-Печерській лаврі і ще в часи безієрархії дивилися виключно у бік Москви, захотіли видовища. А тому 14 вересня 1628 р. під час урочистого богослужіння в Успенській церкві прокляли Мелетієву «Апологію», а рукопис порвали на дрібні шматки і порозкидали їх по всій околиці Лаври. Після цього сумбуру архієпископ Мелетій перейшов на греко-католицизм, а ідея універсальної унії стихла. Робимо висновок, що її гальмував особисто Іов Борецький та козаки, значна частина яких отаборилася в Києві і, зокрема, у Лаврі. Це добре видно із

фрагменту листа до московського самодержця Михайла Федоровича (1613 – 1645 рр.). Почувши про скликання Кобринського собору, на якому мали обговорювати справу нової універсальної унії, церковний ієрарх писав у Москву: «Хочу сповістити твоє пресвітле царство, що супостати-уніати, відступники від святої Східної Церкви, за велінням великого короля нашого, оголосили про скликання собору у Кобрині в літо сице місяця серпня 26 дня. Собор мав відбутися у м. Кобрині (райцентр у Беларусі) 26 серпня 1626 р. А все це для того, щоб нас, православних, коли не піддамося, проклясти і передати світському суду, як недостойних, осуджених і від Церкви відлучених, – додавав висвячений Феофаном митрополит» [12, – ч. 1. – т. 7, – с. 580]. Насправді у підготовці собору участь брали і православні, і греко-католики, противилися цьому лише висвячені Феофаном ієрархи, а також київські лаврські ченці. Прикметним тут є те, що київське духовенство звертається за порадою та захистом не до Константинополя чи Варшави, а до Москви.

Як відреагував цар на черговий «донос» Іова Борецького, нам достеменно не відомо. Натомість, цілком очевидним є те, що під впливом московського царату та українських козаків православні відкинули пропозицію короля Сигізмунда III провести 1629 р. спільний об'єднавчий собор у Києві, на якому могли б проголосити акт «універсальної унії» й обговорити процедуру та засади утворення Київського Патріархату. З цього видно, що київське духовенство на чолі з Іовом Борецьким визначилося: йому буде «краще» під московським ярмом.

Отже, унійний рух 1624 – 1629 рр. успіхом не увінчався. Йому найбільше противилися козаки та київські ченці на чолі з митрополитом Іовом Борецьким, який тяжів до московського покровительства. Ревним прихильником унії серед православних і надалі залишався св. архімандрит Києво-Печерської лаври Петро Могила. На благо, напрацювання, пов'язані із підготовкою нової унії, не пропали марно. Ідея універсальної унії знайшла своє відображення у проекті зближення та об'єднання двох Українських Церков в одному Київському Патріархаті, що мав бути самостійним духовним центром, який би номінально залежав від Апостольської Столиці.

Шукаючи вихід із кризи, і православні, і греко-католики засвідчували

готовність до нової унії та проголошення Київського Патріархату, але знову ж таки виставлялися якісь умови, що гальмували процес. І лише трагічна смерть Полоцького архієпископа Йосафата Кунцевича змусила українців замислитися над тим, «Камо грядеши?» То був знак Божий і вказував на те, що пора зупинитися, а ще краще – стати на шлях примирення замість ненависті й конфронтації.

Ініціаторами передмогилянських спроб примирення виступили саме митрополит Йосип-Вельямин та архієпископ Мелетій (останній активізувався, можливо, й з відчуття вини через причетність до вітебської трагедії). Вони перші серед українського духовенства двох поунійних таборів «намітили конкретні умови узгодження» [112], котрі мали об'єднати розколоту паству. Найважливішим кроком на шляху до реалізації їхнього проекту мало бути скликання собору для проголошення нової універсальної унії – передумови створення Київського Патріархату. Учасники переговорів сходилися на думці, що для реалізації цих проектів буде достатньо соборного обрання патріарха і звернення до Римського Папи для його номінування й інтронізації, а далі – наступним патріархам Київським «ні від кого не треба буде брати благословення» [112]. Проте, як показав час, православні не були готові приступити до втілення в життя навіть такого доволі схематичного проекту. Очевидно, що ворожнеча, яка точилася між двома полярно зорієнтованими конфесіями, не давала можливості дійти згоди і затвердити кандидатуру претендента на патріарший престол.

Ідея проголошення Київського Патріархату, що мав стати незалежним від Константинополя духовним центром у Східній Європі, наблизилася до свого логічного завершення наприкінці 20-х років XVII ст., коли про неї заговорили не церковні ієрархи, а представники світської національно-політичної еліти. Зокрема, автором проекту універсальної унії та Київського Патріархату виступив тоді Адам Кисіль (1600 – 1653 рр.).

Адам Свентольдич Кисіль – політичний і державний діяч, один із чотирьох православних сенаторів Речі Посполитої. Він брав активну участь у суспільно-політичному житті України першої половини XVII ст. Навчався в академії у Замості. У 1617 р. служив у коронному війську, відзначився у війнах

з Османською імперією, Московією і Швецією. Власник великих маєтностей в Україні. Будучи представником короля Сигізмунда III Вази, брав участь у роботі Київського собору 1629 р. Відомий більше як захисник православної віри, хоча підтримував контакти з латинським кліром і єпископами Греко-Католицької Церкви. Цього разу королівський ротмістр і канцлер, усвідомлюючи важливість цієї справи, розгорнув активну просвітницьку роботу серед церковних братчиків і православних ієрархів, які, перебуваючи в орбіті ідеології «московського месіанізму», орієнтувалися на патріарха Московського, а головне, дипломатичні заходи із папським нунцієм і сенаторами. Останні мали переконати молодого короля Владислава IV в тому, що за умови тісніших контактів і покращення стосунків з Апостольським Престолом, які охололи через релігійне протистояння між греко-католиками та православними, у нього примножаться шанси на отримання допомоги з боку Риму у війні з Османською імперією. Сподівання на успіх своїми діями підсилював архімандрит Петро Могила, який уже тоді прихильно ставився до ідеї скликання нового екуменічного собору. І справді, майбутній митрополит Київський, як і його однодумець та великий реформатор тієї частини Української Церкви, що перейшла рід юрисдикцію Риму, митрополит Йосип-Вельямин Рутський, був прихильником нової універсальної унії, а ще більше – створення Київського Патріархату. Переговорний процес у цій справі, а відтак, і роль його головних промоторів – митрополитів Йосипа-Вельямина Рутського та Петра Могили, архієпископа Мелетія Смотрицького, а також світських суб'єктів: короля Владислава, сенаторів і шляхти (як православної, так і католицької) – доволі рельєфно висвітлив М. Грушевський в «Історії Русі-України» [63, т. 6. – с. 13–19]. Проте, під тиском козаків та упереджених ченців, які стояли на політико-ісихатських позиціях, Петро Могила був змушений утримуватися від публічних заяв у цій доленосній справі. Тому підготовку до реалізації проекту об'єднання церков і проголошення Київського Патріархату здійснювали таємно, що уможливило деякі спекуляції навколо означеного питання.

Зауважимо, що серед наукового загалу немає єдиного твердження, хто все-

таки був ініціатором проголошення Київського Патріархату у тридцяті роки XVII ст. Владика Софрон (Мудрий), як і більшість католицьких церковних істориків, стверджує, що ця ідея належить митрополиту Йосипу-Вельямину, що власне він першим виступив з ініціативою у цій справі ще за життя короля Сигізмунда III [260, с. 236]. Уже тоді «були розроблені різні проекти», у яких «бралися до уваги різні труднощі, зокрема постулат першості Римського архієрея, який не сприймався православними». Цю церковну-канонічну перешкоду на шляху до з'єднання двох ієрархій, а отже й двох частин єдиної української пастви, пропонувалося обійти шляхом створення Київського Патріархату, який би перебував під благословенням Апостольського Престолу. Натомість, Ю. Мицик наполягає на тому, що «головним ініціатором створення спільного Київського Патріархату був волинський воєвода, католик, князь О. Сангушко (? – 1565 р.), який у жовтні 1635 р. звернувся з двома посланнями до Риму» [251, с. 63].

Зовсім інше стверджує Н. Полонська: вона вказує на роль єпископа Холмського Мефодія Терлецького [330, с. 60]. Іншою, не менш важливою заслугою цього ієрарха є те, що він зібрав документальні свідчення чудес, які відбулися за посередництва ікони Пресвятої Богородиці. Коли спеціальна комісія підтвердила «древнє» походження образу, а головне, його чудодійну силу, його проголосили чудотворним. Документ, що засвідчує факт канонізації Холмської ікони Божої Матері, зберігається у соборі Різдва Пресвятої Богородиці в м. Холмі [459]. Справді, саме цей ієрарх, за дорученням уряду Речі Посполитої, першим порушив питання про створення на українських землях окремого Патріархату; єпископ намовляв Римського Папу дати згоду на проведення спільного унійно-православного собору. Проте ми не знайшли інших підтверджень того, що саме він був ініціатором проекту.

Цілком очевидно, що проект нової універсальної унії базувався на тридцятип'ятирічному досвіді поберестейського міжконфесійного протистояння з урахуванням участі у цьому процесі держави з її програмою толерантизації міжконфесійного діалогу, яка наразі була панацеєю, тобто єдиними ліками, що могли б урятувати конфесійно розколоту Україну-Русь від загибелі. Прикметно і те, що усвідомити таку потребу чи ж такого обов'язку

були чулими не лише представники Греко-Католицької Церкви, а й православні і, зокрема, архімандрит Петро Могила та архієпископ Мелетій Смотрицький. Вони слугували прикладом спільного пошуку нової об'єднавчої моделі. Їх, до того ж, підтримували державна влада, місцеві князі та шляхта, не кажучи вже про духовенство. Виняток становили хіба що руські «політичні ісихасти», для яких духовним авторитетом залишався аж до самої смерті 1640 р. митрополит Київський Ісайя Копинський.

Об'єктивно найбільш успішним був проект, запропонований архієпископом Мелетієм Смотрицьким, який після відвідин теренів Східних Церков, що знемагали під тиском османського іґа, зрозумів, що Українська Церква, якщо вона хоче вийти з кризи, мусить негайно відмежовуватися від Константинополя. Власну концепцію створення Київського Патріархату ієрарх обґрунтував у творах «Паранезіс» та «Апологія» (1628 р.), про які уже йшлося у джерелознавчому огляді. Її реалізація передбачала самостійний вибір патріарха, який буде номінально залежати від Римського Папи, а отже, не перебуватиме в орбіті релігійно-політичних інтересів Константинопольської патріархії та православного Сходу загалом [555, с.165].

Нова унія мала відбутися на засадах підпорядкування Римському архієреєві при збереженні Київською митрополією самостійності, піднесеної до гідності патріархії, східного літургичного обряду, внутрішньоцерковних традицій, звичаїв та устрою, що, між іншим, жодним чином не узгоджувалося з соборнопіднесеною ідеєю потридентського універсалізму. Проте ця ініціатива була охоче сприйнята в Римі та Варшаві. На посаду патріарха рекомендували митрополита Йосипа-Вельямина Рутського, однак першоієрарх Української Церкви, яка перебувала під омофором Римського Папи, був настільки зацікавлений в об'єднанні українців, що висловив згоду про обрання на цю посаду архімандрита Петра Могили [251, с. 62]. Однак сказане зовсім не означає, що православні і греко-католики мали спільну візію та одну і ту ж модель об'єднання в одній Помісній Церкві – Київському Патріархаті. Адже ця ідея, хоч і мала багатьох прихильників, однак залишалася актуальною недовго. Москвофільські та протиуніатські настрої переважали: вони були такими

значними, що «Могила не поважився тих планів реалізувати» [443, с. 183].

Коли врешті-решт до справи долучився король Владислав IV, співпраця з православними вийшла на якісно новий рівень, у результаті чого з'явився анонімний унійний меморандум, авторство якого приписують уже митрополитові Петру Могилі й Адамові Кисілю. Загалом документ містив критичні судження щодо форм і методів запровадження унії. Йшлося, зокрема, про її партикулярний характер. А разом із тим у ньому було викладено нову концепцію об'єднання розколотої Київської Митрополії з Апостольським Престолом у Римі. Важливо, що архімандрит Петро Могила не наголошував на розбіжностях між грецькою та латинською церковними традиціями. Дослідники стверджують, що майбутній святий Української Церкви визнавав, що вони, хоч і різняться між собою організаційною структурою та обрядом, обидві – рівні й апостольські [377, с. 117]. Автори меморандуму наполягали на тому, що в об'єднуваному русі мають брати участь як церковні ієрархи, так і світські особи, причому обох гілок колись єдиної Київської Митрополії, до розколу якої призвела Берестейська унія. Отже, йшлося про скликання нового екуменічного собору шляхти і духовенства. Водночас, запропонований проект передбачав не розчинення києво-руської національної церковності і духовно-культурної спадщини в західній еклезіальній традиції, не злиття двох Церков – Римської та Української, а лише євхаристійне єднання. По-іншому це потрібно розуміти так: «з Римом», але не «під Римом». Більше того, це зовсім не означало, що єдність з Апостольським Престолом має відбутися за рахунок розриву церковного сопричастя із Константинополем.

На якісно новий рівень ідею Київського Патріархату спробував вивести новообраний митрополит Петро Могила. Для цього він заручився підтримкою української шляхти, яка дбала про захист прав православних і в той же час переймалася державністю Речі Посполитої. Тому вже 1635 р. волинський воєвода і князь Адам (Олександр) Сангушко виступив з ініціативою поєднання українських православних вірян, які, під впливом К. Острозького та «позаієрархічних структур», залишилися поза унійною церковною огорожею. Він звернувся до Римського Папи із листом, у якому засвідчував прихильність

щойно обраного, а головне легітимізованого Константинополем, митрополита Петра Могили до нової універсальної унії. «Могила внутрішньо схильний до унії... Але через страх перед козаками... не наважується бути відвертим, – запевняв Апостольську Столицю О. Сангушко [383].

Коли в Апостольському Престолі пересвідчилися у щирості намірів ієрархів Української Церкви, то в оперативному порядку була скликана спеціальна комісія, яка й мала розглянути модель створення Київського Патріархату. Зі свого боку, король Владислав IV 31 серпня 1636 р. заявив, що прагнув би укласти нову унію як головну передумову проголошення Київського Патріархату на найближчому сеймі. На схваленні нової унії наполягав саме митрополит Петро Могила, тому що в іншому разі його обрання патріархом могло бути нелегітимним, оскільки він представляв ту частину Київської Митрополії, яка, згідно із постановами Берестейського собору 1596 р., була поза законом. Більше того, проголошення Патріархату за його безпосередньої участі та його зусиллями могло виступити свого роду актом легітимізації зайняття ним митрополичого престолу в не зовсім канонічний спосіб. Відомо, що Петро Могила був проголошений митрополитом Київським при живому митрополитові Ісайї, щоправда, і митрополит Ісайя, з погляду тогочасної практики обрання митрополита, був нелегітимним.

Розвиткові цієї ідеї прислужився й Папа Урбан VIII, який 3 листопада 1643 р. надіслав королю та духовенству усіх трьох конфесій (про протестантські деномінації тут не йдеться), а також сенаторам і впливовим світським магнатам листи, в яких визначав умови нової унії. Одночасно з таким же посланням Вселенській архієрей звернувся до глави Української Церкви та його соратника – каштеляна А. Кисіля. Вивчивши основні аргументи на користь нової унії, король Владислав IV ще раз звернувся до православної пастви із закликом до об'єднання навколо одного пастиря. Воєвода О. Сангушко взявся було переконати місцевого архієрея, який представляв православну спільноту Волині, а саме єпископа Луцького та Острозького Атанасія Пузину (1632 – 1647 рр.). Насправді цей ієрарх у душі був прихильником унії уже давно. Він «схилявся до з'єднання та уже двічі складав сповідання католицької віри у

квітні 1638 року» [260, с. 236].

У Римі схвально відгукувалися про митрополита Петра Могилу, що наснажувало його на благо нової унії та Київського Патріархату і додавало впевненості у правильності дій. Церковний ієрарх насправді вважав, що у питаннях віри немає суттєвих розбіжностей між Грецькою і Латинською Церквами, а різняться вони між собою лише організаційною структурою та обрядом. Це можна спостерігати принаймні з того, що глава Української Церкви ніколи не сумнівався в апостольській наступності Римського Престолу та тих, хто на ньому перебуває. Однак Апостольський Престол не був готовий піти на поступки щодо визнання верховенства влади Римського Папи чи ж його особливого трактування, так само і Петро Могила не міг, очевидно, сприйняти цю беззастережну для Католицької Церкви еклезіологічну і канонічну норму. До того ж, аналізуючи спонуки, які штовхали Рим до зайняття опортуністської позиції у справі проголошення Київського Патріархату, могло бути й те, що Петро Могила своєю «реставраційною працею» намагався не лише «відновити давню славу Києва». Він, за спостереженнями проф. О. Оглоблина, «проводячи переговори з Апостольською столицею про український патріархат у Києві, безсумнівно, мав на увазі утворення тут не лише церковного, але й державно-політичного осередку, вплив якого поширювався б на цілий схід Європи» [276, с. 17]. І хоча цей авторитетний учений тут, швидше за все, видає бажане за дійсне, ці засяги митрополита Петра явно не входили в плани ані Варшави, ані Риму. З не меншим завзяттям відродженню історичної ролі древнього Києва противилася Москва і, як тільки могла, підтримувала київський «москвоцентризм», основи якого заклав афонський чернець Іван Вишенський і який активно сепарували митрополити Іов Борецький та Ісайя Копинський.

Отже, стратегічні задуми святителя Петра Могили, що були спрямовані на подолання кризових явищ у церковно-релігійному та духовно-просвітницькому житті Української Церкви і нації загалом, що у 30 – 40-х рр. XVII ст. трансформувалися в ідею універсальної унії та піднесення Київської Митрополії до гідності патріархії, виходять далеко за межі монастиря, церковної солеї та амвону. Будучи глибоко пережитими і вистражданими ним

самим, Могила все ж формував їх спільно із духовним проводом тієї частини Української Церкви, яка ще в 1596 р. перейшла на унію з Римом, однак визначальна роль у цьому процесі об'єктивно належить державному чиннику, послаблення якого стало індикатором краху реалізації цієї доленосної ідеї.

Зі смертю короля Владислава IV, а також із поглибленням конфесіалізації релігійного середовища й остаточного розділення колись єдиного церковного простору Київської Митрополії стало очевидним, що зреалізувати проект Київського Патріархату наразі не вдасться. А тим паче за умов, коли в Римі вважали, що уже й так надали главі Української Церкви патріарших прав, схваливши Берестейські артикули, один із яких гарантував йому право висвячувати єпископів у межах своєї «церковної області». Саме в цьому, згідно із 6 правилом I Вселенського собору, полягає чин патріархального права. До цього варто додати ще й те, що свою роль у цій справі знову почав втрачати польський державний чинник.

Але, як не прикро це визнавати, головною причиною, що стала на перешкоді укладення нової «універсальної унії» та проголошення Київського Патріархату, були не Папа і не король, а самі ж українці. Їхній поділ, непримиренність позицій, небажання чути один одного, переслідування кожним власних цілей, гординя, орієнтація одних на Варшаву, а інших на Москву унеможливлювали сповнення ними заповіді Ісуса Христа, щоб «усі були одно»! Проте найбільше шкодило реалізації Київського Патріархату консервативно налаштоване духовенство, а надто ж экс-митрополит Ісайя. Це вони поширювали фальшиві чутки, що Могила – таємний уніат і «вже благословенний Папою Римським на патріарха» [383]. Сюди ж ми зараховуємо й передчасну смерть Петра Могили, однак стверджувати, що саме вона не дозволила втілити ідею Київського Патріархату в життя, на наш погляд, є несправедливо. А те, що святий Української Церкви прагнув духовного миру для себе самого та його пастви, можна побачити принаймні із його «*Testamenty*», або «Заповіту». У ньому жодного разу не вжито слів «уніат», «православний», «уніатська віра», «православна церква», що в тодішніх умовах міжконфесійного протистояння були такими «дражливими». Натомість, Петро

Могила у дипломатичній і коректній формі засвідчував: «...В святій вірі, в котрій народився, виховався і з волі й ласки Божої достоїнство Митрополитське недостойний на собі маю, в ній же хочу, вік свій закінчивши, стати перед Маєстат Господа мого» [415, арк. 417–418].

Митрополит Київський і Галицький, і всієї Руси Петро Могила відійшов у вічність 1647 р. З його смертю почався тотальний наступ на українську національну церковність і самостійність її управління. Його наступник митрополит Сильвестр Косов хоч і залишався вірним релігійно-політичному курсу Петра Могили, однак за умов тиску з боку гетьмана Богдана Хмельницького і навмисної нівеляції ним духовної влади в Українській Церкві, а також посилення москвоцентризму серед київського духовенства, яке не готове було сприймати ані дух тодішніх реформ, ані способів, якими їх звершували, не зумів відбити ворожий наступ з боку православної, проте імперськи налаштованої Московії, про що детальніше буде сказано нижче.

Отже, розкол Київської Митрополії, що стався в результаті ратифікації церковної унії на Берестейському соборі 1596 р., і пов'язані з ним конфесіалізація релігійного життя та поглиблення міжцерковного протистояння, стали поштовхом для духовного проводу до самостійного пошуку шляхів виходу з глибокої церковної кризи, що уявлявся тоді у формі укладення нової «універсальної унії» й інституційного оформлення Київського Патріархату як самосійного духовного центру для ворогуючих конфесій.

До розвитку та утвердження ідеї нової універсальної унії, що мала завершитися проголошенням Київського Патріархату, доклало зусилля чимало яскравих представників як Української Церкви, так і громадськості. Особлива роль у цьому процесі й польського короля Владислава IV, через що її охоче попервах сприймали і в Римі. Кандидатом на патріарший престол мав бути Петро Могила, на що погоджувався і митрополит Вельямин Рутський. Однак, коли почалося обговорення еклезіологічної формули «універсальної унії» та засад Київського Патріархату, в основу яких було покладено вчення Католицької Церкви про примат Римського Папи, а також питання можливих політичних ризиків у зв'язку із постановням незалежного духовного центру в

Європі, обидва проекти не знайшли належного схвалення в Римі.

Ідея Київського Патріархату виникала через загрозу перегляду ухвал Берестейського унійного собору і повернення греко-католицьких вірян у лоно Української Церкви, яка мала всі шанси стати національною Помісною Церквою українського народу. Вона пізніше ставала предметом розгляду на багатьох соборах і церковних зібраннях УГКЦ і навіть Католицької Церкви як Вселенської, зокрема, на II Ватиканському соборі (1962 – 1965 рр.), скликаному за ініціативою Папи Івана XXIII. Її обґрунтував у сподіваннях на схвалення бл. пам'яті митрополит Йосип Сліпий (1964 – 1983 рр.), однак Апостольський Престол відмовив у наданні УГКЦ статусу Патріархату, посилаючись на штучні «канонічні перешкоди», – відсутність незалежної держави (Україна перебувала тоді у складі СРСР).

Проголошення Київського Патріархату вкотре стало актуальним наприкінці 80-х років XX ст. Щоправда, ініціатива тут належить уже не греко-католикам, а православним українським вірянам, які виявили бажання вийти з-під канонічної залежності Московського Патріархату, взявши курс на автокефалію власної національної Церкви. На сьогодні ми маємо дві українські церковні юрисдикції, які начебто розбудовують своє церковно-релігійне життя та еклезіальний устрій на засадах автокефалії – УАПЦ та УПЦ КП. Проте перша на практиці доволі далека від справжнього автокефального руху і, скоріше за все, є неготовою до участі в інтеграційних процесах заради втілення в життя ідеї Київського Патріархату. Вона все ще залишається релігійно-політичним сателітом Московської Патріархії.

Цілковито руйнівну позицію в русі за автокефалію та канонічне оформлення Київського Патріархату як незалежного духовного центру в Центрально-Східній Європі займає Українська Православна Церква, яка перебуває у канонічно-політичній залежності від Кремля та його казенної церковної структури – Московської Патріархії. Проте крига потроху скресає: під впливом суспільних трансформацій зими 2013 – 2014 рр., визначальними серед яких став Український Євромайдан і Революція Гідності, в її середовищі з'являється чимраз більше ієрархів та рядового духовенства, які обстоюють

ідею Помісної Церкви під омофором патріарха Київського і всієї Руси-України як самостійного глави незалежної Церкви.

Що ж до нашого часу, то ідея Київського Патріархату теж заполітизована, як і в далекому XVII ст., хоча є деякі особливі відмінності. Йдеться про те, що за митрополита Петра Могили вона була цікавою хіба що королю Владиславу, самому першосвятителю Української Церкви та незначній частині тодішньої національної еліти, натомість ситуація з теперішнім Київським Патріархатом, проголошення якого належить патріарху Філарету, виглядає дещо інакше, а точніше, вона розвивається на користь самої ідеї та її реального втілення в життя. Святійший владика своїм словом і чином давно довів перед Богом і Україною, що він вірний слуга українського народу та духовний лідер нації і що Київський Патріархат у його задумі – це не ширма, яка потрібна для того, аби приховати якісь політичні чи особисті амбіції, а кінцева мета його жертвовного служіння як справжнього Архіпастиря Української Церкви, біблійною мовою, Пастиря Доброго, котрий знає своїх овець, і вівці знають його; який має й інших овець, які не з його кошари, але і їх йому належить припровадити [...], щоб була «одна отара й Один Пастир» (Ів. 10, 11 – 16).

Водночас жертвне і самовіддане архіпастирське служіння Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета – це яскравий доказ того, що ідея Київського Патріархату, яку він актуалізував у 90-х роках XX ст., а головне – доклав багато зусиль для її втілення в життя, є угодна Богові й корисна українській нації.

4.2 Зростання ідейно-просвітницької ролі православної Київської Митрополії та її внутрішнє реформування Петром Могилою

Петру Могилі як митрополиту Київському і Галицькому, і всієї Руси присвячено значну кількість наукових та науково-популярних досліджень як в Україні, так і за її межами. Водночас окремі вияви та виміри його

архіпастирського служіння все ще не знайшли належної оцінки. Йдеться передусім про глибокий аналіз і ґрунтовну теоретичну розробку запропонованої Петром Могилою цивілізаційної парадигми суспільного і церковно-релігійного розвитку українського народу в умовах зростання москвоцентричних настроїв у поберестьейський період, а точніше, з відновленням і легалізацією православної ієрархії, яку очолювали перед ним промосковськи зорієнтовані митрополити Іов Борецький та Ісайя Копинський.

Звернення до цієї спадщини може стати не лише консолідуючим чинником, а й запорукою його входження до загальноєвропейського духовно-культурного процесу та церковно-релігійного простору. Водночас ми не маємо на меті скласти повний портрет Петра Могили, оскільки це вже давно зробило до нас чимало дослідників. До фундаментальних праць, присвячених митрополиту Петру Могилі, можна зарахувати, передусім, дослідження С. Голубєва [52], М. Грушевського [63, т. 7-8], а також новіші праці – колективні монографії співробітників Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України: «Феномен Петра Могили» (1996 р.) [138] та «Петро Могила: богослов, церковний і культурний діяч» (1997 р.) [302]. У цьому зв'язку заслуговують також на увагу дослідження І. Шевченка [475], прот. Д. Садов'яка [377, 378], Ю. Мицика [250] та ін.

Зайвим було б доводити, що найбільшою трагедією для української пастви початку XVII ст. була втрата духовної єдності, зумовлена як об'єктивними, так і суб'єктивними чинниками. З одного боку, приєднання більшої частини єпископату Київської Митрополії до Апостольського Престолу стало відповіддю на релігійно-культурний поступ Заходу, який був відчутний для України в двох його рельєфно унаочнених виявах: протестантської Реформації та католицької Контрреформації. А з другого, те, що відбулося на Берестейському соборі 1596 р., – це результат тривалого внутрішнього розвитку церковно-релігійного життя православних, які перебували під значним диктатом «світського елементу», візантійського та північноправославного (азійсько-московського) впливу, який на тлі мусульманізації православного простору набував дедалі чіткіших ідейно-політичних обрамлень.

Так само і відновлення православної ієрархії, без якої, за словами М. Грушевського, українське суспільство уже звикло обходитися [63. – т. 8, с. 4], не могло зарадити ситуації, а, навпаки, могло стати підставою для замороження міжцерковного конфлікту, що було вкрай не вигідним для державної політики Речі Посполитої, спонукало її уряд до пошуку компромісу. Тому польські елітні кола, усвідомлюючи потребу створення пропольського лобі у середовищі православних, яке б могло запропонувати таку релігійно-політичну програму, в якій би не було місця для орієнтації на Москву, зробили ставку на архімандрита Києво-Печерського Петра Могили, котрий ще в часи Іова Борецького засвідчив свою прихильність до ідеї унії та розвитку Українського Православ'я в релігійній структурі Речі Посполитої. Тим паче, що зі смертю короля Сигізмунда для цього були створені всі передумови, адже було усунуто політику релігійної нетерпимості.

За таких умов 1632 р. став знаковим в історії тієї частини Української Церкви, яка залишалася під православною юрисдикцією. Він ознаменував якісно новий (хоч і недовготривалий у часі) етап у її розвитку, заклавши тим самим надійний фундамент для відродження церковно-релігійного життя православних і духовно-культурного розвою української нації загалом. Із проголошенням королем Владислава IV та обранням митрополитом Київським архімандрита Петра Могили православна частина Української Церкви не лише відновила свій правовий статус, а й отримала усі необхідні умови для легітимного впорядкування свого внутрішньоцерковного життя, а також її взаємин із державою і суспільством [докл. див. 138, с. 49-124]. Професор А. Колодний справедливо наголошує на тому, що саме цьому ієрарху належить «возвеличення Київського Православ'я у православному світі» [153, с. 143].

Який вектор церковно-релігійної політики та які запити ставила на порядок денний тогочасна суспільно і політично зріла православна верства Речі Посполитої, найяскравішим представником якої був Адам Кисіль, засвідчує факт «церковно-ієрархічного перевороту» в Київській Митрополії, що відбувся за митрополита Ісайї Копинського. Йдеться про обрання митрополитом Київським і Галицьким Петра Могили, який симпатизував політичному курсові Речі

Посполитої, був виразником західної католицької культури, освіти і книжної вченості та прагнув усунення від духовної влади в Українській Церкві митрополита Ісайї, котрий закликав звертати погляди православних посполитих у бік Москви, бо начебто в них «один рід, одна мова і спільні звичаї» [293]. Доволі виразно про це висловлюється Д. Садов'як: «Завдяки тому, що ці намагання зустріли прихильне ставлення нового володаря, православ'я знову стало повністю легалізованим релігійним визнанням і отримало можливість відбудовувати свою давню ієрархічну структуру. Так розпочався короткий період розквіту неуніатської Церкви в Польщі, настанню якої Церква завдячувала старанням видатної особистості – митрополита Петра Могили» [377, с. 4].

Очевидно, новообраний митрополит добре усвідомлював, що фактична реалізація релігійних прав і свобод православних посполитих, наданих на початку правління короля Владислава IV, значною мірою буде залежати від духовного авторитету очолюваної ним Церкви. А тому перше і найголовніше завдання, яке поставив перед собою Петро Могила, – впорядкування внутрішнього життя Київської Митрополії [118, с. 119]. Дослідники зазначають, що разом із удосконаленням церковної освіти, вивіренням догматики та обрядовості нагальною поставала проблема зміцнення «цілісності церковної організації» [118, с. 119].

Реформаторський хист Петро Могила продемонстрував відразу ж після призначення його священним архімандритом Києво-Печерської лаври. Обрання відбулося у грудні 1627 р. після смерті Захарія Копистенського (березень 1627 р.). На цей час йому виповнилося тридцять років. На вибір, очевидно, вплинули висока освіченість, великі статки та симпатії митрополита Київського Іова Борецького. На новій посаді король Сигізмунд III затвердив Петра Могилу на початку 1628 р. Ось, як оцінював перші кроки його служіння на посту митрополита М. Костомаров: «Новий архімандрит зразу ж виявив свою діяльність на користь монастиря, завів нагляд над священнослужителями у селах лаврських маєтків, малограмотних наказав учити, а впертих і своєвольних піддавати покаранням: оновив церкву, не шкодував витрат на прикрашення печер, підпорядкував Києво-Печерській лаврі Пустинно-Миколаївський монастир,

заснував Голосіївську пустинь, побудував за свій рахунок при лаврі богадільню для жебраків і задумав завести при Печерському монастирі вищу школу» [161, с. 282-312]. Для створення потужного центру богословської освіти в структурі Київської Митрополії архімандрит Петро Могила виступив з ініціативою об'єднання лаврської школи зі школою Київського Богоявленського братства. Об'єднання відбулося 1631 р. і дало свої позитивні результати. Братство визнало Петра Могила фундатором школи й пожиттєвим її покровителем. Новий навчальний заклад – Київський колегіум швидко набрав рис школи вищого типу, що власне й забезпечило у перспективі йому статус академії [383].

Петро Могила став митрополитом у доволі непростий час: з одного боку, на тлі втрати Києвом свого духовного та політичного статусу посилюється ідеологічний тиск Москви, а з другого, – не вщухає внутрішнє церковне протистояння між прихильниками і противниками «політичного ісихазму», виразником якого все ще залишався екс-митрополит Ісайя. Вище духовенство, архімандрити і козацька старшина, які підтримували митрополита-москвофіла, вбачали в Могилі креатуру уряду Речі Посполитої, а тому йому було зовсім нелегко знайти серед них прихильність, щоб розпочати процес реформування внутрішньоцерковного життя Київської Митрополії, а отже, й виведення її з перманентної кризи, в якій вона опинилася внаслідок розколу, спричиненого проголошенням Берестейської унії. Загалом більшість дослідників схильні вважати, що Петро Могила завжди виглядав привабливою фігурою для здійснення релігійної політики Речі Посполитої. Зокрема, Л. Кукушкін пише, що, «Сигізмунд III призначив Могила архімандритом (Києво-Печерської лаври. – *М. Ш.*) в обмін на обітницю молодого і жадібного до влади Петра всіляко підтримувати унію» [177, с. 657]. І в цьому, за нашими спостереженнями, є насправді велика доля правди.

У середовищі православних конкурували між собою два ідейно зорієнтовані табори: перший очолював митрополит Київський Ісайя Копинський, котрий орієнтувався на православну північ, а другий – священний архімандрит Києво-Печерської лаври Петро Могила, який у своїй діяльності розгортав західноєвропейський вектор розвитку і підтримував державність Речі

Посполитої. Поява двох конкуруючих партій, а отже, й стратегій відродження церковно-релігійного життя православних та перемога тієї, репрезантом якої став Петро Могила, яскраво засвідчувала, що західнокультурні впливи на українське середовище у Речі Посполитій зміцніли вже настільки, що могли визначати характер, спосіб мислення та поведінку тогочасної суспільної еліти. Пояснюючи провідні тенденції церковно-релігійного та просвітницького курсу митрополита Петра Могилы, Д. Чижевський справедливо наголошує на тому, що це був час, коли «замість повороту до Візантії Україна обернулася обличчям на Захід» [464, с. 238]. І це при тому, що задовго до обрання митрополитом (1629 р.) патріарх Константинопольський Кирило Лукаріс призначив його своїм екзархом у межах кордонів Речі Посполитої [177, с. 657].

Справи у Київській Митрополії пішли на краще з моменту нормалізації стосунків між Петром Могилою та Ісайєю Копинським. Про те, що усунений від духовної влади митрополит-москвофіл постійно дорікав королю Владиславу IV на Петра Могилу, звинувачуючи його у грубому поводженні з духовенством, використанні церковної влади заради збагачення й утвердження власного становища, засвідчує лист короля, в якому він повідомляє митрополита Могилу про створення комісії з розгляду скарг на нього [215, арк. 1; 194, арк. 1]. Зрозуміла річ, що в ситуації конфронтації, протистояння і невизнання один одного зміст цих скарг міг бути надуманим. Російський дослідник В. Лур'є приписує роль арбітра в урегулюванні конфлікту між Ісайєю Копинським і Петром Могилою чомусь не королю, а козакам. Він стверджує, що саме їм вдалося переконати Ісайю укласти мир з Могилою [229, с. 168]. Однак цей факт важко підтвердити хоча б якимись історичними документами. Навпаки, козацька старшина дивилася на Могилу з підозрою, адже козаки були свідками того, як архімандрит Могила неодноразово брав участь у переговорах з греко-католицьким митрополитом Йосипом-Вельямином Рутським і Мелетієм Смотрицьким (час від часу належав то до одного табору, то до іншого), з якими вони активно обговорювали проект нової унії та проголошення Київського Патріархату. Однак беззаперечним є інше твердження цього ж дослідника, зокрема про роль козаків у подальших суспільно-політичних трансформаціях, що

визначили долю не лише православної частини Української Церкви зокрема, а й української нації загалом. В. Лур'є наголошує, що «це ті самі козаки, котрі згодом розпочали громадянську війну, результатом якої стало приєднання Східної України разом з Києвом до Московської держави» [229, с. 168]. Як бачимо, навіть російські науковці схильні вважати, що козацька революція, організована Б. Хмельницьким, – це ніяка не національно-визвольна війна українського народу, а звичайне повстання козаків, яке справді пізніше переросло у громадянську війну, що, крім тяжких втрат, руїни та остаточного відточення основ Української державності, нічого не дала і не могла дати в принципі.

Отже, з'явившись на культурно-політичному обрії Речі Посполитої в час, коли у середовищі розділеної української пастви велися пошуки компромісу (проект нової унії, відмінний від засад Берестейської церковної злуки), святитель Петро Могила добре усвідомлював, що на перешкоді цьому може стати москвоцентризм, залишений у спадок попередниками – Іовом Борецьким та Ісайєю Копинським. А тому для нейтралізації перешкоди він одразу залучає «міцний і свіжий присмак Заходу» [507, с. 509], що, як відомо, був представлений двома векторно зорієнтованими культуротранслюючими модусами: реформаційним протестантизмом і контрреформаційним католицизмом. Петро Могила відкинув можливість будь-якої співпраці з протестантами, а оскільки перед його очима ще й досі виднівся невдалий досвід співпраці з протестантами князя К. Острозького, який, піддавшись впливові кальвінізму, навіть збирався проводити деякі церковні реформи на іновірний лад. З протестантами активно співпрацювали і церковні братчики, через що, за словами єпископа Львівського Гедеона Балабана, розповсюдилися ересі та сум'яття. З листів Іова Борецького до кальвініста Христофора Радзивіла також добре видно, що протестанти були його чи не єдиною опорою у боротьбі з греко-католицькою паствою в Речі Посполитій.

Тому митрополит Петро, врахувавши досвід укладення Берестейської унії, що була зорієнтована на «верхи», шукає підтримки для власних планів виведення Української Церкви з кризи серед «низів». Для цього він рішуче відкинув не лише протестантську теорію та практику, а й Берестейську

концепцію зближення з католицькою Європою, почавши обґрунтовувати нову модель примирення конфесій шляхом укладення універсальної унії та проголошення Київського Патріархату, про що уже йшлося вище.

У першому випадку він недвозначно дистанціювався від міських братств і православних полемістів-богословів на зразок Христофора Філалета чи Стефана Зизанія, які в боротьбі з католиками й уніатами не гребували кальвіністсько-аріанськими аргументами, а в другому – забезпечував собі підтримку «більшості» в особі «невчених попів» і «козаків». Важливо, що митрополит Петро не відгороджував себе китайським муром від католицької Європи, а головне – збільшив дистанцію між Києвом і малопросвіченою Москвою. Зміцнення духовної влади у Київській Митрополії, що мало стати запорукою розпочатих реформ, Петро Могила вбачав у негайній просвіті простих вірян і якісній освіті священнослужителів та ченців, які насправді в той час своїм інтелектуальним рівнем суттєво поступалися не лише католицькому кліру, а й представникам церковних братств (хоча й між братчиками вистачало релігійних невігласів). На це звертає нашу увагу І. Крип'якевич, оцінюючи рівень і параметри співпраці митрополита Київського з об'єднаннями мирян. Історик пише: «Могила не вів відкритої боротьби з братствами, але знищив їх вплив тим, що витворив освічене духовенство, яке взяло провід у церкві в свої руки. Так була усунена анархія в церковно-національному житті, той небезпечний стан, коли кожне братство само вирішувало різні релігійні чи організаційні питання. Могилянська церква усувала всі спірні чи сумнівні питання і натомість давала готові канонічні вирішення» [172].

Для зміцнення інституту православної частини Української Церкви її першосвятитель 1640 р. скликав собор, перебіг роботи та наслідки якого добре висвітлив В. Климовим [138, с. 64–67]. На цьому соборі, хоч і було підтверджено засадничий принцип православного церковного устрою – принцип соборності, характерний для еклезіального устрою Східної Церкви, однак питання участі мирян (церковних братств) у внутрішньому церковному житті залишалося невирішеним і стояло так само гостро, як і до його приходу на митрополичу кафедру [138, с. 67]. Оскільки братчики не погоджувалися на

нівеляцію принципів «соборноправності» і «народовладдя», які їм дісталися надто дорогою ціною від збирачів милості в московських землях – східних патріархів. Незважаючи на суперечливість братського руху в житті Української Церкви, Петро Могила все ж таки належно оцінював суспільно значущу роль братств, а зараз він не міг не усвідомлювати, що їхня своєрідна позаієрархічна автономність, гарантована ставропігійним статусом (фактично мала канонічне підґрунтя), й надалі стоятиме на перешкоді до церковної єдності, а головне – суворої централізації духовної влади в Київській Митрополії. Не менш важливою компонентою його реформаторського курсу був пошук ефективних механізмів толерантизації тодішніх міжконфесійних взаємин. Для нього як церковно-релігійного діяча і державника Речі Посполитої, останнє важило так само багато, як і реформування внутрішнього життя Київської Митрополії (точніше, її православної гілки). Недаремно М. Костомаров наголошує, що «ідеалом Могилы була така руська людина, яка ревно зберігає і свою віру, і свою мову, однак за ступенем власної освіченості та духовно-культурними надбаннями стоїть у рівень з поляками, з якими доля зв'язала її в державному відношенні» [138, с. 67]. Натомість братський рух найбільше заважав і «впорядкуванню церковного управління» [138, с. 67], і формуванню цього ідеалу, а тому Петро Могила не міг не здійснювати іноді й радикальних кроків для обмеження їхнього впливу та претензій на церковне управління, підпорядкувавши їх згодом своїй владі остаточно. Зауважимо, що береглася низка історичних документів, які увиразнюють специфіку взаємовідносин церковних братств із Київським митрополитом. Багато із них засвідчують, що Петру Могилі нелегко вдавалося зменшити їх вплив на справи управління єпархіями, монастирями тощо [див., напр.: 306–307].

Іншою заслугою Київського митрополита було те, що він зумів відновити тісні духовні зв'язки з православними церквами Сходу і, зокрема, зі Вселенським патріархом. Кирило Лукаріс добре знав, що ще живий екс-митрополит Київський Ісайя не лише визнав обрання і висвячення Петра Могилы на митрополита Київського і Галицького, і всієї Руси, а й залишив його своїм екзархом. Це благословення Константинопольського патріарха

мало неабияке значення для утвердження духовного авторитету Петра Могили не лише всередині самої Київської Митрополії, а й у її взаєминах із православним світом. Отже, православна гілка древньої Київської Митрополії нарешті почала виходити з ізоляції, в якій вона опинилася після Берестейської унії, наслідком якої стала криза ієрархічного устрою і згасання осередків релігійного життя православних у Речі Посполитій.

Однак митрополит Петро Могила розумів, що східні церкви, які самі ледве животіють під османським релігійно-політичним тиском, нічим йому у справі церковного реформування не зарадять. А тому, не сумніваючись в істинності їхніх догматичних настанов та «за всієї віри у «чудотворність» Православ'я» [507, с. 511], він розумів, що для реанімації церковно-релігійного життя київського християнства потрібна ін'єкція у вигляді богословських наукових надбань католицизму. Тому й не дивно, що Петро Могила взяв чіткий курс на інтеграцію наявних духовно-культурних надбань і богословської науки в потридентське католицьке середовище, а отже, і на інкорпорацію тогочасних літургійних, богословських та філософських надбань Католицької Церкви в український духовно-культурний і церковно-релігійний простір. Про його діяльність доволі влучно відгукувався один із перших професорів, а згодом ректор Києво-Могилянської колегії Йосип Кононович-Горбацький у творі «Оратор Могилянський»: «Ставши спільним для всіх батьком і патроном, постановив виховувати й викохувати; ріку вільних наук рішуче відкривши, спрагли душі православних зросив і щедро напоїв, внаслідок чого вони ожили й забуяли» [377, с. 81]. Будучи активним тоді культурно-освітнім і церковно-релігійним діячем, святителем і християнським мислителем, він глибоко усвідомлював значення діяльності митрополита Петра для єднання українців навколо одного пастиря, єдиної ідеї збереження національно-духовних надбань та розвитку на цьому ґрунті просвітництва. Ставши, попервах ігуменом Михайлівського Золотоверхого монастиря, а 1650 р. – архієпископом Мстиславським (Білоруським), він залишався вірний суспільно-політичному та церковному курсові митрополита Петра Могили. І тому, наведені вище слова Осипа Горбацького свідчать не лише про те, що він є сподвижником Петра

Могили у справі виведення заснованого ним навчального закладу на рівень європейських університетів, а передусім про сміливий перехід учених Києво-Могилянського колегіуму від середньовічних релігійно-догматичних концепцій до ренесансно-реформаційного світогляду, а відтак про єдність культурного процесу на засадах християнської віри.

Маючи підтримку в особі українських інтелектуалів, митрополит Петро Могила, подбав про піднесення іміджу та статусу українського православ'я, зміцнення авторитету православного духовного проводу Київської Митрополії у суспільному та духовно-культурному житті Речі Посполитої. Для цього було унормовано її внутрішнє життя та правове і майнове становище. Архівні джерела засвідчують, що Петро Могила займав рішучу позицію щодо повернення православним вірянам їхніх святинь, відібраних у часи насадження унії, а також захисту майнових прав монастирів та парафіяльних храмів [389, арк. 1]. Його зусиллями православним були повернуті найбільша святиня Києва – св. Софія, яку він називав «єдиною окрасою православного народу, главою і матір'ю всіх церков», а також церкви: Десятинна, Васильківська (Трьохсвятительська), Спаса на Берестові, Михайлівська (Видубинецький монастир) та ін. У цьому зв'язку, варто пам'ятати, що інший митрополит Київський – Йосип-Вельямин Рутський – резидував у Вільно, тому найбільш шановані київські святині у поберестейський період лежали в руїнах, св. Софія Київська стояла замкнена, а навколо неї випасалася худоба.

Ще більших успіхів досягнуто у богословській науці. Капітальною працею став твір, написаний у співавторстві з Ісайєю Трохимовичем-Козловським, – «Православне сповідання віри» або «Катехізіс», який був схвалений Собором православних церков у Києві (1640 р.) і на соборі в Яссах (1642 р.). Остаточно, після незначних правок, 1644 р. його затвердили Собором чотирьох східних патріархів [102, а також: 117, с. 269]. Катехізіс Петра Могили по праву вважається символічною книгою в всьому православному світі. Рівноцінним йому залишається і його Требник.

Насправді ж немає жодних сумнівів у тому, що Петро Могила зробив багато запозичень із католицької церковно-літургічної практики та

богословської думки Заходу, чим фактично заклав надійні основи конфесіалізації київського християнства та його національної ідентифікації в умовах ідейно-еклезіологічної конкуренції між Римом і Москвою. Літургічні запозичення найкраще відображені у богослужбових книгах, укладених Петром Могилою безпосередньо, або ж за його активної участі. Йдеться передусім про «Служебник» (затверджений на Київському соборі 1629 р. і перевиданий зі змінами та доповненнями 1639 р.) і, безперечно, про «Євхологіон альбо Молитвослов іли Требник» (1646 р.). Це – пам'ятки церковно-літургічного характеру, що мають важливе не лише церковно-богослужбове, а й культуротрансляційне значення загалом. Їх високо оцінюють сучасні богослови як греко-католицькі, так і православні, зокрема й російські. Діяльність митрополита Петра Могила широко відображена і в критичних наукових працях світських науковців, що підтверджує велич цього ієрарха та просвітителя руси-України ранньомодерного періоду.

Попри те, реформаторську діяльність Петра Могили оцінюють по-різному. Однак критикують його релігійно-богословські та культурно-просвітницькі новації, що відіграли визначальну роль у конфесіалізації українського релігійного середовища, і його релігійно-богословські думки та практики лише теоретики московсько-православної церковно-богословської традиції, зокрема Г. Флоровський та його послідовник І. Мейєндорф. Останній, наприклад, нарахував понад сорок католицьких чинів, які ввів Петро Могила у церковно-літургічну практику Української Церкви, точніше, її православної гілки. Зауважимо, що найбільш поширеним прикладом є чин Пасії, освячення судів, облачення, «биття» себе в груди під час осінення хресним знаменням на молитовне ствердження: «Амінь», не кажучи вже про дискусії щодо формули Епиклези та багато інших догматично-канонічних і літургічних складових церковно-релігійного життя та богословської думки загалом. Кидаючи тінь у бік українського святителя, критик, однак, не робить різких випадів супроти Петра Могили (можливо, тому, що сам – священнослужитель), натомість, Г. Флоровський богословські погляди, як і всі інші надбання могилянської доби, називає «псевдоморфозами православ'я» [447, с. 43-54].

Зазначимо, що до цих штампів російські богослови звертаються й сьогодні. Так, аналізуючи постать Петра Могили та його внесок у розвій Києво-Руського Православ'я (та й не лише!), адже відомо, що саме киево-могилянці просвітили православну Північ і озахіднили темну петровську Росію, В. Лур'є, захищаючи позиції своїх російських колег, пробує теоретизувати і нав'язати загалу таку константу: оскільки Петро Могила «не бачив істотних догматичних помилок до унії з католицизмом» [229, с. 170–171], то і «його уявлення про православ'я відрізнялися від уявлень Святих Отців, які ці відмінності бачили» [229, с. 170–171]. На відміну від дипломатичних висловлювань В. Лур'є, інший російський богослов А. Шмеман пише: «Вирішальним виявився вплив знаменитого Київського митрополита Петра Могили [...]. Це був переконаний західник, західник за смаками і звичаями» [505, с. 398]. Цей же дослідник звинувачує його в тому, що за його митрополичого служіння «питання про православ'я і католицизм перетворилося лише на питання «юрисдикції»: різниці у вірі ці західники уже не відчували, правильніше буде сказати, увесь склад їх власного розуму був вже повністю латинським» [505, с. 398–399].

Певна річ, що ці оцінки виходять з ідеологічних настанов Москви як «Третього Риму», а для нас вони – суть культурологічного і духовнотрансляючого процесу, що забезпечив відродження нашої національно-релігійної культури. А тому, оцінюючи роль митрополита Петра Могили, нам варто прислуховуватися до висновків і критичних оцінок українських учених, а не ідейних натхненників православного «москвоцентризму». У цьому зв'язку слід процитувати відомого дослідника релігійно-богословської думки в Україні Д. Дорошенка, який цілком аргументовано доводить, що «найбільшою заслугою Петра Могили було те, що він оновив життя Української Православної Церкви, її науку, повернув її, як тепер кажуть, обличчям до заходу. Не змінюючи суті православної теології, він зреформував її, освіжив, дав їй нове формулювання, якого вона держиться й до сього дня» [91, с. 36]. Не менш влучно про добу Петра Могили висловлюється церковний історик та архієпископ Софрон (Мудрий). Владика, зокрема, зазначає, що з обранням Петра Могили «настала зміна передусім у Київській православній митрополії. На місце Ісайї Копинського,

скомпрометованого своїм виразним москвофільством, прийшов Петро Могила, Печерський архімандрит, діяльність якого лишила глибокий слід в історії Православної Церкви. Він став гідним партнером митрополита Йосипа Рутського» [260, с. 250]. Інший дослідник національної церковності українців Ю. Федорів, звеличуючи заслуги Петра Могили та Йосипа-Вельямина Рутського, називає цих ієрархів двома великими «чужинцями», що міцно стояли на службі одній Українській Церкві» [443, с. 186–189]. А й справді, перший, будучи за походженням молдованином, а другий – білорусом, тісно споріднені з вищою політичною елітою Речі Посполитої, разом внесли істотні прогресивні інновації в справу політико-юридичного захисту двох гілок однієї Української Церкви, розколотої унійними пошуками: Йосип-Вельямин Рутський – греко-католицької її частини, а Петро Могила – православної.

Отже, з обранням Петра Могили митрополитом Київським у церковно-релігійному та духовно-культурному житті православної частини Української Церкви, а точніше, її православно зорієнтованої частини, почався період якісно нових змін, що безпосередньо пов'язані з реформаторською діяльністю митрополита, завдяки якому Київська православна Митрополія не лише поступово виходила з ізоляції, а відновлювала свій колишній статус і духовно-просвітницький потенціал. Особлива заслуга Могили полягає в тому, що він усе життя поставив на вівтар пошуку моноліту високої духовності, освіченості, письменства та культури українського народу. Його подвижницька діяльність об'єктивно оцінена часом, а тому увійшла в історію як «золота доба» Київської Митрополії. Символічно, що святий Петро Могила зарахований до лику святих трьома помісними церквами – Українською, Російською (1996 р.), а в 1997 році також Румунською.

Святий своїм архіпастирським словом і чином заклав основи надійних орієнтирів духовно-культурного розвитку української спільності. З часу митрополита Петра починається процес чіткої, хоча й не тривалої в часі, конфесіалізації церковно-релігійного життя православних у Речі Посполитій, а також формування нової системи цінностей, джерелом якої стали кращі зразки західноєвропейської (католицької) церковно-релігійної традиції та світоглядної думки. Разом із удосконаленням церковної освіти, вивіренням догматики та

обрядовості він зумів зміцнити цілісність церковної організації Українського Православ'я. Для цього, слідуючи традиції еклезіального устрою Католицької Церкви, він звів до мінімуму вплив на внутрішнє життя Київської Митрополії «світського елементу» – церковних братчиків та козацької старшини. Це дало свої позитивні результати, адже західнокультурні впливи у середовищі православних зміцніли настільки, що могли визначати характер, спосіб мислення та поведінку тогочасної суспільної еліти (аж до часу інкорпорації Київської Митрополії 1686 р. та реорганізацію її Петром I у звичайну архієпископію 1720 р.), натомість суттєво послаблювався вплив «москвоцентризму». Для нейтралізації останнього він залучив духовно-просвітницькі здобутки католицизму потридентського періоду й епохи Контрреформації. Виведення церковного життя з кризи він вбачав у просвіті простих вірян і якісній освіті священнослужителів та ченців.

Митрополит Петро Могила спільно із духовенством, інтелектуально обдарованим чернецтвом, професорами Києво-Могилянського колегіуму (за високі стандарти освіти та рівень викладання уряд Речі Посполитої 1694 р. возвів у ранг академії) та національно свідомою шляхтою заклав підвалини духовно-культурного відродження, що припадає на 30 – 40-ві рр. XVII ст., які в другій половині XVII – першій половині XVIII ст. переросли у моноліт високої української духовності і стали запорукою культурно-політичного поступу української нації. Головне, що не вдалося здійснити із задуманого, – це проголосити Київський Патріархат, до якого святитель Української Церкви так прагнув разом зі своїми однодумцями – митрополитом Йосипом-Вельямином Рутським та архієпископом Мелетієм Смотрицьким. На цьому доленосному шляху постали дві перешкоди, одна з яких – передчасна смерть митрополита, а друга – обструкціоністська позиція Риму, яка в той історичний момент виявилася не на рівні вимог часу.

Київського митрополита за гетьманства Богдана Хмельницького

Актуалізація подій грізного XVII століття, а надто ж козацького повстання під проводом гетьмана Б. Хмельницького на сучасному етапі розвитку українського суспільства зумовлена багатьма чинниками і, передусім, проголошенням Україною державності. Ідея суверенності та соборності держави вимагає глибокого теоретичного обґрунтування їх засадничих принципів, що проявлялися і формувалися в конкретних історичних умовах XVII ст., в часі непримиренної боротьби за національно-релігійне самовизначення українського народу. Як відомо, її етапною подією стала Берестейська унія, що спричинила протидію Києво-Руського Православ'я «польському сарматизмові» і «московському месіанізму» водночас. Свого апогею цей конфлікт сягнув тоді, коли гетьманська булава опинилася в руках Б. Хмельницького, який використав релігійний чинник у боротьбі проти польського поневолення і шляхетсько-чиновницького свавілля. Провал же військово-дипломатичної місії гетьмана Хмельницького призвів до підписання Переяславської угоди 1654 р., тобто того «вічного» союзу України з Росією, що негативно позначився на національно-державному та національно-релігійному поступі українського народу. «політичний Переяслав» 1654 р. потягнув за собою «церковний Переяслав», наслідком якого стала інкорпорація Української Церкви до складу Московської, а відтак і повна анексія її канонічної території.

При цьому маємо відзначити, що Москва ще задовго до Переяслава прагнула розширити свій політичний вплив у Європі за рахунок приєднання етнічних земель Руси-України і сподівалася досягнути цього успіху шляхом підпорядкування Київської Митрополії. Цим, власне, можна пояснити факт, що Москва всіляко противилася унії Української Церкви з Апостольським Престолом, а пізніше – відчайдушно її нищила разом із римо-католицькими єпископами, які швидко розчарувалися в унії, оскільки вона так і не стала засобом окатоличення й ополячення українців. Проте завдяки видатним її очільникам (митрополити Петро Могила, Сильвестр Косов, Діонісій Балабан та Йосип-Нелюбович Тукальський), Московська Патріархія не могла ще довго

задовольнити власні експансіоністські інстинкти, що, до речі, з особливою виразністю проявлялися ще в часи царювання Івана Грозного.

У першій половині XVII ст. Московська Патріархія не мала ані політичної ваги, ані ресурсів, щоб відверто протиставити себе Константинопольській Патріархії і зазіхнути на її канонічну територію, на якій тоді конкурували дві ворогуючі конфесії, з яких «римоцентричну» уособлювали речники Греко-Католицької Церкви, а «візантійсько-московоцентричну» – прибічники ідей та ідеологічних переконань Івана Вишенського, Ісайї Косинського, Іова (Заліза) та ін. Що ж до Московської Церкви, то вона тоді втішалася своєю самостійністю та вірним служінням інтересам Московської держави. Остання, внаслідок загарбницьких воєн, «прирастала» Новгородською та Рязанською землями, Астраханським та Казанським царствами, Уралом та Сибіром і, збагачуючись за рахунок підкорених народів, нарощувала свій імперський потенціал. Не сприяла Москві у досягненні власних цілей на православних теренах Речі Посполитої і легалізація православної ієрархії, а особливо те, що її очолили великі реформатори, подвижники віри і благочестя, уже згадані нами Петро Могила, а після нього – Сильвестр Косов. Вони стояли на тих політичних позиціях, які ми сьогодні називаємо «державницькими», і, дбаючи про збереження національних традицій українського народу, прагнули збагатити їх кращими загальноєвропейськими надбаннями.

Узявши за осідок древній Київ, а не якісь провінційні містечка і закутки, як те робили українські гетьмани й інші впливові представники політичної еліти, митрополити Петро Могила та Сильвестр Косов повернули йому колишній історичний статус духовної та культурної столиці України. Про це відверто мало хто говорить навіть серед українських дослідників. Чи не вперше питання про вирішальну роль столиці у формуванні та збереженні національної духовно-релігійної ідентичності всерйоз заговорили дослідники нашого часу. У цьому зв'язку на першорядну увагу заслуговує твердження авторів уже цитованої нами колективної монографії «Україна найдавнішого часу – XVIII ст.: цивілізаційний контекст пізнання», які переконані, що криза

національно-релігійної ідентичності нашого народу, що особливо загострилася в епоху раннього модерну, безпосередньо пов'язана зі столицею, точніше, із її відсутністю. «З часів литовського володарювання на території нашого народу, – наголошують науковці, – не існувало столичного центру як місця зосередження еліти. Цей центр державного життя знаходиться спочатку в Литві, згодом – у Польщі, далі – в Росії. Позбавлена столиці Україна перетворюється на провінцію. А прошарок державної еліти завжди твориться в столиці. Причому це має бути місто, а не просто похідний табір або що» [507, с. 496]. Це один із факторів занепаду національної духовно-культурної ідентичності українства, і саме в цьому варто вбачати стратегічну помилку більшості козацьких вождів, починаючи з гетьмана Богдана Хмельницького і завершуючи гетьманами часів Руїни. Відомо, що як тільки в Києві осів гетьман Петро Конашевич-Сагайдачний, а згодом митрополити і, зокрема, такі впливові стратеги, як Петро Могила та Сильвестр Косов, Українська Церква не лише змогла повернути втрачене, а й почала розвиватися й утверджуватися в нових суспільно-політичних і конфесійних реаліях. Разом із нею відроджувалося й суспільне життя православних посполитих. Самі ж російські вчені неспроста наголошують на тому, що «як тільки зі сцени (читай – зі столичної кафедри) зійшов митрополит Петро Могила [...], тут же (1648 р.) гетьманство зайняв Богдан Хмельницький, почався нестримний рух у сфері «російського питання» (слід розуміти приєднання Київської Митрополії до Московської патріархії та анексію її канонічної території). Власне звідси й беруть, на нашу думку, ідейний запал більшість заангажованих дослідників, які стверджують, що діяльність Б. Хмельницького мала надзвичайно важливе значення для історичної долі сучасних українського та російського народів [45; 125; 283; 401]. А тому й не дивно, що переважна більшість істориків схильна характеризувати Б. Хмельницького як великого фундатора і будівничого «нової» держави, яка так і не відбулася, хоча європейські й азійські правителі визнавали його лише як васально залежного володаря, який мав право титулувати себе «*Dux*» [468, с. 110].

Попри те, нас менше цікавить військово-політична діяльність гетьмана

Б. Хмельницького, а тому лише фрагментарно звертаємо увагу читача на цих аспектах. Однак ті, хто схильний наголошувати саме нам на його державницьку працю, не може не помічати, що Б. Хмельницький належав до тієї козацької старшини, яка вважала цілком можливим порозуміння Війська Запорозького з Річчю Посполитою. Проте 1638 р. польський уряд ухвалив рішення про скасування автономії Війська Запорозького і постановив підпорядкувати козацтво власній військовій владі в Україні, внаслідок чого Богдан Хмельницький втратив військово-писарство (інститут генерального писаря Війська Запорозького був скасований), а тому й поповнив лави сотників того ж таки Чигиринського полку. Це не могло не вплинути на зміну політичного ставлення до Речі Посполитої як самого майбутнього гетьмана, так і Війська Запорозького загалом.

Були, щоправда, й інші мотиви виступу Хмельницького проти Речі Посполитої. Б. Хмельницький виступив на історичному терені саме тому, що й сам жорстоко постраждав від свавілля польських панів (дарма, що простолюди століттями терпіли кривди від польських панів, жидів-корчмарів і тих же таки козаків). Тоді, втративши майно, дружину та молодшого сина, він почав шукати захисту в сенаті і короля. Та замість задоволення скарг, він почув у відповідь лише глузування й знущання, і, зрештою, його навіть ув'язнили та засудили на смерть. Автор не випадково наводить ці факти і додає відповідні штрихи до портрета славного гетьмана, адже вони є важливими для з'ясування мотивів того, що ще донедавна інакше не називали, як «національно-визвольні змагання» під проводом Б. Хмельницького, а насправді козацької революції чи повстання, що було вдало замасковане під гаслом боротьби за віру. Ми схильні вважати, що якби польський уряд задовольнив його скаргу, то хто знає, проти кого і на чийому боці воював би тоді Б. Хмельницький із підбуреними ним козаками.

Також хочемо додати, що те, що так уперто видавали за «національно-визвольну війну» 1648 – 1657 рр., справедливніше називати козацько-польською або ж громадянською війною, революцією чи якоюсь іншою формою протесту і боротьби за вольності, але в жодному разі не національно-визвольною війною.

Це можна зрозуміти принаймні зі слів літописця Граб'янки, який, посилаючись, швидше за все, на Самовидця, писав, що начебто основною причиною повстання була унія та обмеження у релігійних правах православних посполитих. Однак він більше зупиняється все ж таки на різноманітних, часто-густо перебільшених утисках, які буцімто терпіли козаки та простолюдини. Ось лише один фрагмент цього лементу: «Якщо ж траплялося, що козак хоч чимось провиниться, то такими карами його карали, що й погані б придумати не могли, і так уже, караючи, самих себе перевершували, що невірних у цьому за ніщо мали. Хіба могли фараони у тортурах з поляками зрівнятися? Ці ж дітей у казанах варили, груди жінкам деревом припікали та всілякі інші біди творили...» [223]. З цього приводу ми мусимо зробити ще одне застереження. На наш погляд, Граб'янка не просто гіперболізує ці утиски, він ще й подає їх надто емоційно, наводячи такі факти, які штовхають здорову людину в стан психоемоційної відчуженості. Це цілком очевидно, якщо співставити його розповіді із свідченнями, наприклад, Самовидця. Перший, виправдовуючи козаків та їх ватажка Б. Хмельницького, засуджував на чому світ стоїть поляків. Але варто наголосити, що зовсім схоже зустрічаємо у М. Костомарова у його «Законі Божому», лишень там у цих звірствах автор звинувачує не поляків, а жидів, яким пани віддали «своїх крепаков» [160, с. 26] на «такою муку, що подобную творили тільки з первими християнами» [160, с. 26]. А далі – точнісінько, як у Граб'янки: «Драли з їх, живих, шкури, варили в котлах дітей, давали матерям собак грудьми годувати» [160, с. 26].

Не заперечуючи те, що в ті часи могло траплятися різне, але говорити про «бульонні набори» з дітей, а тим паче видавати це за масове явище не варто, бо це нічим не відрізняється від московської пропаганди про «розп'ятого» хлопчика, який начебто став жертвою свавілля українських добровольців, що воюють із московськими окупантами на Сході України. Кремлівські пропагандисти для виправдання військової агресії проти України взялися формувати паралельну реальність, зомбуючи громадян Росії в тому, що там до влади прийшла хунта, фашисти та нацисти, які розпинають дітей, утримують рабів і таке інше. Більше того, ми знаємо, що до першої половини XVIII ст.

подвигами Хмельницького мало хто цікавився. Дослідженням умов та тенденцій творення культу гетьмана Б. Хмельницького чи не найбільше цікавився В. Шевчук, який дійшов висновку, що «у другій половині XVII ст. Хмельницьким цікавляться мало, поети й політичні діячі переймаються повсякденними справами і страшними бідами руїни [...]. Причина спаду такого інтересу до Хмельницького в поетів, які завжди тримали руку на пульсі доби, зрозуміла: наші поети й інтелектуали того часу переживали нещасний вислід повстання Богдана Хмельницького, отже, хвалити його чи описувати його героїчні діяння не мали підстав, не було в них до того духовних чи ідеологічних побудників – народ та його еліта втомилися від крові та розрухи» [478, с. 93]. А що лишив по собі Хмельницький, добре видно зі слів Ф. Онуфрійчука: «Українська родюча земля полита і ворожою, і рідною кров'ю. Край перемінився в руїну: спалені села і містечка, знищені поля, опустілі людські оселі, скрізь валялися людські кістки – це все представляло страхіття, а над усім – панував голод» [279, с. 54]. До цього ще варто додати козацькі облоги, погроми та грабежі «польських» міст на Правобережній Україні і, зокрема, Львова.

Як тільки московському царатові вдалося остаточно закріпити свої політичні позиції щодо України, щойно Москві й Варшаві вдалося домовитися про розподіл сфер впливу на її етнічних землях (Вічний мир 1686 р.), царські пропагандисти «присоединения» і «воссоединения» почали творити і відчайдушно нав'язувати українцям літературний культ Б. Хмельницького, а водночас принижувати імена гетьманів Івана Виговського, Петра Дорошенка та Івана Мазепи. Щоправда, ці міфи зароджувалися і смакували здебільшого на підконтрольній Московії Лівобережній Україні. Правобережна ж Україна все ще залишалася вірною своїй національно-історичній традиції та правді.

Повертаючись до питання про самоствердження майбутнього гетьмана, зазначимо, що Б. Хмельницький з'явився у козацькому таборі на Запорожжі взимку 1647 р. Козацька Січ тоді розташовувалася на Микитиному розі (сьогодні – це м. Нікополь Дніпропетровської обл.). А вже на Різдво 1648 р. Богдан Хмельницький як «пресвітлий володар і князь Руси» у супроводі патріарха Єрусалимського Паїсія та декількох священників і монахів, а також

незначної частини київської інтелігенції урочисто в'їхав у Київ. Цей триумф розглядався не інакше як початок нової козацько-гетьманської держави. Патріарх розгледів у Хмельницькому «нового Мойсея» і, порівнюючи з Маккавеєм, називав його «визволителем руського народу» [12, – ч. 1. – т. 5. – с. 65 – 66]. Тільки і той, і інший були справжніми визволителями, бо вели людей до землі Обітованої, а Б. Хмельницький – у московське ярмо, в якому український народ поневірявся більше трьох століть, а дехто не хоче скинути його й сьогодні. Насправді, це був початок сумного кінця в долі Руси-України, її державності та церковності. Адже, замахнувшись на цілковиту ліквідацію Речі Посполитої як держави («снести б Корона вся, будто Корона Польская и не бувала») [43, с. 82], Б. Хмельницькому не вистачило дипломатичного хисту ані для створення військової коаліції, ані для всецілої підтримки українського народу. Біда його полягала в тому, що він заходився «кінчати ляхів» з намови чужоземного патріарха, з котрим, як пише І. Власовський, провадив «довгі нічні секретні розмови» [43, с. 82]. Ми припускаємо, що саме патріарх Паїсій порадив Б. Хмельницькому використати релігійне гасло боротьби за православну віру, як засіб ширшого залучення духовенства до участі у повстанні. Бо, справді, відтоді, коли гетьман Хмельницький підкріпив свій особистий інтерес і соціально-політичні амбіції містиккою, повстання набуло модусу невідворотності.

Кинувши клич повстати за святу православну віру, він тут же видав універсал, яким гарантував монастирям право на володіння землею й іншими маєтностями та право на використання робочої сили тих селян, які там проживали [175, с. 68]. Звісна річ, що це могло бути певним заохоченням, адже виглядало, що є за що боротися. Ще більше у роздмухуванні повстання Б. Хмельницькому допомагав митрополит Коринфський Йоасаф, якого на допомогу гетьману направив Константинопольський патріарх Парфеній II (1648 – 1651 рр.). Цей іноземець увійшов в українську історію як той, хто «найбільше підбурював Русь», «чернь», та тим, хто «найбільше підтримував вогонь повстання» [382, с. 121]. Загинув разом зі своїм послушником – ченцем на ім'я Павло – у битві під Берестечком.

Схоже, що «напівшляхтич» Речі Посполитої Б. Хмельницький [468, с. 110]

зовсім погано знав історію Української Церкви, оскільки цілком і повністю покладався на чужоземних патріархів і митрополитів (крім Коринфського Йоасафа, його підтримував митрополит Назаретський Гавриїл) [506, с. 217], а не на благословення її предстоятеля. Як би там не було, але рядове духовенство і миряни тягнулися до свого архіпастиря, а не заїжджих патріархів, які змінювалися ледь не щороку і ніколи з добром в Україну не їхали (на жаль, нічого не змінилося й сьогодні). Це, з одного боку, а з другого, самопроголошену державу треба було комусь захищати та розбудовувати. А ситуація складалася дещо інакше: далеко не вся козацька старшина підтримувала Хмельницького в його політичних планах, а були й такі, які відверто їм противилися. Все це не лише ускладнювало, а й гальмувало її визнання та забезпечення гідного місця на тогочасній політичній карті Європи. Оформлення нової самостійної держави найбільше суперечило імперським планам Московського царства. Не мали також наміру поступатися українськими землями Річ Посполита, Османська імперія та Кримсько-татарське ханство.

Для захисту ідеї державності, бо про якесь політико-адміністративне утворення говорити було зарано, Б. Хмельницький намагався організувати декілька безрезультатних коаліцій то з турками, то з московітами. Проситися в «обійми» Москви він почав відразу після зради татар під Жванцем (1653 р.), де зазнав поразки і був змушений відступити. Зосередивши свої полки далеко від кордонів Речі Посполитої, гетьман тим часом шле «посла за послом», домагаючись відповіді – «чи приймає московський цар Україну під свою світлу руку» [462, с. 152]. Однак Московія не поспішала йти на допомогу ні гетьману, ні Війську Запорозькому, ні єдиновірному українському народові. Москва вичікувала та з насолодою спостерігала, як гине український народ, руйнується його господарство, економіка, культурне надбання тощо. Як справедливо зазначив відомий російський дослідник В. Ключевський: «Москва упродовж шести років з непохитною цікавістю придивлялася, як справа Хмельницького йде до занепаду і, нарешті, коли Україна виснажилася остаточно, її взяли під свою високу руку» [141, ч. 3. – с. 150]. Г. Могильницька з цього приводу робить слушне застереження, що російський дослідник говорить тут по-московськи дипломатично [255, с. 53].

Значно конкретніше пише М. Грушевський. Історик, зокрема, зазначає: «Московські політики дали можливість Козаччині й Польщі дійти до обопільного знищення для того, щоб увійти зі свіжими силами між обезкровлених противників і взяти Козаччину уже не в ролі рівноправного союзника, а підручного, котрого можна звести до ролі підданого «холопа» [63, т. 9. – с. 760]. Водночас зі слів як одного, так і другого вченого добре видно, якою справді «братерською» була допомога московського царату українському народові.

1 жовтня 1653 р. цар Олексій Михайлович скликав у Москві земський собор усіх чинів Московії, на якому ухвалили рішення про прийняття під свою політичну опіку «гетьмана Богдана Хмельницького і все Військо Запорозьке з містами і землями їхніми» [283, с. 96]. Після собору він відрядив до України посольство – боярина Бутурліна, окольничого Алфер'єва і думного дяка Лопухіна, які мали публічно закріпити перехід України у московське підданство.

До Переяслава послы прибули 31 грудня 1653 р. Там їх зустрів переяславський полковник Павло Тетеря. У надвечір'я 6 січня 1654 р. з Чигирина прибув і сам гетьман, а вранці 8 січня він провів таємну раду зі старшиною та полковниками, на якій схилив присутніх прийняти царський проект [63, т. 9. – с. 728–794]. Спочатку гетьман виголосив перед зібранням зворушливу промову і ще раз розповів присутнім, як вороги «гонять Церкву Божу і кривдять все християнство нашого Восточного православ'я», як він з Військом Запорозьким уже шість років живуть у своїй землі «без государя – в безнастанних війнах і кровопролиттях з гонителями й ворогами нашими, що хочуть винищити Церкву Божу» [63, т. 9. – с. 737]. У своєму маніфесті Б. Хмельницький говорив про чотирьох царів, на яких він покладав надії, – турецького султана, кримського хана, польського короля та московського самодержця. Звинувачуючи перших трьох, він наголошував, що московський цар – «православний християнський государ, цар східний і є одного з нами благочестя, грецького закону, одного сповідання, одне ми тіло церковне з православ'ям Московії, бо маємо за Главу Ісуса Христа. Цей великий государ, цар християнський [...] тепер милостиве своє царське серце до нас прихиливши, своїх надто великих людей до нас з царською милістю своєю прислати зволів;

[...] якщо ми його серцем полюбимо, то крім його царської високої руки, затишнішого пристанища не набудемо; якщо ж хто з нами не згоден, то хай йде куди хоче – дорога вільна» [405, с. 574–575].

Але й цього разу гетьмана підтримали далеко не всі козацькі полковники [63, т. 9. – с. 737], не кажучи вже про духовний провід Української Церкви. За свідченням літописця, на заклики князя та гетьмана пристала лише та частина козацької старшини, яка повелася на матеріальні заохочення від московського царя. Ті, хто заправляв справами у Війську Запорозькому і могли впливати на хід справ, узяли «велику винагороду від його царської величності соболями» [224, с. 67]. Це – тоді, коли рядове козацтво ледве животіло, отримуючи копійчані жалування. Однак найбільше ідеї московського підданства противився першосвятитель Київської Митрополії. Загалом українське духовенство не брало жодної участі в політичній унії Б. Хмельницького. Митрополит Сильвестр Косов відверто заявив В. Бутурліну, що йому невідомо про жодне листування і прохання гетьмана до царя, коли той наполягав, щоб першоієрарх також заприсягнувся зі всім причетом церковним на вірність московському самодержцю [63, т. 9. – с. 746; 227, с. 369]. У цьому зв'язку Н. Полонська зазначає, що вже цього достатньо, щоб зрозуміти, яке становище мала Українська Церква у «Козацькій державі» [328, с. 149].

Певна річ, що виступ Б. Хмельницького мав риторичний характер. Адже вже все було вирішено: цар повинен стати воєнним союзником, а в той критичний момент навіть і захисником. Промовистими словами гетьман радше хотів задовольнити послів, а через них царське марнославство та пихате самолюбство. Хоча було й значно важливіше завдання промови. Б. Хмельницький передусім прагнув усунути вагання значної частини присутніх на майдані і переконати у недоцільності інших пропозицій, що надходили від непосвяченої в таємниці дипломатії. Втім, перевага була забезпечена: поблизу гетьмана стояла в основному старшина, з якою вже була проведена попередня розмова. Нікого, крім переяславців, не потрібно було переконувати в необхідності гетьманового політичного вибору [283, с. 96]. З цим доволі промовистим висновком-вироком не погодитися важко. Проте й

це далеко неповний перелік сумних і трагічних подій XVII ст.

Реакція наближеного до гетьмана оточення була передбачувана: воно скандувало гасло про підданство православному царю. На цьому особливо наголошує С. Соловйов, стверджуючи начебто «увесь народ закричав: «Волиємо під царя східного православного!» [405, с. 574]. Як би там не було, проте саме це бажали чути і почули московські послы, зафіксувавши у звіті слова І. Виговського, який змушений був констатувати: «Козаки й міщани під високу руку государеву відклонились» [63, т. 9. – с.737]. В. Бутурлін передав гетьманові (на заїжджому дворі) царську грамоту і виголосив промову про царську великодушність, уболівання государя за «Малую Рось» та обіцянку захистити її від будь-яких недругів і неприятелів [63, т. 9. – с. 737–738].

Домігшись схвальної реакції присутніх на Софіївському майдані, В. Бутурлін зажадав, щоб ті склали присягу на вірність московському цареві. З цією метою представники обох сторін відправилися до Свято-Успенського собору для урочистого проголошення присяги відповідно до царських інструкцій і директив. Коли козацькі полковники зажадали такої ж присяги від московського посольства, то Бутурлін відповів, що то не царське діло присягатися підданам, що українська сторона неохоче, але все ж таки проковтнула. Звітуючи про свої політичні досягнення в Україні, В. Бутурлін малював ідилічні сцени зібрання в Переяславі, стверджуючи, що «великеє множество всяких чинов людей заприсяглося в Успенському соборі, плачучи і радіючи при цьому, славлячи Бога і царя» [185, с. 20–21]. Ця, на наш погляд, занадто гальванізована картина переяславських подій доволі швидко була введена в ранг єдино достовірного науково-об'єктивного факту, який упродовж тривалого часу незмінно пропагуватимуть. Так з'явилася, за влучним висловлюванням В. Липинського (1882 – 1931 рр.), «переяславська легенда» [185, с. 24], ідейними натхненниками якої спочатку були царські послы, а пізніше – українська політична псевдоеліта, що завдяки цьому отримала всі права та привілеї московської верхівки, бо начебто сама, без жодного примусу до царя пристала. Пізніше з'явився і міф про «височайшу руку», це словосполучення під час переговорів у Переяславі не звучало. Але

гірчить нам не це, а те, що, на превеликий жаль, значна частина українського соціуму ще й по сьогодні перебуває в тумані московського ідеологічного ошуканства. Ще чимало неукраїнських в Україні політиків і духовенства воліють перебувати в «обіймах» Кремля.

Насправді у Переяславі не укладалося жодної письмової угоди, а отже, ні про які «статті Хмельницького» не може йти мови. В. Ульяновський доводить, що «джерела не зберегли щонайменшої вказівки, схожої хоча б якоюсь мірою на «договір» [185, с. 21]. Це твердження – не нове. М. Грушевський небезпідставно зазначав, що «взагалі ніякого письмового договору в Переяславі укладено не було» [63, т. 9. – с.744]. Узагальнення, що культивують ці та інші історики, послужили підставою для обґрунтування тези про те, що в «Переяславі 1654 р. відбувалося не укладання трактату між двома країнами, а беззастережна присяга малоросійського народу й козацтва царю московському, своєму новому суверену» [435, с. 171]. Воно й справді було так. І тому будь-яка спроба виправдати гетьмана Б. Хмельницького в тому, що він начебто не мав наміру здавати Московській патріархії Українську Церкву і що процес інкорпорації Київської Митрополії до складу Московської Патріархії розпочався водночас із легковажною політичною діяльністю його сина Юрка Хмельницького, який 1659 р. підписав фальшиві статті, є марною.

Деякі історики намагаються довести, що «головним пунктом, сфальшованим Москвою, був пункт про Церкву» [328, с. 150]. Йдеться про пункт 8, згідно з яким «митрополиту Кіевському, такъ и инымъ духовнымъ Малыя Россіи бытъ подъ благословіемъ святійшаго патріарха московскаго и всея Великія, и Малыя, и Белья Россіи, а въ права духовныя святешій патріархъ вступати не будетъ» [512, с. 86]. Так, А. Яковлів переконаний, що «редакція статей Б. Хмельницького з р. 1659 не є автентичною редакцією договору 27 березня 1654 р.». Більше того, 8-ма та 14-та статті редакції 1659 р., що визначають соціально-правовий статус українського духовенства, повторюють статтю 13 «проекту Б. Хмельницького», однак там нічого не сказано про митрополита. Наказ: «А митрополиту Кіевському, такъ и инымъ духовнымъ Малыя Россіи бытъ подъ благословіемъ святійшаго патріарха московскаго и

всєя Великія, и Малыя, и Бєлыя Россіи, а вѣ права духовныя святєшій патріархѣ вступати не будєть» доданий пізніше. «Ані в проєкті Б. Хмельницького, ані в редакції статей 1654 р., ані в жалуваній грамоті такого указу немає», – констатує дослідник [512].

По суті справи для подальшої історичної долі Української державності та церковно-релігійної самобутності однакове значення мало як те, що гетьман Б. Хмельницький штовхнув український народ, а заодно й Українську Церкву в «братні обійми» Москви без жодних умов, так і те, що його син, через недолугість, підписав «фальшивку», подану йому як «гетьманські статті Богдана Хмельницького». Трагічнішим тут є те, що ні один, ні другий не дослухалися голосу «волаючих у пустелі», а саме київських митрополитів Сильвестра Косова та Діонісія Балабана (1657 – 1663 рр.). Останній, побачивши перші результати гетьманства Ю. Хмельницького, перебрався до столиці гетьманів Правобережної України в м. Чигирин і до Києва більше так і не повертався. Це також значно полегшувало здійснення Москвою її експансіоністської церковно-релігійної політики на Правобережній Україні, а отже, сприяло планомірному підпорядкуванню Київської Митрополії.

У цьому контексті заслуговують на увагу узагальнення Ж. Ф. Пайє (Ярослава Лебединського), який говорить, що коли облишити національні міфи заради історичних фактів, то очевидними стають дві речі: перше – те, що союз із Московією, на який натякали ще у 20-х рр. XVII ст., не був для українських козаків ні фатальним, ні неминучим. Сам Б. Хмельницький і козацька старшина, які звикли до політичних меж Речі Посполитої, хотіли швидше забезпечити собі в ній гідне місце, ніж знищити її, а тому й повстання Б. Хмельницького за всіма ознаками постає як «козацька революція», а не ніяка не національно-визвольна війна українського народу. Єдина симпатія до Москви полягала в релігійному питанні, і треба підкреслити ще раз, що, незважаючи на обґрунтування, винайдені вже після всіх подій, релігійні конфлікти (хоч ситуація була загостреною ще з 1632 року) аж ніяк не відігравали значної ролі на початку війни, а друге, певна річ, – це те, що угода 1654 р. є однією з цілої низки договорів, підписаних Б. Хмельницьким із

різними політичними партнерами. Кажучи простіше, гетьман хотів автономії України під зверхністю Війська Запорозького і протекторатом якоїсь сильної держави. Про таку перспективу Б. Хмельницький домовлявся спочатку з Польщею, а потім з Османською імперією, з 1654 р. – з Московією, а вже наступного літа гетьман розробляв комбінації із попередніми партнерами та зі Швецією. Зрозуміло, такі дипломатичні кроки жодним чином не дозволяють стверджувати, що гетьман надавав особливого значення Переяславській угоді з Москвою, але в Москві його дипломатію розглядали вже як приватну справу.

Об'єктивно, нас менше цікавить дискусія, в якій формі та за яких обставин укладався мілітарний союз гетьмана з Московією, а значно більше те, як «політичний Переяслав» позначився на подальшій долі Української Церкви, тобто, як відреагував на гетьманську політичну дипломатію духовний провід Київської Митрополії та її рядове духовенство. Джерела засвідчують, що «українське питання» царський уряд від самого початку розглядав лише в одній версії: «добровільне приєднання Малої Росії до Великої Росії» [130, с. 680]. Інакше кажучи, входження України до складу Московської держави зі всіма іншими її інституціями, зокрема й Київською митрополією, під владу царя. Це подавалося за велику честь, якої домагався Б. Хмельницький і якої нібито так довго сподівався український народ. Відтак, царська дипломатія старалася на майбутнє, а козаки зі своїм очільником допомагали їй закладати фундамент великодержавного шовінізму ціною українського підданства. «Хмельницький шукав союзника, – пише Г. Хоткевич, – а знайшов повелителя, котрий розумів підданство як підданство... Москва чіплялася за кожний знак і поширювала його значення на свою користь. За перших же кроків далася чути важка московська рука, українцям довелося стрінутися з устроєм, світоглядом, відносинами цілком іншими, як ті, до котрих вони звикли у Польщі» [462, с. 55].

Про те, що для українського духовенства Переяславська угода 1654 р. була політичним актом, про який воно воліло не згадувати, свідчить принаймні те, що колишній ректор Києво-Могилянської академії, а згодом – священний архімандрит Києво-Печерської лаври Інокентій Гізель (1656 – 1683 рр.) у своєму творі «Синопис Київський» і словом не обмовився ані про гетьмана

Б. Хмельницького, ані про його такі великі політичні «досягнення» у справі українського національного державотворення, хоча ідея єдності в ньому присутня.

Проте не варто усю вину за «політичний Переяслав» перекладати на гетьмана і козацьку старшину: інтриг вистачало й серед духовенства, ченців, особливо Густинського монастиря, послушники якого постійно навідувалися в Москву і налагоджували мости для російсько-українського зближення. До цього можна додати також «подвиги» могилянців (професури та кращих випускників академії), які залишили Україну та Українську Церкву в стані стагнації, а самі кинулися просвічувати петровську Росію. Однак незаперечним залишається той факт, що угоду було укладено всупереч волі митрополита Київського Сильвестра.

Рішення Земського собору 1653 р. та Переяславська угода 1654 р., що призвела до політичної унії України і Московії, стали першим кроком на шляху церковної унії 1686 р., або, як ми говоримо, ««політичний Переяслав» потягнув за собою «церковний Переяслав». Їхнім наслідком була ліквідація української державності та національної церковної самобутності. Незважаючи на спротив із боку духовенства, московський царат, спираючись на світську владу, тут же після першого Переяслава взяв курс на підпорядкування Української Церкви, що передбачав саме митрополит Сильвестр. Він був свідомий того, що втрата державної незалежності неминуче потягне за собою втрату церковної самоврядності й відкриє Москві дорогу до зросійщення й асиміляції української пастви. Г. Хоткевич не випадково наголошує на прозорливості першосвятителя: «Найясніше представило собі союз з Москвою українське духовенство. Навіть така смиренна і наскрізь лояльна людина як київський митрополит Сильвестр Косов з перших же кроків почала показувати свою недружелюбність; не узнавав московського воєводи у Києві, не хотів дозволити присягати своїм людям на вірність московському цареві, не дозволяв москалям будуватися на церковній землі... Се значило, що духовенство, не знаючи цілей гри Хмельницького, ясно бачило її наслідки» [462, с. 55].

Те, що духовенство не поділяло політичного задуму гетьмана Б. Хмельницького, засвідчує низка інших фактів. Наприклад, 16 січня 1654 р., у

день приїзду до Києва московського посланця боярина В. Бутурліна, митрополит Сильвестр, усупереч московському уряду та задумові гетьмана Хмельницького, організував і сам звершив у соборі святої Софії Київської урочистий молебень. По завершенні богослужіння царський емісар поставив владиці докірливе запитання: «Чому тоді, коли гетьман Богдан Хмельницький і все Військо Запорозьке багаторазово били чолом Великому государю, щоб той прийняв їх під свою руку, ти ніколи про це не бив чолом, не писав і не шукав собі його царської милості» [цит. за: 110, 14]. Звичайно, що митрополит не поділяв ані політичного, ані церковного курсу гетьмана, але стати у відкриту опозицію теж не наважувався. Хоча привести до присяги на вірність московському цареві своїх духовних підопічних – рядове свящєнство, дияконство, монашество, шляхту, слуг і решту дворових людей – відмовився. Митрополит Сильвестр твердив, що вони є вільними людьми, а тому він не буде «нікого примушувати присягати царю» [63, т. 9. – с. 747; 84]. Через це московські послы ходили містами і, шантажуючи городян та їх бургомістрів, приводили, кого вдавалося, до присяги. Достеменно відомо, що присягу так і не склали міщани Чорнобиля, Полтавський, Уманський та Брацлавський полки, а також впливові серед козацької старшини полковники І. Богун та М. Кропив'янський. Відмову заприсягнутися на вірність московському самодержцю частково можна виправдовувати їхньою відсутністю, адже під час переяславських переговорів вони стерегли татар на південному прикордонні. Але ж вони, як стверджують дослідники, так і не заприсягнули навіть після повернення з походу. В опозицію до переяславських угод став також і кошовий отаман Іван Сірко.

Митрополит Сильвестр вдавався й до інших форм протесту. Наприклад, коли воєвода Г. Куракін почав ставити укріплення, начебто «від приходу польської та литовської людності» [97, с. 59] на узвишші поблизу Софійського монастиря, владика заявив, що земля належить Київській Митрополії, а тому він не дозволить московітам поставити острог: «Бо хоча Гетьман із усім Військом Запорозьким і піддався царю, він, митрополит, із усім Собором бити чолом государю не посилав. І живе він із духовними людьми сам по собі ні під

чиєю владою» [174, с. 297]. Насправді Київський митрополит Сильвестр Косов жив «не сам по собі», як передав у розмові московським боярам. Першоієрарх канонічно підпорядковувався Вселенському патріарху і, очевидно, усвідомлював, що зміна церковної юрисдикції без його згоди буде неправочинною. Є й інші припущення з цього приводу, наприклад, Д. Блажейовський переконує, що владика був щирим полонофілом і розумів, що таке московське підданство православної пастви буде згубним як для Речі Посполитої, так і для українського народу [25, с. 362].

У боротьбі проти московського підданства першосвятителя Української Церкви підтримувало й рядове духовенство, зокрема, Чорнобильський протопоп Афанасій. Він оприлюднив листа, в якому викривав гетьмана за те, що той «видав усіх у неволю московському цареві» і «силою змушує киян присягати цареві» [97, с. 58]. Заохочуючи міщан до саботажу московської акції, він пояснював, що митрополит Сильвестр, хоч і вийшов на зустріч укладачам Переяславських домовленостей із гетьманом Богданом Хмельницьким, однак зробив він це з «невимовною горіччю» [97, с. 58]. Проте, як покаже час, йому явно забракло сил і підтримки, щоб протистояти незламному тиску з боку Б. Хмельницького, митрополит Сильвестр змушений був поступитися. А тому вже в березні 1654 р. при фальшуванні статей Хмельницького, у Москві наголосили, що митрополит Київський, як і решта духовенства, мають негайно перейти під зверхність Московського патріарха [97, с. 58].

Пересвідчившись у незмінності церковно-політичного курсу митрополита Сильвестра Косова, царат кваліфікував дії владики як зраду. Йому радили прибути до Москви для з'ясування усіх обставин, але він проігнорував царське повеління. Тоді Олексій Михайлович вирішив передати через послів, які поверталися з Москви після підписання «Березневих статей», грамоту, де між іншим було сказано таке: «Тобі, гетьмане Богдане Хмельницький, належить звеліти прислати того київського митрополита Сильвестра до нас в Москву, до великого государя, щоб він сам засвідчив у тій справі як найпевніше виправлення» [97, с. 70]. Звісно ж, першосвятитель нікуди не поїхав. Але, щоб не поглиблювати конфлікт із гетьманом, у липні 1654 р. глава Української

Церкви відправив до Москви посольство. Його очолив ігумен Микільсько-Пустинського монастиря Інокентій Гізель. Посли мали отримати чітке роз'яснення щодо політико-правового статусу Київської Митрополії. Для цього митрополит Сильвестр уклав спеціальну грамоту, в якій містилося сім важливих статей, зокрема:

1) про недоторканність прав і привілеїв, які коли-небудь видавали Українській Церкві руські князі та польські королі;

2) про недопустимість віддалення українського духовенства від послуху Святійшому патріархові Царгородському, якому воно підлягає по волі Божій, згідно з Хрещенням та за правилами Святих Отців;

3) про обов'язковість вибору наступників (ставлеників) на митрополичу кафедру, архімандрії та протопопії лише з середовища українського духовенства;

4) про збереження за київським митрополичим судом найвищої церковно-правової інстанції в межах Київської Митрополії;

5) про те, що всі духовні чини – як колись, так і надалі – підпорядковуються митрополиту Київському;

6) про відшкодування монастирям у зв'язку із підпорядкуванням українських земель московському самодержцю;

7) про те, щоб нікого із українського духовенства силою не заганяли у «Великі Росії» [92, с. 53], себто у московське церковно-політичне ярмо.

Зустрівшись із царським урядом, архімандрит Інокентій додатково пояснив, що митрополит не може осмілитися переступати постанови Вселенських соборів і канони Св. Отців, на основі яких утверджена Київська Митрополія, і перебуває в юрисдикції Константинопольського патріарха. Ми припускаємо, що Інокентій Гізель, попри доручену йому справу митрополитом, міг давати якісь запевнення цареві щодо своєї особистої йому вірності. Бо вже зовсім швидко і він почав задивлятися у бік Москви.

Митрополит Сильвестр мав й інші небезпідставні побоювання за долю Української Церкви. А. Карташев доводить, що владика «вважав поворот Хмельницького у бік Москви таким, що несе загрозу пониження рівня церковного шкільництва і літературної творчості в них на Київщині» [130, 277

с. 680]. А ще митрополит бачив, що щойно московський царат захопив Білорусь, там одразу ж було встановлено церковну юрисдикцію Московської Патріархії. Уже 1654 р. їй вдалося встановити свій політичний і церковний режим у Смоленській, Могилівській і Полоцькій єпархіях – на канонічних територіях Київської Митрополії, що, як відомо, перебували під юрисдикцією Константинопольського патріарха, однак були захоплені царськими військами у результаті війни з Річчю Посполитою. Москва ці єпархії незаконно вивела зі складу Київської Митрополії і перевела, у такий спосіб, із Константинопольського Патріархату в Московський.

Отже, Московська Церква разом із царатом вдалися до грубого порушення Апостольських правил і канонів Вселенських та Помісних соборів, а саме: 34 та 35 Апостольських правил; 2 правила II Вселенського собору; 8 правил III Вселенського собору; 20 правил Трульського собору та ін. А щодо антиканонічної діяльності Московського уряду (і світського, і церковного) нагадаємо, що 34 Апостольське правило гласить: «Єпископам кожного народу необхідно знати першого серед них і визнавати його як главу, і нічого, що перевищує їхню владу, не чинити без погодження з ним. Творити ж кожному лише те, що стосується його єпархії і місць, що до неї належать» [144, с. 12, 31, 37, 61]. А в 35 Апостольському правилі наголошується на тому, що «єпископ нехай не наважується поза межами власної єпархії здійснювати рукопокладення у містах і селах йому не підпорядкованих. Ще виразніше прописані заборони щодо поширення духовної та адміністративної влади будь-якого єпископа на церкви, які йому не підпорядковані, у 2 правилі II Вселенського собору. «Єпархіальні єпископи нехай не поширюють своєї влади на церкви поза межами своєї області, і нехай не змішують церков, але, згідно із правилами, єпископ Александрійський нехай керує лише Єгипетськими церквами (і так щодо кожної церкви, яка існувала на час ухвалення канонів. – *М. III.*). Не будучи запрошеними, єпископи нехай не переходять межі своєї області для рукопокладення або ж якогось іншого розпорядження. При збереженні ж написаного вище правила про церковні області, дійсним залишається те, що справами кожної області керувати має Собор тієї ж області», – наголошує

канон [144, с. 12]. Ця сама канонічна норма пролонгована й 8 правилом III Вселенського собору: «...Аби ніхто із боголюбивих єпископів не поширював своєї влади на іншу єпархію, котра раніше від самого початку не була під його рукою або ж його попередників, але якщо хто зазіхнув і насильно підпорядкував собі якусь єпархію, нехай її поверне, щоб не порушувалися правила Святих Отців: нехай не закрадається, під виглядом священнодійства, пихатість світської влади» [144, с. 42]. Двадцяте правило Трульського собору забороняє єпископу не те що здійснювати будь-яке адміністрування поза межами своєї юрисдикції, а навіть «привселюдно повчати» у «місті, яке йому не належить» [144, с. 61]. Отже, митрополит Сильвестр добре розумів, що за «політичним Переяславом» неодмінно прийде «церковний Переяслав», що насправді так і сталося не за цілих тридцять два роки. Невдовзі (у квітні 1657 р.) владика Сильвестр спочив у Бозі, що, власне, й прискорило процес інкорпорації Київської Митрополії до Московської Патріархії.

Коли старий гетьман переконався, що Москва не має наміру додержуватися обіцяного, він вдався до створення третьої і, здається, останньої антипольської коаліції. Для цього уклав союз зі Швецією, Семигородом, Бранденбургом, Молдавією та Валахією. Розраховуючи на їхню підтримку, гетьман сподівався створити незалежну Українську державу (Велике князівство Руське) в межах України і Білорусії під владою гетьмана та Війська Запорозького (цей та інші епізоди європейського вектора зовнішньої політики Б. Хмельницького добре висвітлені в сучасній історіографії) [84].

Чимало дослідників вважає, що Б. Хмельницький погоджувався на інкорпорацію Київської Митрополії до складу Московської Церкви уже на перших порах процесу переговорів. Як доказ, вони вказують на те, що гетьман ще до Переяславської угоди в листах до Московського патріарха Никона (1652 – 1658 рр.) називав його не інакше як «Зверхнійшим архіпастирем». Із цим важко не погодитися, тому що переговори гетьман вів із Москвою без благословення і навіть таємно від митрополита Київського. А те, що у договірних статтях весни 1654 р. не міститься жодних констатацій про перехід (чи намір до такого переходу в перспективі) Української Церкви під зверхність

Московського патріарха, не може слугувати жодною підставою для заперечення цього факту, оскільки, як ми уже довели раніше, гетьман не дбав ні про які умови, крім однієї – схилити Москву до участі у війні з Річчю Посполитою, а ще – зробити так, щоб політична влада в Україні передавалася у спадок, як то було у Московії чи Османській імперії. Не свідчить на користь державницької церковної політики гетьмана Б. Хмельницького й те, що він самостійно призначив промосковськи зорієнтованого Чернігівського єпископа Лазаря Барановича місцеблюстителем після смерті Сильвестра Косова й оголосив про дату скликання церковного собору для обрання нового митрополита. Сталося це в серпні 1657 р., однак через смерть гетьману не судилося дочекатися реалізації його ухвал.

Отже, після смерті ревних противників промосковської орієнтації та очільників Української Церкви і, зокрема, митрополита Сильвестра, який хоч і симпатизував державній політиці Речі Посполитої, активізувався процес її інкорпорації до складу Московської Патріархії. Москва, проголосивши себе «Третім Римом», не могла допустити тих помилок у централізації духовної влади, що свого часу допустила Візантія, утворивши самостійні патріархати. Московія розуміла, що в межах її адміністративної території не може бути жодної помісної церкви. У «Третьому Римі», якщо він хоче встояти, має бути один патріарх, як це є в «Першому Римі». Саме ця концепція і визначила подальшу долю тієї частини Київської Митрополії, що відмовилася перейти на унію і мала всі шанси відбутися як окрема самостійна юрисдикція в церковно-релігійній структурі Речі Посполитої.

У попереяславський період Московська Патріархія відчайдушно боролася за реалізацію власних релігійно-експансіоністських планів. Що ж до зовнішньої та внутрішньої політики гетьмана Б. Хмельницького, то можна стверджувати, що його дипломатія насправді була кількавекторною. У ній гетьман знаходив місце і протурецькій, і прошведській, і промосковській, і, як не дивно, пропольській орієнтації. До слова, цю примарну багатовекторність донедавна настирливо нав'язували українському народу президенти України Л. Кучма та В. Янукович і знаємо, що з цього вийшло. Більше того, останній до найменших

дрібниць наслідував Б. Хмельницького у справі легітимізації влади та утвердження авторитету як володаря президентської булави, але підданого Кремлю васального князя. Він, як і гетьман, прийняв благословення від чужоземного патріарха, а після невдалої спроби змусити митрополита Володимира служити його інтересам разом із генеральним прокурором України В. Пшонкою та міністром внутрішніх справ В. Захарченком зробили все, щоб не лише нейтралізувати його вплив, а й відсторонити від управління церковними справами в Київській Митрополії московської юрисдикції.

Що ж до маніпулятивної дипломатії Б. Хмельницького, то вона була потрібна йому для того, щоб завуалювати визначальні пріоритети стратегії мислення гетьмана, яка мала яскраво виражене московське спрямування. Надто близькими йому були азійський деспотизм та цезаропапізм, який у Московському царстві процвітав у більш рафінованій формі, ніж там, де він зародився. Будучи віддаленим від українських етнонаціональних духовно-інтелектуальних джерел, Б. Хмельницький повністю знехтував ідеєю Києва, як «Другого Єрусалиму», що від Володимирового хрещення і до доби Хмельницького не раз виринала та знаходила своє чітке відображення в свідомості як політичної, так і духовної еліти нашого народу. Щось подібне зробив і президент-утікач В. Янукович. Маніпулюючи суспільною свідомістю українців, він обіцяв їм європейське майбутнє, а насправді готував ґрунт для здачі України кремлівському агресору. На щастя, йому цього зробити не вдалося, хоча втрати маємо надвеликі: і територіями, й людьми.

Однак саме Переяславська рада 1654 р. передвизначила долю українського народу на прийдешні століття зі всіма її світлами і тінями. Однією із найфатальніших обставин України, більшість етнічних земель якої увійшли до складу Московської держави, стало її духовне поневолення, наслідки якого не забарилися проявитися уже в перші роки. Принаймні, зі смертю Б. Хмельницького московський царат розпочав активну і планомірну церковно-релігійну політику, націлену на зросійщення українського духовно-культурного буття. Політична унія 1654 р. наближала церковну унію 1686 р., що, в свою чергу, вело до поглинення Української Церкви та повної анексії її канонічної

території Московською патріархією.

У цьому зв'язку нам би хотілося дещо ширше процитувати одного із сучасних дослідників – Пилипа Демуса, який вихваляє політику українсько-московського зближення, що завершилося поневоленням українського народу та його рідної Церкви з більшим завзяттям, аніж це робили свого часу князь В. Бутурлін та думний дяк Л. Лопухін. Ось як треба розуміти наслідки та «користі» від Переяслава 1654 р.: «Актом Переяславського договору Росія хотіла підкреслити трираменний символ, включаючи Бога, імператора і святу Православну церкву. В Україні настали часи паломництва в Московію з метою побачити «ясне сонце» того, який є покровителем світового православ'я. Кожний з тих паломників не вертався з порожніми руками. Це був особливий феномен в історії України, коли наші ієрархи, а також високоосвічені люди вважали за свій святий обов'язок поклонитися московському імператорові і мати з ним трапезу» [82, с.63]. Насправді, нам важко коментувати ці відверті нісенітниці діаспорного науковця, а надто ж тоді, коли самі російські дослідники визнають, що українське духовенство «сильно протестувало тогдa противь подінення киевской митрополіи московському патріаршеству, опасаясь прекращения прежней свободы в духовних ділахъ и введения чуждыхъ в Малороссіи церковныхъ обычаевъ московскихъ» [162, с. 645].

Фактично те, що говорить П. Демус, нічим не відрізняється від московської пропаганди про відродження в Україні нацизму, переслідування іншомовних громадян аж до розп'яття за непокору «киевской хунте», як називають московські шовіністи законно обрану на позачергових виборах владу в помайдановій Україні. Проте дивує інше, чому він це озвучує з інформаційно-просвітницької «трибуни» УПЦ КП – журналу «Православний вісник»?!

Релігієзнавчий та історіософський аналіз поширення в Київській Митрополії ідеї універсальної унії та спроб проголошення Київського Патріархату; реформ митрополита Петра Могили; українсько-московського зближення та нівеляції духовної влади Київського митрополита за гетьманства Богдана Хмельницького дозволяє зробити наступні узагальнюючі висновки.

1. Тридцять років XVII століття стали переломним етапом у житті православної Київської Митрополії. Завдяки реформаторській діяльності митрополита Петра Могили вона фактично пережила «золоту добу» власного відродження та становлення. За часів митрополита Петра Могили Українська Православна Церква не лише вийшла з ізоляції, а відновила свій колишній статус і духовно-просвітницький потенціал. Особлива заслуга архіпастиря полягає в тому, що він все своє життя поставив на вівтар пошуку моноліту високої духовності, освіченості, письменства та культури українського народу.

2. Петро Могила своїм архіпастирським словом і чином заклав основи надійних орієнтирів духовно-культурного розвитку українського народу. З часу митрополита Петра Могили починається процес, чіткої хоча й не тривалої в часі, конфесіалізації церковно-релігійного життя православних у Речі Посполитій, а також формування якісно нової системи цінностей, джерелом якої стали кращі зразки західно-європейської (католицької) церковно-релігійної традиції та світоглядної думки. Поряд із удосконаленням церковної освіти, вивіренням догматики й обрядовості, Петро Могила зумів зміцнити цілісність церковної організації Українського Православ'я. Для цього, слідуючи традиції еkleзіального устрою Католицької Церкви, він звів до мінімуму вплив на внутрішнє життя Київської Митрополії „світського елемента” – церковних братчиків та козацької старшини. Це дало свої позитивні результати, адже західно-культурні впливи у середовищі православних зміцніли були настільки, що могли визначати характер, спосіб мислення та поведінку тогочасної суспільної еліти. Однак в умовах поглиблення конфесіалізації та посилення москвоцентричних тенденцій серед київських ченців і духовенства цей підйом тривав не довго. Завершилися безуспішно і спроби реалізації проектів нової універсальної унії та проголошення Київського Патріархату. На цьому

доленосному шляху постали дві перешкоди, перша з яких непоправна – передчасна смерть першосвятителя Української Православної Церкви, а друга – обструкціоністська позиція Риму (як і самих православних посполитих), яка в той історичний момент виявилася не на рівні вимог часу.

3. Церковно-релігійну політику Б. Хмельницького, як і всю його державницьку діяльність, можна оцінювати по-різному. Але незаперечним залишається те, що безпосередніми наслідками московського підданства, на яке штовхнув український народ гетьман, було не лише його відторгнення на століття від Європи, а й внесення дисбалансу у розвиток геополітичних процесів і розстановку сил на континенті. В результаті постраждали всі, крім Московії, чії позиції за рахунок України істотно зміцнилися. Фактично саме тоді виникли передумови перетворення цього відсталого духовно, культурно та інтелектуально «царства» на одну зі світових імперій, що відбувалося завдяки московсько-російській експансії на Захід і Південь.

4. Поки українська національна політична та церковна еліта п'яніла від нав'язаної Богданом Хмельницьким ідеї заступництва московського суверена (щоправда, були й такі, які рішуче противилися такій нічим не виправданій філософоманії цього горедержавотворця, наприклад, гетьмани Іван Виговський, Петро Дорошенко та Іван Мазепа), московський царат кістками українських козаків підкошував Османську імперію, а тисячами «козацьких вольних трупів» вимощував собі дорогу фінськими болотами, будуючи у такий спосіб нову російську столицю – Санкт-Петербург. А з Україною повівся так, як хотів, але зовсім не так, як сподівався засліплений особистими образами на поляків гетьман. Водночас потрібно визнати, що не бракує тут і вини багатьох його послідовників і, зокрема, зрадливої політики Брюховецьких, Многогрішних, Самойловичів, Святополк-Четвертинських...

5. У реалізації політичних планів Російської імперії ключову роль відіграла і продовжує відігравати Московська Патріархія. Маючи в Україні свою п'яту колону – УПЦ (МП), вона освячує та допомагає Кремлю у реалізації його колоніальної політики на всьому пострадянському імперському просторі, що брутално нав'язується у формі «русского мира». Саме звідси

тривалий час йшло нищення національної самобутності колонізованих російсько-радянською імперією народів, а надто ж українського. Прокремлівська політика УПЦ (МП) – призводить до денаціоналізації значної частини українського народу, сепаратизму та глибоких деформацій у його духовно-культурному й інтелектуально-ментальному розвитку, деградації і розпорошення українських елітних прошарків, що особливим маркером позначається на діяльності політиків різних рівнів, державних чиновників і, як не дивно, вчених і наукових співробітників державних академічних інституцій, які мають стояти на сторожі історичної пам'яті та правди.

УКРАЇНСЬКЕ ПРАВОСЛАВ'Я МІЖ «ПОЛІТИЧНИМ» І «ЦЕРКОВНИМ ПЕРЕЯСЛАВОМ»

5.1 Постпераяславський синдром і його вплив на трансформацію орієнтаційної стратегії православної Київської Митрополії

Домігшись ще наприкінці XVI ст. проголошення патріархії, церковний і державний уряд Московського царства почав усвідомлювати, що для реалізації ідеї «Москва – Третій Рим» у жодному разі не можна допускати існування будь-якої самостійної церковно-адміністративної структури. Цим, схоже, Москва й визначила долю тієї частини Київської Митрополії, яка, згідно з так званою Переяславською угодою, мала перейти під владу московського государя. Йдеться передусім про Лівобережну Україну.

Проте реалії вказували, що досягнути їй цього на практиці буде нелегко. Так, гетьман і козацька старшина заприсягнулися на вірність московському царату, але найвище церковне духовенство, а надто ж митрополит Київський Сильвестр, стояли у рішучій опозиції до політичної унії з Москвою. Духовенство змагало до автономії українських земель у політичній структурі Речі Посполитої. Саме тому церковний першоієрарх Київської Митрополії лише під великим тиском змушений був дозволити своїй пастві поклястися у вірності московському государеві. Щодо самого митрополита, то у нас немає ані найменших сумнівів у тому, що він аж до самої смерті (1657 р.) залишався вірним українській пастві та державності Речі Посполитої, а тому й перебував у стійкій опозиції до всього, що могло би «навіть віддалено свідчити про підкорення рідної Церкви Московщині» [385, с. 44]. Сильвестр Косов був вірним церковно-політичному напрямку свого попередника митрополита Петра Могили і, орієнтуючись на Захід, боровся проти москвоцентризму, уособленням якого все ще залишався Ісайя Копинський. До того ж, митрополит Сильвестр був живим свідком і послідовником тих традицій в українському

церковному та суспільно-політичному житті, коли Українська Церква перебирала на себе чимало державницьких функцій, а її предстоятеля розглядали не інакше як духовного лідера нації, принаймні, тієї частини, що сповідувала православ'я.

З попереднього розділу добре видно, що Богдан Хмельницький, заручившись підтримкою патріарха Єрусалимського Паїсія та іноземних митрополитів, почав нівелювати цю традицію. Насправді, гетьман у взаєминах із церковною владою не пропонував якоїсь нової моделі. Він лише прагнув забезпечити собі таке місце у цих стосунках, яке мали візантійські імператори, московські князі (царі й імператори) та польські королі. Його дипломатичний хист був чи на найефективнішим засобом у цій справі, бо інакше як пояснити те, що Б. Хмельницький, не будучи офіційно признаним монархом, міг мати дипломатичні стосунки з багатьма тодішніми монархіями і вести активну міжнародну політику, очолюючи ніким не визнане квазідержавне утворення.

Додаючи до сказаного вище, варто зазначити, що події навколо «політичного Переяслава» лише загострили та з новою силою увиразнили ті політико-еклезіологічні суперечності, які накопичувалися в Україні між світською і духовною владою за гетьманства Хмельницького. У цьому разі має рацію С. Плохій, який стверджує, що саме тоді було закладено основи політичної секуляризації Православної Церкви в Україні [312, с. 78]. Тоді ж розпочався і процес інкорпорації Київської Митрополії до складу Московської Патріархії.

Першими серед захоплених московським царем стали Вітебська та Мстиславська, або так звані литовсько-білоруські єпархії. Однак цей процес тривав упродовж 1654 – 1657 рр., що дає підстави вести мову про спротив місцевих архієреїв цим антиканонічним домаганням Москви. З того ж таки 1654 р. патріарх Московський почав іменувати себе «патріархом московським і всея Великої, Малої та Білої Росії» [272, с. 300–301]. У цьому зв'язку, аналізуючи тогочасні церковно-політичні прагнення Московської Патріархії, С. Сенік доволі влучно підмітила, що «титул ще не відповідав дійсності, але напрям, на який все вказувало, був ясний» [385, с. 45]. Варто також зазначити, що Москва, усвідомлюючи тогочасні українські реалії, а саме те, що не всі

етнічні території перейшли під владу московського царя, розуміла складність втілення проекту з підпорядкування Київської Митрополії в життя. Адже Правобережна Україна залишалась у складі Речі Посполитої, а запорозькі козаки, які жили по обидва береги Дніпра, були зв'язані міжнародними зобов'язаннями: мали захищати державні інтереси і Московської держави, і Речі Посполитої одночасно. Це впливало передусім з умов Андрусівського мирного договору 1667 р., за яким відносини між Річчю Посполитою і Москвою були нарешті врегульовані та політично стабілізовані.

Отже, можемо констатувати, що історія взаємин між Московським Патріархатом і Київською митрополією після Переяславських домовленостей розвивалася надто складно. І, зокрема, тому, що українські митрополити Петро Могила та Сильвестр Косов у своїй суспільно-церковній та державотворчій діяльності обирали пропольський вектор, до якого не в останню чергу спонукала сама ж московська релігійно-експансіоністська політика. Водночас зайвим буде доводити, що їхня архіпастирська діяльність була на благо Української Церкви, її відродження та повернення втраченого під час безієрархічного існування, а також у роки нелегітимного функціонування православної ієрархії протягом 1620 – 1632 рр.

Насправді ж Москва не втрачала жодної нагоди, щоб обмежити церковну владу Київського митрополита. На місці московський царат здійснював свою церковну політику через київського воєводу В. Бутурліна. Скориставшись смертю митрополита Сильвестра, він почав активну агітаційну кампанію. Воєвода, очевидно, сподівався на те, що переконає вище духовенство, яке, обираючи собі нового митрополита, зробить це з благословення Москви, що, в свою чергу, автоматично означало б визнання його верховної влади [12, т. 4. – с. 69]. Однак кампанія В. Бутурліна виявилася малоефективною. На соборі, що відбувся 27 липня 1657 р., митрополитом Київським і Галицьким, і всієї Руси було обрали архієпископа Луцького Діонісія Балабана. Свячення він прийняв не від Московського патріарха, а від Яського митрополита і, після затвердження Константинопольським патріархом Парфенієм IV, 28 лютого 1658 р. був інтронізований на митрополичий престол Києва [117, с. 294].

Митрополит Діонісій всеціло підтримував антимосковську політику гетьмана Івана Виговського. Він брав участь в укладенні Гадяцького договору 1658р., згідно із яким українські землі знову переходили до складу Речі Посполитої.

Тим часом як і в Києві, так і на всьому Лівобережжі промосковський вплив ставав дедалі відчутнішим. Митрополиту довелося боротися проти московського засилля на Лівобережній Україні, коли Москва направляла туди всіляких місцеблюстителів та інших вірних собі прислужників. У липні 1658 р. митрополит Діонісій залишив Київ і переїхав до Чигирини – столиці Правобережної України, гетьманом якої тоді був Іван Виговський (1657 – 1659 рр.). Митрополит Діонісій радив гетьману Виговському шукати *modus vivendi* для молоді української державності в межах нової Речі Посполитої, а для цього негайно розірвати політичну унію з Москвою. Іван Виговський дослухався до порад духовного владика і навіть пішов війною на Московію, здобувши під Конотопом блискучу перемогу над царськими військами. Цей добре описаний у літературі тріумфальний епізод українсько-московської війни (1658 – 1659 рр.), коли «цвіт московської кінноти, що відбув щасливі походи 1654 і 1655 рр., загинув за один день» [406, с. 50], став визначальним у політичному задумі гетьмана та митрополита. Україна отримала шанс скинути з себе ярмо московського підданства, але через суперечки та чвари серед козацької старшини, цей шанс було втрачено. Не останню роль у цьому процесі зіграло й перенесення митрополичої кафедри з Києва до Чигирини, а в наступні 30 років по чергово до Запоріжжя та Кам'янця-Подільського, що, без перебільшення, мало згубні наслідки як для Української Церкви, так і для Української державності, бо там урядували царські воєводи і ставленики Московського патріарха.

У цьому контексті цілком справедливо наголошує В. Лур'є, що, «починаючи з цього часу Лівобережні єпархії *de facto* були підпорядковані патріарху Московському, однак *de jure* вивести їх з підпорядкування Константинополю як і раніше не вдавалося» [229, с. 174]. Проте, з другого боку, тривала відсутність митрополитів на східних кордонах Речі Посполитої створила умови для боротьби за владу і в середовищі козацької старшини, а

потім і для лавірування українських гетьманів між Варшавою і Москвою.

До того ж почалися бурхливі інтриги й серед українського духовенства. Відсутністю митрополита на Київській кафедрі та політичною ситуацією, що склалася, вирішив скористатися єпископ Чернігівський Лазар Баранович, а також група лівобережного духовенства, котра симпатизувала Москві. За схиляння перед московським царатом Лазар Баранович був проголошений місцеблюстителем Київської Митрополії, а його кафедру новопоставлений патріарх Московський Йоасаф II (1667 – 1672 рр.) підніс до гідності архієпископії. Знову ж таки у цей спосіб було грубо порушене 8 правило Третього Вселенського собору [144, с. 37]. А ще з метою запобігання порушенням правил Святих Отців, підкреслювалося: «Нехай не закрадається, під виглядом священнодійства, пихатість світської влади» [144, с. 37]. І це в контексті нашого дослідження є надзвичайно важливим. Адже з тексту царської грамоти видно, що дарування Чернігівській кафедрі вищого рангу було ініційовано московським самодержцем Олексієм Михайловичем, який зазначав, що саме він, «помножаючи у своєму царстві різні митрополії, архієпископства, звелів і архієпископію Чернігівську, що існує понад 600 років, утвердити та укріпити» [12, ч. 1. – т. 1. – с. 9-10]. Це сталося на Московському соборі 1667 р., на якому мало обговорюватися питання про зміну канонічної юрисдикції Київської Митрополії. Проте питання було зняте з порядку денного за наполяганням східних патріархів – Александрійського Паїсія (1657 – прибіл. 1665; 1668 – 1677 / 1678 рр.) та Антіохійського Макарія III (1647 – 1685 рр.), які переконували, що вирішення таких питань є прерогативою Вселенського патріарха [177, с. 659]. Крім того, цар вимагав від патріарха Паїсія, щоб той звернувся до митрополита Київського Йосипа Нелюбовича-Тукальського, а той, у свою чергу, до всіх своїх підданих із настійливою порадою перейти під зверхність Москви. Однак патріарх не погодився на цей, по суті, антиканонічний крок, пояснивши цареві, що «писати та втручатися в чужу єпархію він не сміє» [227, с. 371]. До речі, це не єдине антиканонічне діяння Московського собору 1666 – 1667 рр., згідно із ухвалами якого було також утворено Білгородську єпископію, де проживали здебільшого українці.

Тим часом архієпископ Лазар Баранович доволі швидко дав підстави для невдоволення політичним замовникам із Москви і був усунутий із місцеблюстителства. Дехто намагається пояснити ці санкції супроти архієпископа Чернігівського тим, що нібито ієрарх наразі виявив надмірну обережність, а то й бажання вивільнитися з-під московського підданства [385, с. 45]. На наше глибоке переконання, Лазар Баранович просто злякався несподіваних радикальних змін у військово-політичній ситуації, свідком яких йому довелося стати. Адже саме тієї пори відбувалися: перехід Ю. Хмельницького на бік поляків, Конотопська битва під проводом І. Виговського, поразка російських військ під Чудновим та укладення нової угоди з Річчю Посполитою – Слободищенського трактату (1660 р.). Так стверджувати нам дозволяє те, що, по-перше, єпископ Лазар зробив усе для того, щоб у Гетьманщині правили московські прислужники – І. Брюховецький (1663 – 1668 рр.) та Д. Многогрішний (1669–1672 рр.), по-друге, він наполегливо радив полковнику Я. Сомці, який після гетьмана І. Виговського захопив владу на Лівобережжі, аби той заради утримання власного становища негайно звернувся до московського царя за дозволом обрати в Києві митрополита [12, т. 5. – с. 27] і, по-третє, Лазар Баранович рішуче боровся проти державницької політики гетьмана Петра Дорошенка (1665 – 1675 рр.), кажучи словами І. Огієнка, «правдивого сина свого народу, що увесь час працював як ідеологічний самостійник України» [247, с. 17]. Тому, не вдаючись у зайві розмірковування, вважаємо, насамкінець, за необхідне покликатися на судження І. Власовського, який небезпідставно стверджує, що «цей впливовий ієрарх, хоч вів дволичну політику між Москвою і Польщею, немало врешті прислужився Москві в історії підпорядкування нею Московському патріархові Київської Митрополії» [43, с. 127]. Хоча, певна річ, все вищесказане аніскільки не применшує внеску Лазаря Барановича у розвиток ранньомодерної національної церковної шкільної освіти, науки та культури.

Відтісняючи Лазаря Барановича, у цих надто складних умовах московський царат, очевидно, хотів мати під руками не дворушного, а надійного виконавця його волі. Тому, не вагаючись, 1661 р. митрополит

Пітірим із санкції світської влади висвятив промосковськи зорієнтованого Ніжинського протопопа Максима Филімоновича на єпископа Мстиславського з іменем Мефодій [247, с. 410–414]. Зазначимо, що патріарх Московський Никон піддав анафемі Пітірима саме за те, що той втрутився у чужу «церковну область» і без його згоди висвятив нового єпископа [247, с. 411]. З огляду на церковні приписи, ця діяльність є неканонічною [144, с. 12]. О. Лотоцький пише, що єпископ В'ятський Олександр загалом наполягав на тому, щоб акт свячення протопопа Максима в єпископи представником Московської Патріархії розглядати не інакше як «початок «возсоєдіненія з московською церквою української, котра одділилася од неї після призначення на київську митрополію учня Ісидорового Григорія» [227, с. 371]. Прикметним є те, що свою глибоку відданість Москві та здатність до запопадливого пристосування Максим Филімонович довів ще в часи Переяславської ради, коли зустрічав із «вірнопідданською промовою» у Ніжині В. Бутурліна – відповідального за реалізацію політичної унії [118, с. 140], а також тоді, коли палко опонував у своїх промовах Черкаському протопопу Федору Гурському, який чи не єдиний «відважно підніс голос проти підданства Московському цареві» [46, с. 48]. Максим Филімонович брав також участь у Переяславській раді, що відбулася 27 жовтня 1659 р. [43, с. 309]. М. Грушевський неспроста наголошує на тому, що коли у Москві розпочалася «підготовка нової адміністрації України», то пропагатором цих ідей на етнічних землях першої став саме Ніжинський протопоп Максим [63, т. 10. – с. 7]. Ми припускаємо, що він міг так само докласти чимало зусиль, щоб у статтях, підписаних Ю. Хмельницьким, з'явився славнозвісний пункт про перехід Київської Митрополії під зверхність Московського патріарха. Водночас і Мефодій Филімонович теж доволі швидко розчарував Москву, за що його спочатку піддали анафемі, а потім розстригли, заарештували і заслали в Сибір.

Джерела засвідчують, що у Московській патріархії добре розуміли: конфлікту не уникнути і, щоб не втягнути в орбіту суперечки патріарха Константинопольського, на Переяславській раді – «2» уже після смерті митрополита Сильвестра та гетьмана Б. Хмельницького Московській патріархії

(від її імені переговори вів А. Трубецької) вдалося зробити надто вдалий маневр, який у подальшому розв'яже її руки для остаточної реалізації власних політико-еклезіологічних планів – інкорпорації Київської Митрополії та анексії її канонічної території. Власне, йдеться про статті, що були підписані гетьманом Ю. Хмельницьким, і з-поміж яких містилася й така: «А митрополиту Київському, а також і всім іншим духовним Малої Росії бути під благословенням святішого патріарха Московського, всієї Великої, Малої і Білої Росії» [512, с. 111–115]. Тобто навіть якщо б Москві ніколи і не вдалося зреалізувати на практиці виконання цієї умови, вона вже грубо порушувала традиційну систему ієрархічного устрою Східної Церкви або, кажучи точніше, прямо суперечила Апостольським постановам і канонам, встановленим Вселенськими соборами, більшість з яких ми уже наводили й аналізували вище. Тут принагідно лише покличемося на 35 Апостольське правило, згідно з яким не допускається рукоположення в єпископський сан поза межами своєї єпархії [144, с. 12], а також на 2 правило II Вселенського собору, згідно з яким єпархіальним єпископам категорично заборонялося поширювати свою владу на церковні юрисдикції поза межами «своєї області» і «змішувати церкви» [144, с. 31].

Отже, як бачимо, за церковними правилами Московська Патріархія не мала жодного канонічного права на здійснення будь-яких дій на чужій канонічній території. А Київська Митрополія була саме такою, оскільки перебувала в юрисдикції Константинопольської патріархії. У цьому зв'язку варто детальніше проаналізувати канонічну складову статті, підписаної гетьманом Ю. Хмельницьким. Обминаючи увагою питання її «істинності» чи «фальшивості» (так чи інакше, але гетьман її таки підписав, незважаючи на те, в який спосіб вона потрапила до нової Переяславської угоди), ми наполягаємо на тому, що вона могла б набрати канонічної ваги лише в разі її схвалення та підписання Константинопольським патріархом. Адже йшлося насправді про передачу дочірньої Церкви, що, згідно з канонами, можливо лише зі згоди Церкви-Матері та Собору всієї повноти Східної Церкви. А цього не було. Така грамота, як побачимо нижче, з'явиться аж у 1686 р., та й її через рік засудять східні патріархи.

Однак Москва не мала наміру переглядати курс своєї церковно-релігійної

політики. А тому, скориставшись відсутністю на Київській кафедрі митрополита Діонісія, заново призначила архієпископа Чернігівського Лазаря Барановича місцеблюстителем Київської Митрополії. Насправді це зробив не патріарх Московський, а московський князь і воєвода А. Трубецькой. Виходячи із канонічних засад, цей акт не витримує критики щонайменше з трьох причин: по-перше, йдеться про грубе втручання у чужу «церковну область», по-друге, призначення відбулося при живому митрополиті та й то на кафедру, яка не перебувала в юрисдикції Московського Патріархату, і, по-третє, призначення здійснив не патріарх, а світський чиновник, що категорично забороняється 8 правилом III Вселенського собору, яке гласить: «...нехай не закрадається, під виглядом священнодійства, пихатість світської влади» [144, с. 37].

Отже, допоки українські гетьмани визначалися з політичною стратегією, вектори яких означували Варшава чи Москва, безпосередньо всередині Київської Митрополії розвивалися бурхливі події, пов'язані з її юрисдикційним перепідпорядкуванням. Йдеться, зокрема, про конкуренцію двох призначених із Москви намісників: Лазаря Барановича та Мефодія Филімоновича, останній, врешті-решт, програв і був відправлений до Москви, де й помер. Так само і в Чигирині сперечалися два митрополити і обидва «Київські», що були майже одночасно вибрані та визнані королем Яном Казимиром, – Антоній Винницький (1663 – 1679 рр.) і Йосип Нелюбович-Тукальський (1663 – 1675 рр.). Останній, щоправда, шукав підтримки не лише серед більшості правобережних єпархій, а й у Москві, яка почала сподіватись на можливість домовитися з ним щодо перепідпорядкування митрополії [203]. Покладаючись на митрополита Йосипа, Москва, можливо, «хапалась за соломинку», проте тогочасні внутрішні негаразди у Московському Патріархаті не дозволяли їй сконцентруватися на питанні інкорпорації Київської Митрополії. Бо саме тієї пори вирували пристрасті, що їх спричинив Никоніанський розкол, наслідком якого стало усунення з кафедри першосвятителя Московської Церкви патріарха Никона. Московському уряду була потрібна підтримка східних патріархів, а не конфлікт щодо Київської Митрополії. Московський царат розумів, що мусить вичекати час. Більш-менш відносну стабілізацію принесло обрання патріарха

Йоакима (1674 – 1690 рр.), а до цього у Москві не могло бути й мови про конфлікт із Константинополем.

Відзначимо, що церковно-політична кон'юнктура, до якої вдався митрополит Йосип Нелюбович-Тукальський, мала свій, хоч і нетривкий, однак позитивний результат: у 1668 р. було скасовано інститут місцеблюстителства. Показовою тут є розмова ченця, уповноваженого митрополитом, з єпископом Мефодієм: «Митрополит наказав тобі передати, що ти Єпископом бути недостойний, найперше за те, що прийняв рукоположення від Московського патріарха, а друге, що служиш Московському цареві і не хочеш добра гетьману Дорошенкові й митрополитові Йосифу» [162, с. 231]. З цієї заяви видно, що митрополит Йосип інтереси незалежної Церкви та держави ставив вище за будь-які інші пріоритети. Ця позиція не була вигідна ні Варшаві, ні тим паче Москві, а тому митрополита Йосипа було піддано осуду обома сторонами. За свою відданість Українській Церкві та державі за гетьманування Петра Дорошенка святитель Йосип Нелюбович-Тукальський був ув'язнений і два роки просидів у Марієнбурзькій фортеці. І. Огієнко небезпідставно стверджує, що «це був єдиний випадок, коли гетьман тісно співпрацює з митрополитом» [247, с. 158]. Тут потрібно зробити одне важливе застереження. Йдеться про єдиний випадок співпраці між світською і духовною владами на користь державної та церковної незалежності. Адже ми маємо й інший приклад тісної співпраці гетьмана і митрополита, як-от: із І. Самойловичем і Гедеоном Святополком-Четвертинським, котрі об'єднали свої зусилля, щоб завдати непоправної шкоди Українській державі та Церкві, натомість, допомогти Москві зреалізувати надважливе завдання її великодержавницької політики – приєднати Українську Церкву до Московського Патріархату й анексувати її канонічну територію.

Митрополит Йосип Нелюбович-Тукальський неодноразово вдавася до спроб повернутися в Київ, однак вони були марними. Зрештою, крім зовнішніх ворогів, святитель Української Церкви мав доволі серйозного суперника у своєму середовищі: одночасно з ним у м. Корсуні митрополитом обрали єпископа Перемиського Антонія Винницького – польського шляхтича, який був креатурою польського уряду. В результаті король Ян Казимир своїм привілеєм

затвердив не владику Йосипа, котрий резидував у Запоріжжі і був екзархом Константинопольського патріарха, а Антонія Винницького – до того православного єпископа Перемишля, якого польський король настановив душпастирем для православних сучасної Правобережної України. Зрозуміло, що душпастирські непорозуміння негативно позначилися і на ввіреній їхній духовній опіці пастві, і на підлеглому клірові. Специфіку історичного моменту становить і те, що обидва святителі перебували в канонічному підпорядкуванні патріарха Константинопольського [130, с. 683] з тією лише різницею, що патріарх Парфеній обрання митрополита Йосипа затвердив лише через п'ять років, тобто у 1668 року.

Певна річ, що кардинальні зміни, початок яким поклав «політичний» Переяслав 1654 р., спричинили істотні трансформації не лише в політичній, а й релігійній сфері. До того ж адміністративно-територіальне розмежування зумовлювало ідеологічні та світоглядні поріднення, що неодмінно вело до «церковного Переяслава» 1686 р. Потерпаючи від грубого втручання у справи Київської Митрополії з боку Московської Патріархії, Правобережжя утверджувалося у полонофільстві, а Лівобережжя – у сподіваннях на братній порятунок єдиновірної Московії. Православна шляхта тяжіла до «польського сарматизму», а тому переходила у католицизм. Лише поодинокі роди зберігали давню батьківську віру, тобто православ'я.

Ще більше кризові явища в Українському Православ'ї поглибилися, коли Київська митрополічна кафедра упродовж десяти років удовствувала. Варто зазначити, що Петро Дорошенко, який став єдиновладним гетьманом і користувався повагою особливо у польського короля Яна Казимира, мав достатньо сили і хисту, щоб захистити Київську Митрополію від зазіхань Москви.

Спочатку він вигнав за межі Гетьманщини єпископа Мефодія Филімоновича, якого перед тим Константинопольський патріарх позбавив сану. Пізніше, під впливом гетьмана, отямився й місцеблюститель Лазар Баранович і остаточно відмовився від співпраці з Москвою. Петро Дорошенко своїм прикладом співпраці із митрополитом Йосипом, спонукав решту духовенства до єдності і визнання «першого серед себе» [144, с. 12]. З цього

приводу першоієрарх Української Церкви стверджував: «...Ті, хто хоче нам добра, пишуть до них (до Петра Дорошенка. – *М. III.*) і давно вже просять благословення від Митрополита, – так роблять і архієпископ Лазар Баранович, і Печерського монастиря архімандрит Інокентій Гізель, і всі ігумени Київських монастирів» [162, с. 231]. Водночас не варто думати, що релігійно-політичний тиск Москви вдалося звести до мінімуму. Зовсім ні, його було достатньо, щоб не допустити обрання нового Київського митрополита. Справа зрушилася з мертвої точки лише зусиллями гетьмана Івана Самойловича.

У 1667 р., згідно з умовами Андрусівського перемир'я, етнічні землі, що сьогодні утворюють адміністративну і політичну Україну як державу, були поділені між Московією та Річчю Посполитою. Кордон проходив по Дніпру, причому Київ із митрополичою кафедрою відійшов до Московії. Не віддавати місто Київ полякам благально просив Чернігівський архієпископ Лазар Баранович, який мав чого боятися. Бо насправді лише одна-єдина його єпархія і митрополича кафедра у Києві розташовувалися на Лівобережжі, а отже, підпадали під політичний протекторат Московської держави, решта ж єпископій православної гілки Київської Митрополії (Львівська, Перемиська, Холмська, Луцька, Турово-Пінська, Полоцька та Мстиславська єпархії) перебували в межах державних кордонів Речі Посполитої. Існувала ще одна причина, чому єпископ Лазар волів московського підпорядкування Київської Митрополії. Адже відомо, що ще Б. Хмельницький призначив його місцеблюстителем Київської митрополичої кафедри і, очевидно, що не без згоди Москви. Отже, маємо всі підстави припускати, що єпископ Чернігівський Лазар Баранович бачив себе у перспективі і митрополитом Київським, добре розуміючи, що за його симпатії до Москви, за умови, якщо Київ перебуватиме під владою Речі Посполитої, йому своїх планів зреалізувати не вдасться.

Водночас, на наше глибоке переконання, у реалізації плану інкорпорації Київської Митрополії до складу Московської Патріархії більше прислужилися не церковні ставленики Москви, тобто єпископ Мефодій Филімонович та архієпископ Лазар Баранович, а церковно-релігійна політика безхарактерних українських гетьманів І. Брюховецького, Д. Многогрішного та І. Самойловича.

Це був справді тяжкий для України час, особливо тим, що не спостерігалося сильної постаті, яка могла б очолити Українську Церкву і повести за собою паству. Тож не дивно, що цей період в історії України отримав назву «Руїна». Найсумнішим виявом провідної тенденції тієї доби була ідея гетьмана І. Брюховецького, який вважав, що, заради порятунку української державності, Київська Митрополія мусить змінити канонічну юрисдикцію і підпорядкуватися Московській патріархії. Більше того, він домагався, щоб ставлеників на Київський митрополичий престол прислали з московітів, бо українські нібито непевні і часто тягнуться до Варшави. У цьому зв'язку І. Огієнко, зокрема, зазначає: «У вересні 1665-го року гетьман Брюховецький гостив у Москві. [...] сам виявив ініціативу, щоб тільки догодити цареві і «ударив чолом», щоб з Москви прислали в Україну свого митрополита, і щоб українське Духовенство не залежало від Митрополита Київського, якого затверджує католик – польський король» [247, с. 449]. Офіційна Москва на пропозицію І. Брюховецького відреагувала дипломатично стримано, бо розуміла, що вирішення цього питання залежить від гетьмана значно менше, аніж від згоди самого московського царя.

Київська Митрополія мала канонічно правного митрополита, визнаного Константинопольською патріархією, а це ускладнювало ситуацію. Можна припускати, що гетьману був потрібен митрополит із московітів для того, аби протидіяти митрополитові, який перебував на теренах Речі Посполитої. Очевидним є також те, що І. Брюховецький переймався не стільки долею Української Церкви, скільки боявся за своє політичне становище. Насправді він опинився у складній ситуації. Уникаючи конфлікту з Константинополем, Москва не поспішала «уділяти» свого митрополита, а діючий митрополит Київський Йосип Нелюбович-Тукальський активно підтримував політичний курс головного суперника І. Брюховецького гетьмана Правобережної України Петра Дорошенка.

Джерела засвідчують, що популярність Йосипа Нелюбовича-Тукальського була очевидна не лише серед ієрархів Правобережжя, а й у Києві, чого найбільше боявся промосковськи налаштований гетьман І. Брюховецький.

Ситуацію ускладнювало те, що наміри останнього не отримували схвалення й серед козацької старшини. Опинившись між двох вогнів, він спробував встановити родинні зв'язки з царським двором у Москві [162, с. 101 – 102]. Проте серед дослідників немає спільного погляду щодо родичання гетьмана із московськими бояришнями [див.: 247, с. 145]. Насправді це особливого значення не має. Однак, звання боярина і дворянський титул він та більшість членів його посольства таки отримали [12, ч. 1. – т. 5. – с. 341].

Сподобився гетьман І. Брюховецький і після тривалого хитання українських гетьманів між Варшавою і Москвою та з приходом до влади І. Самойловича московському уряду стало очевидно й зрозуміло, що для реалізації власного релігійно-політичного проекту з інкорпорації Київської Митрополії, як він був прописаний у Переяславських статтях 1659 р., уже немає жодних перешкод. До цього варто додати й те, що й Українська держава, і Церква залишилися без справжніх захисників їхніх державно-релігійних інтересів: помер оборонець самостійності Української Церкви митрополит Київський Діонісій, а гетьман Ю. Хмельницький зрікся булави. Розправилися також і з гетьманом І. Брюховецьким, який хоч і не мав чітко окреслених ні зовнішніх, ні внутрішніх політичних та релігійних пріоритетів, однак усе ж таки змагав до канонічної незалежності Київської Митрополії від Москви. А проте, усвідомлюючи, що політична невизначеність та нестабільність стає головною ознакою суспільного життя України, найвище духовенство Київської Митрополії вдається до спроби самотужки вирішувати церковно-релігійне питання, розв'язання якого загострило протистояння промосковської й антимосковської партій.

Вирішальну роль у справі перепідпорядкування Української Церкви Московській відіграв гетьман Іван Самойлович. Прагнучи будь-що послабити політичний та соціальний вплив духовенства, він старався так, що іноді за ним не встигали московські князі та думні дяки. При цьому гетьман добре розумів, що для приєднання Київської Митрополії до Московської Патріархії однієї гетьманської булави буде замало, а тому спробував схилити на свій бік першоієрарха Київської Митрополії Антонія Винницького, але той рішуче

спротивлювався цій ідеї.

За неповних два роки (1679 р.) митрополит відійшов у вічність. Смерть Антонія Винницького послабила позиції польського уряду, а з тим церковна політика І. Самойловича стала викликати дедалі більшу пересторогу в короля Яна III Собеського, який був змушений видати спеціальний привілей та ввести нову посаду адміністратора Київської Митрополії. Цього високого призначення був удостоєний єпископ Львівський Йосип Шумлянський, за яким закріплювалося право церковно-релігійного й адміністративного нагляду за діяльністю Перемиської, Луцької, Мстиславської та навіть Чернігівської єпархій [316]. Як наслідок, духовна влада Йосипа Шумлянського почала зростати, а це було явно не на користь гетьману Самойловичу.

Побоюючись втратити булаву, він шукав підтримки у малолітніх московських царів – Івана та Петра. Навесні 1684 р. гетьман попросив їх, щоб ті звелили патріархові Йоакиму благословити Варлаама Ясинського на архімандрита Печерського [12, ч. 1. – т. 6. – с. 214]. Останній дослухався прохання і, всупереч церковним канонам, 26 лютого 1685 р. видав спеціальну грамоту, якою благословив ченця Варлаама на посаду [12, ч. 1. – т. 6. – с. 219–222]. У зв'язку з цим С. Терновський зазначає: «Въ 1683 году гетманъ съ своей стороны далъ поводъ патріарху входитъ въ дела малороссійской церкви» [12, ч. 1. – т. 5. – с. 89]. Отже, йшлося не просто про висвячення архімандрита Києво-Печерської лаври як поодиноке явище, а про вилучення з-під влади Константинополя найбільш шанованої в Україні та Європі, а, можливо, й усьому християнському світі Києво-Печерської лаври, отже, вкотре були грубо порушені церковні канони: 34, 35 Ап. правила; 2 пр. II Всел. соб.; 8 пр. III Всел. соб.

Як бачимо, Московська Патріархія *de facto* поширила свою владу на канонічну територію Київської Митрополії та Константинопольської патріархії. Вирішити проблему *de jure* взявся гетьман І. Самойлович. Для цього він обсадив митрополічу кафедру своїм сватом – луцьким єпископом Гедеоном Святополком-Четвертинським, який улітку 1684 р. покинув свою єпархію, мовляв, тому, що різні капості йому робили «уніати» та поляки, і в пошуках затишнішого й прибутковішого місця прибув до гетьманської столиці Батурина. Однак цей крок

єпископа Луцького Гедеона суперечить 14 Ап. правилу: «Не дозволяється єпископові залишати свою єпархію та до іншої переходити, хоч би багато хто переконував його...» [144, с. 8), а також 5 правилу IV Всел. соб.: «Про єпископів, чи кліриків, що з міста до міста переходять, вирішено, аби прийняті святими отцями правила залишалися незмінними у своїй силі» [144, с. 41].

Користуючись нагодою, І. Самойлович вирішив скликати собор для обрання митрополита (після смерті Антонія Винницького кафедра митрополита Київського вдовствувала понад 6 років). Претендент на митрополичий престол тут же відправив своє письмове запевнення про перехід під владу патріарха Московського. Собор, що його планували провести 12 липня 1685 р. [422, с. 432–456], радше нагадував зібрання мирян, на порядок денний якого виносилися церковно-релігійні питання неабиякої ваги. Принаймні, ієрархи і рядове духовенство його повністю проігнорували. Натомість, у храмі св. Софії Київської були присутні Чернігівський полковник Василь Борковський, військовий осавул Іван Мазепа, Переяславський полковник Леонтій Полуботок, Київський полковник Григорій Карпов, Ніжинський полковник Яків Жураківський та інші впливові представники гетьманської канцелярії [414, с. 89]. Отже, собор відбувався під контролем козацької старшини [227, с. 373]. Характерно, що сам гетьман у його роботі участі не брав, щоб «виборці з духовенства почували себе вільно» [43, с. 331]. На собор не з'явився навіть сам кандидат на митрополичий престол. Проігнорував цим зібранням і місцеблюститель Київської Митрополії Чернігівський єпископ Лазар Баранович [422, с. 436]. Більше того, владики навіть не надіслав у Київ своїх представників. Як звітував І. Самойлович у Москву, з Чернігівської єпархії на соборі не було «нікого ні з архимандритів, ні з ігуменів, ні з протопопів» [12, ч. 1. – т. 5. – с. 66]. Не спостерігалось в Києві і делегатів від єпархій Правобережної України [12, ч. 1. – т. 5. – с. 66–67]. О. Лотоцький пише, що справжньою причиною неявки духовного проводу та рядового духовенства було те, що воно «на чолі з Лазарем Барановичем не спочувало кандидатурі до такої міри підхлібної для Москви особи, як єп. Гедеон» [227, с. 373]. Сам Чернігівський архієпископ і місцеблюститель Київської Митрополії свою

неспроможність прибути на елекційний собор пояснював незадовільним станом здоров'я, на чому, зокрема, наголошував у своєму звіті перед Москвою гетьман І. Самойлович [12, ч. 1. – т. 5. – с. 66].

Отже, судячи з подій, які відбувалися в житті Київської Митрополії за місцєблєустительства Лазаря Барановича, можна припустити, що справжньою причиною неявки на собор цього ієрарха, а заодно й священнослужителів нижчого рангу, стали, з одного боку, неприязні стосунки з гетьманом, що погіршилися з того моменту, коли Чернігівський єпископ зрозумів, що митрополитом буде не він, а Гедеон Святополк-Четвертинський, а з другого боку, та позиція, яку уособлював цей ієрарх. Виходячи із наведеного вище, елекційний собор 1685 р. – неканонічний. Варто зауважити, що до цієї думки схиляються навіть російські історики. Наприклад, В. Лур'є, який наголошує, що «собором цей захід можна було назвати лише умовно, оскільки право вирішального голосу мали не тільки єпископи (як це повинно бути на соборах)» [229, с. 177].

Як засвідчує сам підготовчий процес та якісний склад учасників собору, вибори нового глави Української Церкви проходили під контролем світської влади і на умовах Москви, тобто, що він перейде у підпорядкування Московської Патріархії. Це так само грубе порушення 8 правила III Вселенського собору, яке ми уже неодноразово цитували. Зухвале протегування єпископа-москвофіла на найвищу посаду в Київській Митрополії спричинило непорозуміння та смути у середовищі церковних ієрархів і рядового духовенства. За таких обставин актуалізувалися й інші проблеми, зокрема небезпека трьох втрат: 1) традиційних прав і привілеїв; 2) єдності із Константинополем; 3) зв'язку з єпархіями Правобережної України, які могли піти на унію з Римом [227, с. 373 – 374].

По тому, як новообраний митрополит заявив про свою готовність до інтронізації на митрополічу кафедру Московським патріархом, окремі учасники собору, а також ті, хто відмовився брати в ньому участь, почали наполягати, щоб визнати його недійсним. Опонентами єпископа Гедеона Святополка-Четвертинського був сформульований чіткий перелік канонічних порушень, адже, по-перше, собор був скликаний лише світською владою і в

його роботі участі не брав жоден церковний ієрарх; по-друге, він відбувся без згоди Константинопольського патріарха; по-третє, на ньому офіційно не обговорювалося питання про перепідпорядкування Київської Митрополії і прийняття свячення з рук Московського патріарха [414, с. 89].

Незважаючи на спротив, першоієрархом Київської Митрополії точнісінько так, як цього вимагав І. Самойлович, став Луцький єпископ-утікач Гедеон, який самовільно залишив свою єпархію і прибув до Чигирина, щоб зайняти вигідніше суспільне становище та допомогти гетьману у реалізації його промосковської політики. Попри те, що своїми діями він грубо порушив 14 Ап. правило, яке суворо забороняє «єпископові залишати свою єпархію та до іншої переходити, хоч би хто переконував його» [144, с. 8], єпископ Гедеон був обраний одногосно [12, ч. 1. – т. 5. – с. 66]. Далі він, завуальовуючи жадобу до влади і бажання прислужитися політичним інтересам гетьмана-свояка, взявся демонструвати співчуття до долі Української Церкви, яку начебто ніхто не може захистити. Ієрарх цим самим давав зрозуміти, що єдиною надією у справі порятунку Київської Митрополії є Москва, а тому й висловив бажання «прийняти жезл архіпастирський не від кого іншого, як від Московського патріарха» [227, с. 373]. Проте його заява викликала занепокоєння серед духовенства. Церковні ієрархи, побачивши ці «виборні митарства», ухвалили рішення про повторне скликання собору уже без світських делегатів [162, с. 419]. Однак гетьман І. Самойлович наполягав на своїй позиції і вже наприкінці липня 1685 р. спорядив до московських царів і патріарха делегацію з трьох осіб: ігумена Видубицького монастиря Феодосія Углицького, ігумена Переяславського монастиря Ієроніма Дубини та писаря Сави Прокоповича [162, с. 420–421]. З цього бачимо, що в складі «київської делегації» немає жодного церковного ієрарха чи навіть священика та й сама кількість делегованих осіб може вказувати на те, що позицію гетьмана мало хто поділяв серед лівобережного духовенства, не кажучи вже про єпископат Правобережної України.

У «чолобитних статтях» від 20 липня 1685 р. [12, ч. 1. – т. 5. – с. 62–71; 80–83], підготовлених гетьманом і новообраним митрополитом на основі поданих пропозицій і застережень, містилися пункти, на задоволення яких сподівалися

представники православної частини Української Церкви ще до перепідпорядкування Московській патріархії. Зведені до восьми основних пунктів, вони включали:

1) гарантію недоторканності усіх прадавніх прав і вольностей духовенства Київської Митрополії;

2) першість Київської Митрополії серед усіх церковно-адміністративних утворень, що постали коли-небудь на її канонічній території, зокрема й російських митрополій (тут варто пам'ятати, що хоч патріарх Московський і проголосив себе «патріархом Великої, Малої і Білої Русі», офіційну назву Київської Митрополії ніхто не змінював, вона так і залишалася «Митрополією Київською і Всея Русі»);

3) застереження про те, що будь-які організаційні і структурні зміни в межах Київської Митрополії можуть здійснюватися лише зі згоди та благословення Константинопольського патріарха, не кажучи вже про саме її перепідпорядкування в чужу юрисдикцію;

4) збереження і визнання статусу екзарха Константинопольського патріарха за митрополитом Київським і Галицьким і всієї Русі (вважалося, що збереження статусу патріаршого екзарха за новообраним митрополитом Київським унеможливить проголошення єпископами Правобережної України патріаршого екзарха зі свого середовища, а отже, не допустить їхнього відходу від Київської Митрополії [12, Ч. 1. – Т. 5. – С. 67], а насправді вийшло ще гірше, аніж міг припустити гетьман і його духовний наставник – правобережні єпархії перейшли на унію з Римом);

5) гарантію невтручання у церковний суд Київського митрополита Московської Патріархії, оскільки на це ніколи не наважувався навіть патріарх Константинопольський;

6) недоторканність патріаршого церемоніалу, головними серед яких вважалися увінчання митри хрестом, піднесення хреста в межах його митрополії, звичай носити хрест попереду першосвятителя Української Церкви;

7) збереження руських (національних) традицій книгодрукування у Києво-Печерській лаврі та викладання вільних наук латиною і грекою у

Братському монастирі;

8) незмінність усіх звичаїв і церковної практики Київської Митрополії, включаючи вільні вибори митрополита, а не його призначення з Москви. Московський патріарх мав лише давати своє благословення на інтронізацію і забезпечити її протокол.

Характерною особливістю цього послання є те, що гетьман усі ці питання обговорював зі світською владою, а тому й шукав запевнення в їх дотриманні в московського царя, а не у патріарха. Це видно принаймні з інструкції гетьмана його посланцю військовому писарю Саві Прокоповичу [112, ч. 1. – т. 5. – с. 71–80]. Московський царат, щоб не ускладнювати ситуацію, пообіцяв виконати всі умови, крім четвертої. Малолітні царі Іван і Петро та царівна Софія у своїй грамоті з докором писали: «...а екзархом митрополиту Київському Константинопольського патріарха, будучи под благословением святейшого Московского патріарха, именоватися неприлично» [12, ч. 1. – т. 5. – с. 100].

Отже, у Москві добре розуміли, що залишення за Київським митрополитом статусу патріаршого екзарха означало б визнання канонічної єдності Української Церкви з Константинополем. Однак московським очільникам бракувало важелів, щоб радикальним чином вплинути на духовний провід Київської Митрополії, а тому її речники погоджувалися на фактичну залежність Київської Митрополії від двох духовних центрів – від Константинопольської та Московської патріархій. Зрозуміло, що такий церковно-юрисдикційний стан речей не лише суперечив канонам, а й дестабілізував внутрішнє життя Київської Митрополії. Ми вважаємо, що цього цілковито вистачало, аби І. Самойлович міг зрозуміти, що його проект церковного зближення не є тривким і перспективним, навіть якщо й не передбачав збереження хоча б за церковним інститутом міжнародного статусу [229, с. 179]. У цьому зв'язку варто зацитувати А. Великого, який, рефлексуючи над історичним минулим України, пише: «Українські владика та полковники, плачучи, присягали на вірність і покору московським боярам – думним дякам; маревом гнітить український народ Батурин і Полтава, а Мазепа вмирає в наметі на турецькій землі ізгоєм, з тавром проклятого і окаянного» [36, с. 84].

Що ж до результатів переговорів, то 8 вересня патріарх Йоаким надіслав

листа митрополиту Гедеону, в якому вітав його з обранням на Київську кафедру. Він пообіцяв надати йому, якщо на те буде царська воля, відповідні грамоти із затвердженням прав на митрополію одразу ж після інтронізації в Москві. Аналогічний лист було надіслано й І. Самойловичу [237]. Якщо ж московські царі Іван і Петро обіцяли (щоправда, доволі невиразно) виконати вимоги українського духовенства, то патріарх Московський їх просто обійшов увагою. Проте ані гетьмана, ані митрополита це не насторожувало: вони готувалися до подорожі в Москву для інтронізації.

Свячення митрополита Гедеона і возведення на Київську кафедру відбулися 8-го листопада 1685 р. під час урочистого Богослужіння в Успенському соборі Москви. На хіротонії були обидва московські царевичі [60, с. 501–502]. Виголошуючи архієрейську клятву, новопоставлений митрополит Гедеон запрягнувся на вірність Москві в такий спосіб: «Якщо ж що-небудь із обіцяного мною порушу і якщо отцю моєму святійшому Йоакиму, патріарху Московському і всієї Русі та північних країн, а після нього майбутнім святійшим Московським і всієї Русі патріархам, і всьому священному собору виявлю непослух, чи спротивлюся, чи самовільно захочу у врученій мені єпархії що-небудь чинити, то нехай буду позбавлений сану свого та влади без жодних судів і розпоряджень» [248, т. 2. – с. 188]. Бачачи такий сліпий послух новопоставленого митрополита, патріарх Йоаким тут же вніс корективи у його титулування. Відтепер Київський митрополит, як всі наступні, мають іменуватися «митрополитом Київським, Галицьким і Малої Росії», традиційну ж для Київських митрополитів титулярну частку «і всія Русі» було вилучено [43, с. 336]. Як ще пересвідчимося, це були перші розчарування з довгого ланцюга таких та їм подібних дій Московської Патріархії.

Тим часом дедалі щільніше звужувався політичний плацдарм, і гетьман І. Самойлович уже не мав можливості маневрувати між Москвою, Варшавою та Туреччиною, оскільки завершувався час дії Андрусівського мирного договору (укладений 1677 р. на 13,5 років). Заручившись підтримкою козацької старшини, він відкрито взяв курс на інкорпорацію України до складу Московської держави. Канонічно перепідпорядковуючи Київську митрополію,

вони сподівалися, що московський царат подарує їм вольності та автономію. Отже, співати хвалебні оди козакам як ревним захисникам Українського Православ'я не варто. У цьому зв'язку не зовсім зрозумілими є висновки тих дослідників, які твердять, що козаки дуже противилися зверхності московського царя і, водночас, захищали інтереси Української Церкви.

А проте, поки щойно висвячений митрополит Гедеон долав відстань із Москви до своєї кафедри, у середовищі його пастви зростало занепокоєння: церковні ієрархи втрачали надії на збереження своїх давніх прав і вольностей. Однак і Москва не мала наміру зупинитися на досягнутому, хоча добре усвідомлювала, що грубо порушує канони. Постановленням Гедеона в митрополити патріарх Йоаким втрутився в справи чужої «церковної області», ставши у такий спосіб першим Московським патріархом-рейдером.

Відтак, Константинопольський патріарх мав усі канонічні підстави для того, щоб піддати анафемі і Йоакима, і Гедеона. Але політична ситуація не дозволяла відкрито протидіяти амбіціям Москви. Втягнутий у невдалу військову кампанію з австрійсько-польською коаліцією (Священною лігою), османський уряд також не бажав спровокувати конфлікт із Московією і тим самим налаштувати її проти себе. А потерпати було від чого: Москва неодноразово погрожувала організуватися в московсько-варшавський союз проти Османської імперії. До того ж, у Москві були переконані, що за такого перебігу подій та політичних обставин офіційний Стамбул не дозволить Константинополю піти на відверту конфронтацію з Москвою. У цьому контексті московсько-константинопольське церковне спілкування (домовленості щодо юрисдикційних інновацій) виконувало роль основного каркаса для всієї конструкції османсько-московських дипломатичних зв'язків, спрямованих проти Західної Європи загалом і Речі Посполитої зокрема.

Отже, бачимо, що переяславські домовленості Богдана Хмельницького, головною метою яких було укладення військово-політичного союзу Війська Запорозького і Московської держави, царський уряд доволі швидко звів до панування над Україною та її колонізації, що, зрештою, й стимулювало релігійно-експансіоністські зазіхання Московської Патріархії. Як наслідок, у 70-х роках

XVII ст. православна частина Української Церкви опинилася не лише у глибокій ієрархічній кризі, а й у вкрай скрутному становищі. Митрополити змушені були залишити свій історичний осідок – Київську кафедру – і переселитися на Правобережну Україну, де московський наступ був мінімізований. Однак зі смертю митрополита Антонія Винницького митрополичий престол Києва залишився на декілька років вакантним, що значно полегшувало втручання Московської Патріархії у внутрішні справи Київської Митрополії.

Це, зрештою, призвело до того, що з приходом до влади промосковськи зорієнтованого гетьмана І. Самойловича питання зміни канонічної юрисдикції Української Церкви почало поетапно розв'язуватися. Першим кроком на цьому шляху було його звернення до Московського патріарха Йоакима, щоб той благословив обрання Варлаама Ясинського на архімандрита Києво-Печерської лаври (1683 р.). Розвитком цієї тенденції стало проведення елекційного собору 1685 р., на якому під тиском гетьмана та московського посла О. Українцева обрали вірного політичному курсові гетьмана митрополита Гедеона Святополка-Четвертинського, котрий відтоді став іменуватися «Київським і Галицьким», а не митрополитом «всієї Русі», як було заведено з часів Володимирового хрещення.

З того бачимо, що інкорпорація Київської Митрополії до складу Московської Патріархії хоча й виходила безпосередньо із церковно-релігійних прагнень імперсько-колоніальної політики Московії, однак виявилася можливою лише завдяки антидержавницькій політиці гетьмана І. Самойловича. Водночас мусимо визнати, що в цілому єпископат і рядове духовенство Української Церкви неохоче йшли на канонічний розрив із Константинополем. І тут не йдеться про якийсь особливий патріотизм церковних ієрархів, а особливо митрополита Гедеона чи архієпископа Лазаря Барановича. Припускаємо, що владики боялися втрачати певні вигоди, які вони мали з того, що Константинополь був далеко, а Бог високо, а це, у свою чергу, дозволяло київським «святим» робити, що хотілося. Москва, що поволі, але впевнено набувала політичної та духовної ваги, стала об'єктивною пересторогою для української еліти, яка підтверджується словами її представників: «замість кращої, в гіршу неволю потрапили» [97, с. 83 та 85], а також недвозначні

узагальнення й самих російських дослідників: «высшее малороссийское духовенство не сочувствовало присоединению Малороссии» [97, с. 85], а тим паче рідної Української Церкви.

5.2 Зміна юрисдикційного статусу Києво-Руського Православ'я у взаємозв'язках з дипломатичними контактами Московії та Османської імперії

Висвячення Московським патріархом Йоакимом Гедеона Святополка-Четвертинського на митрополита Київського і Галицького стало черговим втручанням у внутрішньоцерковні справи не його юрисдикції, або ж, кажучи мовою канонічного права, «у чужу церковну область» [144, с. 31 та 37]. Однак Москва не мала наміру зупинитися на досягнутому, тим паче, що в цьому їй сприяла політична ситуація. Для логічного завершення задуманого, тобто остаточного поглинення Київської Митрополії, яку І. Огієнко назвав «останнім актом трагедії» [247, с. 56] для Української Церкви, бракувало лише згоди патріарха Константинопольського. Тому наприкінці 1685 р. московський уряд відрядив до Константинополя спеціальне посольство, яке від імені московських можновладців (юних царів Івана та Петра) і патріарха Йоакима було уповноважене звернутися із проханням визнати новий правовий статус Київської Митрополії. Зауважимо, що російські дослідники, зокрема В. Лур'є, стверджують, що обставини цієї місії насправді доволі добре представлені документами, однак вони й досі не видані. А тому доводиться цитувати їх окремі фрагменти за С. Соловйовим, який працював безпосередньо з рукописами архівних фондів Міністерства закордонних справ Росії, коли готував свою багатотомну працю «Історія Росії з найдавніших часів». Праця, де автор використовує низку різних історичних документів, які увиразнюють специфіку реалізації проекту інкорпорації Київської Митрополії, особливо його завершального етапу – переговорів у Стамбулі, – вперше побачила світ 1864 р.[див.: 229, с. 181]. Проте, на нашу думку, захоплюватися цитуванням

С. Соловійова також не варто, оскільки на працях дослідника іноді тяжіє великоросійський ідеологічний диктат і відчувається схильність до тенденційного підбору документів.

Але, вважаючи за надзвичайно важливе врахувати всі обставини та нюанси інкорпорації Київської Митрополії до складу Московської Церкви, перед тим, як взятися за висвітлення переговорного процесу, нам би хотілося бодай побіжно вказати на ті документи, які завжди були доступні науковому загалу, однак переважна більшість із них чомусь репрезентована лише стислими заголовками, а вони насправді є важливими свідками про витoki самої ідеї підпорядкування Київської Митрополії Москві. Йдеться передусім про послання Йоакима до патріарха Константинопольського Якова, яке датується жовтнем 1685 р. [12, т. 5. – ч. 1. – с. 104–111]. Хоча, впорядковуючи документи, що увиразнюють специфіку процесу інкорпорації Київської Митрополії, С. Терновський датує цей допис листопадом. На наш погляд, це твердження вченого не зовсім правильне, оскільки послання мало б датуватися днем відрядження посольства, що сталося у жовтні. Попри те, знаючи, що до Стамбула посольство вирушило з іншою грамотою, маємо виходити з того, що йдеться про документ, який увиразнює специфіку підготовки посольства, а не вказує на час його відправлення. Цей аргумент можна підтвердити тим, що саме у вересні 1685 р. була відправлена відповідна грамота московських царів Івана, Петра та царівни Софії у Київ, у якій монархи диктували умови прилучення Київської Митрополії до Московської Патріархії. А отже, як на те цілком справедливо вказують дослідники, одразу після цього звернення логічно припустити, що відбувся наступний крок – написання послання до Константинополя [229, с. 189].

Основний мотив послання полягав у тому, що заснування патріаршества нібито мало на увазі входження Київської Митрополії до Московської Церкви. Не маючи жодних на те доказів, у Москві вдалися до бруталного фальшування і фабрикування історичних документів. Йдеться про так званий «Хрисофул» – грамоту Константинопольського собору, що відбувся під головуванням патріарха Єремії і на якому було проголошено акт про заснування Московської Патріархії та

внесення її до Диптиху з титулом предстоятеля «патріарх Московський і всея Росії та північних країн». Саме на цю грамоту посилається патріарх Московський Йоаким у листі до патріарха Константинопольського Якова. Її фрагменти опубліковані в «Актах, относящихся къ делу о подчинении Киевской митрополіи Московскому патриархату (1620 – 1694 гг.)». Проте видана вона не в Москві, не під час церемонії піднесення Московської митрополії до гідності патріархії, а в Константинополі та й то після повернення патріарха Єремії на свою кафедру, що насправді було 1589 р. Більше того, у грамоті чомусь указаний 1583 р. Навіть якщо припустити, що помилку в датуванні допущено механічно, то необхідно визнати, що проголошення Московського Патріархату зовсім не входило у плани Константинополя [12, ч. 1. – т. 5. – с.106–107].

На цьому ж соборі була схвалена й грамота Константинопольського патріарха Парфенія. У першій із грамот справді наявне твердження про те, що Київська Митрополія мала б увійти в юрисдикційну структуру Московської Церкви. Підставою для цього називається обіцянка патріарха Єремії II Траноса. Ось власне його слова: «Не належить бути так, щоб колись єдина єпархія не благочестиво розділилася і щоб два митрополита мали один і той же титул «всея Русі» [...]. Заради цього волю настановити в царюючому місті Москві преосвященного Іова митрополита в патріархи» [12, ч. 1. – т. 5. – с. 107].

Отже, якщо погодитися з тим, що йдеться про оригінальний документ 1583 р., то маємо констатувати: ідея юрисдикційного перепідпорядкування Київської Митрополії Московському Патріархату була дозрілою майже сторіччя, тому і знайшла підтримку на високому ієрархічному рівні, точніше, патріарха Константинопольського Єремії та митрополита (патріарха) Московського. Чи можуть вважатися такі дії доказом правочинності, судити не беремось, особливо з огляду на датування окремих пам'яток. Адже, скажімо, в грамоті, що видана в Константинополі «у літо 7100», тобто в 1592 р., патріархом Парфенієм також зазначається, «щоб митрополита для Києва поставляв Святійший патріарх Московський» [12, ч. 1. – т. 5. – с. 110]. Це тим більше важить, оскільки ім'я патріарха також не збігається із вказаною датою: в Константинополі перший патріарх з ім'ям Парфеній урядовав лише з 1639 р., а

всього в XVII ст. патріархів із таким ім'ям було чотири. При цьому найбільш імовірними Константинопольськими патріархами з ім'ям Парфеній, які могли брати діяльну участь у московських справах, є Парфеній III та Парфеній IV (Парфеній III посідав Константинопольську кафедру з 1656 по 1657 р., а Парфеній IV займав патріарший престол декілька разів поспіль: 1657 – 1662, 1665 – 1667, у березні – вересні 1671 р., 1675 – 1676 та у 1684 – 1685 рр.). Отже, можемо стверджувати, що у грамоті, яка дійшла до нас і датована 7101 роком, напевно, наявна помилка, пов'язана із датуванням, хоча думати, що в документах такої важливості можна припуститися подібної хиби, уявляється малоймовірним.

Попри те, з наявного змісту грамоти патріарха Парфенія не можна точно сказати, чи малося у ній на увазі одноразове поставлення Київського митрополита у Москві або ж зведення такого порядку до норми. Дарма, що друге трактування, безперечно, відображало стратегічні інтенції: саме створення Московського Патріархату передбачало поглинення Київської Митрополії, тоді як патріарх Константинопольський Парфеній ніби тільки й намагався діяти у заздалегідь визначених рамках. Так чи інакше, жовтневий документ 1685 р., під яким розуміємо грамоту патріарха Московського Йоакима до патріарха Константинопольського Якова, відповідав початковій фазі підготовки дипломатичної місії, що мала на меті узгодити цілу сукупність питань щодо перепідпорядкування Київської Митрополії.

І ще один цікавий нюанс: лише за місяць до складання цього документа, у вересні 1685 р., московська влада відправила гетьману І. Самойловичу гарантії особливих привілеїв для Київської Митрополії після приєднання її до Московського Патріархату. Але жовтнева чернетка послання до Константинополя наполягає на звичайному підпорядкуванні Української Церкви як рядової єпархії. Така ж позиція обстоюватиметься московсько-київським посольством і в Константинополі. Якщо б це побажання було виконане, то Москва отримала б з Константинополя санкцію на цілком законне позбавлення Києва всіх привілеїв, оскільки Константинополь уже не мав би права відстоювати перед Москвою колись ним встановлені привілеї для Київської Митрополії. Отже, ми бачимо, що вересневі запевнення гетьмана І. Самойловича

та митрополита Гедеона в тому, що права і привілеї Київської Митрополії залишаться недоторканні, були вдаваною дипломатичною маніпуляцією. Принаймні із подальших дій видно, що у Московії ці обіцянки ніхто не збирався виконувати. Москві тоді важливо було досягнути їх будь-якою ціною, а також позбутися впливу Константинополя як арбітра і гаранта виконання обіцянок.

Посольство очолив дяк Микита Алексєєв. Проїздом через Україну до нього приєднався гетьманський посланець Іван Лисиця, якому І. Самойлович доручив передати патріарху Константинопольському Якову грамоту аналогічного змісту. Посольство мало діяти виключно в межах своїх повноважень та відповідно до інструкції, даної патріархом Йоакимом [120, с. 123–129]. Послам було доручено домогтися від Константинопольського патріарха згоди, щоб «Кіевскую бы митрополію всю въ духовную власть отдасть святейшему патріарху Московскому вечно» [12, ч. 1.– т. 5. – с. 124]. Очевидно, що царська грамота була підготовлена заздалегідь і адресувалася вона патріарху Парфенію, а не Йоакиму, але поки збиралося посольство і долало шлях з Москви до Стамбула, патріарха Парфенія було черговий раз низложено. Зверхня і примітивна у своїй дипломатії Москва не вважала за потрібне переписати текст, а тому в ній лише виправили ім'я патріарха та дату. Аргументи, які наводили московські царі, були надумані й зводилися до нібито неспроможності Константинополя опікуватися Київською митрополією, через що митрополіча кафедра тривалий час вдівствувала. Насправді патріарху Якову настирливо радили відмовитися від юрисдикції над Києвом на користь Москви. Просили також царі, щоб Його святість звернувся до православних Речі Посполитої з роз'ясненням і порадою визнати духовну владу поставленого в Москві митрополита Гедеона. У процесі переговорів послы мали посилатися на дозвіл колишнього патріарха Константинопольського Парфенія, а також на акт поставлення Московським патріархом священного архімандрита Києво-Печерської лаври Інокентія Гізеля [328, с. 112–113], якого начебто ніхто не засуджував.

Проте окремі аспекти перебування московсько-київського посольства в Османській імперії все ж таки потребують глибшого аналізу бодай тому, що

документальні свідчення, які фігурують мало не в кожній історичній розвідці, доволі часто залишають відкритими питання на зразок:

– чому настільки важливі переговори було доручено вести «послам» такого низького рангу?

– чому серед московсько-київської делегації не було жодного архієрея чи бодай архімандрита?

– чому у переговорному процесі раптом з'явився посередник – патріарх Єрусалимський Досифей?

– чому перша зустріч відбулася на нейтральній території – в м. Адріанополь, а не в Константинополі?

Зрозуміло, аби задовольнити дослідницький інтерес та з'ясувати стратегію мислення, а також дій московсько-київської місії, маємо передусім дещо розширити джерельну базу та зіставити її з висновками сучасних дослідників.

Отже, якісний склад делегації пояснюємо тим, що місія мала радше формальний характер, адже московський цар уже й так навряд чи відступив би від своїх намірів. А це означає, що вирішення питання у канонічний спосіб його турбувало найменше. При цьому не варто залишати поза увагою значно вагоміший аргумент: цар Олексій Михайлович постійно твердив про свій богоугодний намір звільнити Константинополь від турків. Щоправда, і в Константинополі, і в Москві доволі швидко зрозуміли, що це не вдасться. А от відбити бажання турків нападати на землі православної «Малої Русі» наприкінці його правління було цілком можливим.

Далеко не другорядну роль за цих обставин відігравала й тісна співпраця московського царя зі східними патріархами, останні з яких надто часто перебирали на себе політичні, а то й шпигунські функції. Відомо, зокрема, що патріарх Єрусалимський Паїсій та патріарх Антіохійський Макарій не тільки підтримували тісні зв'язки з Московією, а й проживали в цій державі рік, а то й більше. Їх навіть усунули з кафедр за те, що на тривалий час залишали свою паству без духовної опіки. Отже, можна припускати, що цар мав цілковите запевнення від грецьких патріархів у тому, що справу буде вирішено на його користь.

Відсутність же у московсько-київській місії церковного ієрарха чи якоїсь іншої високопоставленої духовної особи можна пояснити реалізацією абсолютистської влади московського самодержця, яку він отримав після усунення від управління Московською Церквою сильного і впливового патріарха Никона й обрання малоосвіченого патріарха Йоакима. Цар Олексій Михайлович і до того вважав, що лише йому належить право помножувати в своєму царстві різні митрополії та архієпископства. Насправді для східних патріархатів це не мало б бути чимось дивним, адже візантійщина, яку в усіх найгірших її проявах успадкувала Московія, залишалася в них у крові, ба більше, відтоді, як патріарх Єремія II підніс самопроголошену Московську митрополію до рівня патріархії, вона, схоже, застигла в їхніх жилах назавжди. Вище ми вже говорили, що, починаючи з Московського собору (1666 – 1667 рр.), на якому вперше постало питання про приєднання Української Церкви до Московської, саме царат постійно втручався у справи першої. Спочатку він підніс Чернігівську кафедру до рівня архієпископії, потім звелів митрополиту Пітіриму рукоположити ніжинського протопопа Максима в єпископа Мстиславського, призначивши його одночасно місцеблюстителем Київської Митрополії. До цього варто додати, що Олексій Михайлович після своєї непростой боротьби з патріархом Никоном не мав бажання зміцнювати статус духовної влади в межах своєї держави. Загалом, відсутність духовенства у переговорах із Константинопольським патріархом чітко вказувала на те, що місія представляє інтереси московського царя, а не патріарха чи митрополита. Це було особливо показовим на тлі підготовки Османської імперії до війни проти австрійсько-польської та венеціанської коаліції.

Попри те, коли ми аналізуємо переговорний процес у справі інкорпорації Київської Митрополії, не варто нехтувати посередницькою місією Єрусалимського патріарха Досифея Нотара (1669 – 1707 рр.) за умов, коли патріархи Константинопольські перебували під владою турецького султана і постійно змінювалися. Принаймні патріарх Досифей був неформальним главою Східної Церкви. По-перше, він став патріархом у 28-річному віці і був ним аж до смерті, посідаючи патріаршу кафедру Єрусалимської церкви 39 років, а по-

друге, його авторитет був добре відомий серед православних церков Центрально-Східної Європи загалом і Московії зокрема. Він докладав значних зусиль для поширення православної освіти, засновуючи і підтримуючи школи та друкарні: 1680 р. на кошти Єрусалимського Патріархату відкрив друкарню в Яссах (Молдавська Митрополія), що стала провідним центром друкарства в усьому православному світі, а на прохання патріарха Московського Йоакима відправив до Московії вчених братів Ліхудів, завдяки яким 1687 р. було створене Слов'яно-греко-латинське училище, що згодом стало першим вищим навчальним закладом Російської імперії. Сам Досифей був одним із найвидатніших богословів і церковних діячів поствізантійської доби [451, с. 275–299]. Отже, московський царат вирішив орієнтуватися на сильну ланку в переговорному процесі.

І, нарешті, чому сторони зустрічалися в Адріанополі, а не Стамбулі? По-перше, як ми зазначали вище, зі складу делегації з самого початку було видно, що переговори мали міжурядовий (світський, а не духовний характер), а тому посли зустрілися спочатку з представниками османської влади, а вже згодом із Константинопольським патріархом. Тієї пори в Адріанополі розташовувалися не лише резиденція султана Мехмеда IV (1649 – 1687 рр.), а й місце осідку патріарха Досифея. Адріанополь (Едирне) – друга після Стамбула столиця Османської імперії. Султан Мехмед IV і увесь його двір більше перебували в Адріанополі, аніж у Константинополі. Зрозуміло, що там перебувала його адміністрація, голова уряду (Великий візир) та головні східні патріархи. Отже, це не нейтральна територія, а офіційне місце розташування державної адміністрації.

Відвідини Адріанополя збіглися в часі з перебуванням у місті патріарха Константинопольського Якова, який прибув туди для чергового затвердження. Важко встановити, чи посольство не знало, що в Адріанополі є патріарх Константинопольський, а чи просто вирішило проігнорувати його і звернутися відразу до патріарха Досифея. Якщо вірити В. Лур'є, то виходить, що місія Микити Алексеєва свідомо проігнорувала ним, «продемонструвавши цим самим, що у Москві прекрасно обізнані, хто наразі справжній «господар» у Східних Патріархатах» [229, с. 184].

Власне кажучи, в Адріанополі М. Алексеев і І. Лисиця перший тур переговорів провели особисто з патріархом Досифеєм [414, с. 135]. Щоб легше було схилити на свій бік, царський уряд доручив послові винагородити його щедрими дарунками [422, с. 218]. Однак той, довідавшись про справжню причину візиту, хоч і був великим прихильником Москви [180, с. 56], одразу ж став в опозицію до інтриги московських царів і патріарха Йоакима. Під час бесіди з послами патріарх Досифей висловлювався надто різко і навіть зневажливо на адресу офіційної Москви. Він вказував на те, що їм потрібно було спочатку отримати благословення Константинополя, а вже потім поставляти Київського митрополита в Москві, а про передачу Київської Митрополії навіть не може бути й мови. Але спокуса грошлюбства виявилася сильнішою. Один із дослідників церковної історії так описує цю сцену: патріарх Досифей відхрещувався від послів і кричав їм назустріч, що «навіть за більшу суму свого благословенства на таке незаконне діло не дав би і осудив поведінку московського патріарха як таку, що суперечить з церковними канонами» [443, с. 218]. «Я у цю справу втручатися не буду, – говорив патріарх Досифей, – Константинопольський хай чинить, як хоче...» [443, с. 135]. Набиваючи собі ціну, патріарх Досифей давав зрозуміти, що такі дрібниці він розмінюватися не буде і так дешево не продається. При цьому він також додав, що патріарх Константинопольський нічого не вдіє, поки на це не буде згоди Великого візира, даючи цим самим зрозуміти, що вести переговори в Османській імперії, незалежно від їх предмету, сфери чи кількості сторін, починати треба з санкції державної влади, а не з кулуарних домовленостей із патріархами. Варто зазначити, що більшість описів того, що відбувалося в Адріанополі ми робимо на основі листів і грамот патріарха Досифея, опублікованих в «Архивах Юго-Западной России» [12, ч. 1. – т. 5. – с. 172–191].

Отже, прикриваючи свою справжню натуру – підступного грека, патріарх Досифей демонстрував доброзичливе ставлення до української пастви: принаймні він це не раз декларував у своїх грамотах задовго до активного обговорення питання інкорпорації Київської Митрополії 1686 р. Очевидно, що патріарх у такий спосіб шукав засобів для утвердження у договорі до нього тих,

хто невдовзі матиме потребу у його справедливому рішенні. Так, у грамоті від 20 травня 1678 р. патріарх Досифей висловлював моральну підтримку київському духовенству і дякував за те, що воно залишилося вірне Константинополю. Він пояснював, що всі негативні наслідки для розвитку церковного життя в Україні зумовлені відсутністю єдиного архіпастиря, і обіцяв попросити патріарха Константинопольського відправити туди свого екзарха. Проте ніхто нікого нікуди не направляв, і в цьому, очевидно, не було потреби, адже Україна тоді мала аж трьох митрополитів.

Повертаючись до аналізу дискусії патріарха Досифея і московсько-київських послів, слід наголосити, що М. Алексєєв до переговорів був підготовлений дуже добре: він посилався на різні складнощі у відносинах Київської Митрополії з Константинополем, на тотальний вплив католицизму в Україні-Русі, не виймаючи передчасно основний козир – золото і соболі. Тому патріарх Досифей, якого величають знаним церковним письменником-каноністом, залишався непоступливим. Він не тільки не погодився виступити ініціатором у справі, а й дав зрозуміти, що буде наполягати на неможливості переведення Київської Митрополії під владу Московського патріарха. Як зазначає С. Терновський, він був не «сухим кабінетним ученим», а вченим-практиком, який «брав активну участь у найгарячіших тогочасних церковних питаннях» [414, с. 136], а тому в листах до царів Івана та Петра і патріарха Йоакима єрусалимський першоєрарх Досифей із великим натхненням доводив усю незаконність і безпідставність задуманої ними справи [414, с. 136–137]. При цьому він, зокрема, заявляв: «Знайте, що немає на це церковної волі, бо ми не хочемо і не спричинимося до гріха; так само і вас не хочемо, щоб і ви піддалися гріхові» [414, с. 145]. Крім того, опираючись на послання апостола Павла до ефесян, патріарх Досифей наголошував, що патріарх Йоаким як архіпастир поставлений для того, щоб «пасти Церкву Божу», а «не смущати та нехтувати законом» [цит. за: 414, с. 146]. «Як це вийшло так, – обурювався Досифей, – що, не питаючи благословення у Константинопольського патріарха, Московський наважився висвятити митрополита для непідвладної йому митрополії, і що це означає: прислали просити благословення, коли вже

поставили! Це – Східної Церкви розділення» [цит. за: 229, с. 185]. Більше того, коли М. Алексеев сказав, що прохання про Київську митрополію ініційоване не патріархом, а самими государями, і що вони привезли із собою від вінценосних щедрі дарунки та вельми просять ті «золоті та соболів» прийняти, то патріарх Досифей гнівно відповів: «Присилаєте гроші та виводите людей з розуму; навіщо видаєте грамоти, противні Церкві і Богові. Узаконення поставлення митрополита за гроші – це явна симонія» [12, ч. 1. – т. 5. – с. 144–145]; «невже належить просити духовні дарування за гроші? – дорікав московським царям патріарх Досифей. – Невже може бути правдивою і вважатися гідною та грамота із Константинополя, яка куплена за гроші? Невже личить вашій церкві випрошувати у такий спосіб таке велике прошення? І якщо хочете отримати те, що просите, то знайте, немає церковної волі і що ми не хочемо і не будемо співучасниками цього гріха» [12, ч. 1. – т. 5. – с. 147–157].

Ми не випадково так детально висвітлюємо цей етап переговорного процесу і так широко цитуємо патріарха Досифея, адже воно допомагає чіткіше зрозуміти, що впливало на зміну його позиції, а також підсилює аргументаційну базу про антиканонічність акту інкорпорації Київської Митрополії до складу Московської Патріархії. Патріарх Досифей давав зрозуміти, що московські посланці мали б вибачитися від імені московського царату за грубе втручання у справи Київської Митрополії, а свячення патріархом Московським Йоакимом митрополита Київського Гедеона вважати за одиничний випадок, який не має більше повторитися. Зауважимо, що правова колізія з втручанням у справи «чужої церковної області» полягала в тому, що у Східній Церкві відсутні чіткі настанови і приписи, які б регламентували конкретну процедуру зміни церковних меж. У Візантійській імперії право змінювати межі «церковних областей» привласнили собі імператори так званого «Нового Риму». А з її падінням московські царі проголосили свою державу «Третім Римом» і будь-що намагалися перебрати на себе цю функцію, прагнучи підпорядкувати собі увесь православний світ. Ця засада й визначила долю Київської Митрополії. Однак питання про те, яка саме інстанція церковної влади має право змінювати межі «церковних областей»

(митрополій, патріархатів) у грецькій традиції, залишалося відкритим, чим саме і скористалася Москва.

Що ж до позиції патріарха Досифея, то він, як нам виглядає, вважав, що право змінювати територіальні межі церковних адміністративних одиниць, їхній статус та все, що з цим пов'язано, перейшло у відання Собору чотирьох східних патріархів. Це, зокрема, впливає зі слів, сказаних ним на адресу московсько-київського посольства, коли патріарх Досифей зазначав, що й сам не погоджується і не порадить патріарху Константинопольському одноосібно ухвалити рішення у справі перепідпорядкування Київської Митрополії, а також із послання, адресованого ним московським царям. Тобто в цій ситуації простежується аналогія з процедурою зміни меж митрополій, яка здійснюється не за згодою між митрополитами, а на Соборі.

Але переговори зайшли у глухий кут. Посли, зрозумівши, що очікувати позитивного рішення від патріарха Досифея, який мав схилити на користь Москви ще й патріарха Константинопольського, сподіватися годі, вирішили розпочати переговори зі світською владою Османської імперії. М. Алексеев та І. Лисиця звернулися до Великого візира і, акцентуючи увагу на складній суспільно-політичній ситуації в Україні, зумовленій піднесенням унійної доктрини та переходом Війська Запорозького на московське підданство, вони переконували його в тому, що гетьман воліє, щоб Київська Митрополія перейшла у підпорядкування Москви. Під цим оглядом С. Терновський пише, що послы відповідали не менш різко й патріарху Досифею. Зокрема, І. Лисиця говорив: «Гетьман і все Військо Запорозьке, і народ малоросійський перебувають у підданстві великих государів; гетьман бажає, щоб і духовний чин був увесь під благословенням московського патріарха; бо що уже сталося, тому й бути» [414, с. 135]. Заради справедливості, мусимо наголосити, що патріарх Досифей не погоджувався з аргументами московських царів, патріарха, гетьмана та всіх тих, хто від їхнього імені вів торги в Адріанополі. «А здається, – говорив він, – що перепідпорядкування Митрополії принесе більше шкоди, аніж користі, тому що православні, які живуть в Польщі, шукатимуть собі нового митрополита» [414, с. 138]. Воно справді так і сталося:

на Правобережній Україні розпочався унійний відрух, у результаті чого всі тамтешні православні єпархії перейшли на унію з Римом. А інакше бути не могло, адже Україна була поділена: Правобережжя перебувало під польським протекторатом, а Лівобережжя увійшло до складу Московської держави, що за гетьманування І. Самойловича змушене було дедалі тісніше входити в орбіту політичних інтересів Московії. Але це не означає, що і в цій частині Руси-України не було тих, хто стояв би в опозиції до політичного і церковно-релігійного «москвоцентризму» гетьмана-москвофіла.

Тим часом мілітарне протистояння Священної ліги з Османською імперією стало складатися на користь Москви. Усе почалося з «Віденської відсічі» 12 вересня 1683 р., коли об'єднані польсько-австрійсько-німецькі війська під проводом короля Яна III Собеського розгромили армію османського візира Кари-Мустафи. І хоча турки зазнали нищівної поразки під стінами Відня, християнська Європа тут же усвідомила весь рівень небезпеки Османської імперії. Римський Папа Інокентій XI (1676 – 1689 рр.) ще настирливіше закликав європейців до єднання у боротьбі з турками. Для цього було створено під його покровом Священну лігу – військово-політичне об'єднання європейських держав, організоване для боротьби з Османською імперією. Спочатку до неї входили Австрія, Польща, Венеція і Мальта; велися також перемовини про приєднання до неї Московії, проти чого виступав український гетьман І. Самойлович, оскільки входження Московії до Священної ліги неминуче вело до її зближення з Річчю Посполитою, а це було для нього найбільш небажаним політичним явищем.

У цьому зв'язку потрібно наголосити, що зовнішньополітична ситуація, яка склалася з початком боротьби країн-учасниць Священної ліги, сприяла Московії у реалізації її великодержавних планів щодо України. Принаймні, Н. Копрєєва безспідставно стверджує, що саме це становище дозволяло московському царату мати тверду впевненість в успішному розв'язанні надважливого геополітичного завдання, яке він поставив перед собою у другій половині XVII ст., – питання про захоплення «Лівого берега Дніпра» [157, с. 20], що зрештою відбулося після укладення «Вічного миру» (6 травня 1686 р.).

Отже, питання входження Московії до антиосманської коаліції перебувало на терезах і значною мірою залежало від позиції офіційного Стамбула, на чий бік схилялися їхні шальки. Для турецького султана життєво важливим було не допустити її інтеграції у Священну лігу, а для цього йому довелося підтримати ініціативу московсько-київської дипломатичної місії, яка провалила переговори з патріархом Єрусалимським щодо перепідпорядкування Київської Митрополії. Ось чому царські та гетьманські посланці, які фактично представляли антиваршавське угруповання при московському дворі та гетьмані І. Самойловичу, були підтримані османським урядом беззастережно. Поки тривали переговори, на патріаршу кафедру Константинополя, замість Якова, вчетверте і востаннє зійшов патріарх Діонісій IV (1686 – 1687 рр.). Певна річ, що його поставлення повністю залежало від Великого візира, який не приховував наміру підтримати Московію. Як бачимо, позиція османського уряду визначала напрямок церковної дипломатії і вимагала солідарної участі щойно затвердженого патріарха у розв'язанні завдання, з яким приїхали царські послы.

Не варто думати, що патріарх Досифей, цей високого інтелектуального рівня богослов і віртуозний дипломат, відмежувався від переговорного процесу зовсім. Очевидно, він знав, як «правильно» програти. У цьому йому допомагала також грецька вдача. Так чи інакше, зрозумівши, що справа вирішується без нього, патріарх Досифей поспішив заявити послам, що вже дуже добре «потрудився» і підшукав у правилах підстави для того, щоб патріарх Константинопольський «відпустив» Київську митрополію. Більше того, він також переконував послів, що навіть буде радити патріарху Діонісію, аби той видав відповідну грамоту. Отже, Єрусалимський патріарх своїми діями чітко довів, що Східну Церкву менш за все цікавила доля Київської Митрополії і дотримання церковних канонів. Його дочасна опозиційність була зумовлена лише тим, що, втягуючи в цю непристойну справу, його погано стимулювали. Бо, як тільки М. Алексеєв передав патріарху Досифею 200 золотих червінців, той не просто перестав говорити про неканонічність інкорпорації Київської Митрополії, а й підказував менш обізнаному з церковними канонами патріарху Діонісію, «що вільно кожному єпископові відпустити свою єпархію до іншого»

[406, с. 409], а, точніше кажучи, заповзвся всіляко сприяти здійсненню царської волі щодо інкорпорації Київської Митрополії [62, т. 5. – с. 467].

Судячи з відгуку думного дяка М. Алексеєва, посли були переконані, що Великий візир уже про все домовився. Понад те, вони нарешті заручилися підтримкою найвпливовішого ієрарха Сходу патріарха Досифея. Отже, остаточно все склалося на користь московсько-київської місії, учасникам якої залишалося лише запропонувати «ділову та відповідальну розмову, а не якусь там «духовну бесіду» [229, с. 182] патріарху Діонісію. Достатньо було, як на тому наполягає В. Лур'є, щоб московська сторона у переговорному процесі продемонструвала свій справжній намір: поставила патріарха у безвихідь (мовою оригіналу – «прижать патріарха к стенке») [229, с. 182].

Для того, щоб зустрітися з патріархом Діонісієм і отримати від нього відповідні грамоти, жодних перешкод уже не існувало. Окремі дослідники стверджують, що начебто на нього чинили тиск Великий візир, патріарх Досифей і царське посольство. З таких переконань, зокрема, виходить А. Кущинський, який зазначає: «Саме тоді Царгородський патріарх Діонісій старався про затвердження турецькою управою його на тій кафедрі. Про це знав царський посол до Туреччини Микита Олексіїв, який і звернувся до турецького великого візира з проханням від царя, щоб візир наказав Царгородському патріархові Діонісію відпустити Київську митрополію під зверхність Московського патріарха» [180, с. 55].

Зовсім іншу думку з цього приводу висловлює О. Лотоцький. Так, аналізуючи зміст листів патріарха Досифея, він доводить, що патріарх Константинопольський Діонісій сам став ініціатором переговорів, оскільки направляв свою людину (якогось архімандрита Святогорського) до московсько-київського посольства ще тоді, коли посли мали зустріч із патріархом Єрусалимським. Присланий чернець нібито запевнив патріарха Досифея, що патріарх Діонісій дасть потрібні для московських царів грамоти, але якщо вони йому добре віддячать за це. Підставою для цих тверджень дослідникові слугують листи патріарха Досифея, в яких він писав про ініціативу в переговорному процесі патріарха Діонісія [12, ч. 1. – т. 5. – с. 145, а також: 226,

с. 378]. Однак, як нам видається, це лише спроба Його святості відмежуватися від антиканонічних діянь османської влади і Константинопольської патріархії, в яких першорядна роль усе ж таки належить патріарху Єрусалимському. Очевидно, що, з одного боку, тиск, а з другого – моральні якості патріарха Діонісія (за словами дослідників, ієрарх був людиною жадібною до грошей та розкішного життя), неодмінно вели до ухвалення антиканонічного рішення – перепідпорядкування Київської Митрополії Московській патріархії. З цього бачимо, що основний мотив, який спонукав греків до передачі Київської Митрополії в юрисдикцію Москви, – гроші. Це видно із листів Єрусалимського патріарха Досифея до московських можновладців, написаних уже після їхньої згоди на її інкорпорацію 1686 р. Його святість, зокрема, писав, що тоді, коли М.Алексеев та І. Лисиця вели з ним переговори, до послів навідувався якийсь архімандрит від патріарха Діонісія і пропонував їм відпускні грамоти за умови, якщо вони добре за це заплатять. На що М. Алексеев йому відповів: «Спочатку грамоти, а потім гроші!» [414, с. 142].

Для узаконення акту передачі Київської Митрополії Москві Єрусалимський патріарх Діонісій оголосив про скликання собору, який відбувся у травні-червні 1686 р. у Константинополі. На ньому було обговорено й схвалено тексти 10 грамот [12, ч. 1. – т. 5. – с. 172–191; порівн.: 246, с. 60–61], що узаконювали оформлене в неканонічний спосіб юрисдикційне перепідпорядкування Київської Митрополії Московському Патріархату: одну Соборну грамоту, згідно з якою Київська Митрополія переходила під канонічну зверхність Московського патріарха; дві грамоти адресувалися московським монархам; дві грамоти – патріарху Йоакиму; дві – гетьману І. Самойловичу; одна – Київському митрополиту Гедеону та дві – всім православним віруючим Української Церкви, в яких патріарх Діонісій надавав дозвіл на те, щоб кожний наступний новообраний митрополит приймав хіротонію з рук Московського патріарха [62, т. 5. – с. 469]. Його святість підготував також грамоти, які містили пункти про переуступлення Київської Митрополії на користь Московського патріарха. Її підписав власною рукою патріарх Діонісій та кілька ієрархів Константинопольської патріархії. За це сприяння царські послы щедро

винагородили патріарха Діонісія, піднісши святителю «три сорока соболей і двести червоних» [227, с. 379]. Не був обійдений увагою й патріарх Єрусалимський Досифей, який також отримав свої 200 золотих. Показовим є те, що той, хто на початку переговорів категорично засуджував бажання Московії домогтися шляхом симонії (підкупу) права на приєднання Київської Митрополії, тепер зажадав, щоб М. Алексеев винагородив усіх архієреїв, котрі взяли участь у цій оборудці і поставили свої підписи на відпускній грамоті. У пошуках морального виправдання цього вчинку патріарх Досифей посилався на практику царя Федора Івановича (1584 – 1598 рр.), який щедро обдарував патріарха Антіохійського Йоакима за те, що той пообіцяв умовити Константинопольського патріарха, а як вдасться, то і всіх решту патріархів Сходу, аби вони визнали Московську Церкву, надавши їй патріархальний статус.

Ось так, шляхом маніпуляцій канонічним правом і відвертого підкупу було інкорпоровано древню Київську митрополію до складу Московської Патріархії. Однак то був лише перший крок Московської держави на шляху утвердження себе як спадкоємиці «Третього Риму».

Політична ситуація складалася так, що акт інкорпорації Київської Митрополії змушений був визнати й уряд Речі Посполитої. 21 квітня 1686 р. Московська держава і Річ Посполита уклали «Вічний мир», згідно з яким православні єпархії, що були розташовані на теренах останньої, переходили у підпорядкування митрополита Київського і Галицького Гедеона Святополка-Четвертинського. 27 грудня 1686 р. гетьманові І. Самойловичу за успішне завершення процесу інкорпорації цар направив жалувану грамоту та золотий ланцюжок з двома діамантами [247, с. 63]. Однак гетьман тішився тією нагородою недовго: вірного слугу московського царату незабаром звинуватили у провалі військової кампанії проти Туреччини і разом із старшим сином відправили у м. Тобольськ, де І. Самойлович 1687 р. помер. Синові ж дожити віку не довелося – його жорстоко стратили у м. Сівську.

Отже, через тридцять два роки після Переяславських домовленостей гетьмана Богдана Хмельницького з московським думним дяком В. Бутурліним Українська Церква розділила долю Української державності. Політична унія

1654 р. потягла за собою церковну унію 1686 р. Інакше кажучи, інкорпорація Київської Митрополії до складу Московської Патріархії («церковний Переяслав») стала логічним наслідком політичного Переяслава, початок якому поклали події, що розгорнулися за гетьманства Богдана Хмельницького.

Те, що приєднання Київської Митрополії до Московської відбулося не за приписами і всупереч церковним канонам, не говорячи зайвий раз про симонію та політичний шантаж, було визнано східними церквами уже наступного року, коли собор ієрархів низложив патріарха Діонісія саме за неканонічні діяння щодо Української Церкви [310, с. 29]. Неспростовним доказом цього є також і пізніший документ – Патріарший і Синодально-Канонічний томос Вселенської патріархії від 13 листопада 1924 р., виданий патріархом Православній Церкві у Польщі. У преамбулі патріарх Григорій VII обґрунтовує те, чому він надає їй право (статус) автокефалії, такими словами: «Беручи до уваги також факт, який не заперечує історія (бо ж написано, що перше відділення від Нашого Престолу Київської Митрополії і православних митрополій Литви та Польщі, залежних від неї, а також прилучення їх до святої Московської Церкви відбулося *не за приписами канонічних правил* (курсив і виділення наше. – М. Ш.), а також із недотриманням всього того, що було встановлено відносно повноти церковної автономії Київського митрополита, який мав титул Екзарха Вселенського Престолу». У цьому зв'язку варто також згадати лист-послання Вселенського патріарха Варфоломія до Московського патріарха Алексія II 1991 р., а також заяву представника Вселенського патріарха архієпископа Скопельського Всеволода під час зустрічі із президентом України В. Ющенком у березні 2005 р. Обидва церковні ієрархи наголошують на неканонічності інкорпорації Київської Митрополії 1686 р. і на визнанні канонічної території Московської Церкви лише в межах, які вона мала на час піднесення її до гідності патріархії Константинопольським патріархом Єремією II Траносом, що відбулося 1589 року [136, с. 42].

Такого висновку доходить і більшість церковних істориків, які одноставно стверджують, що кожна людина, навіть якби вона зовсім не знала церковних канонів, але керувалася здоровим глуздом, неодмінно побачила б із самої лише історії, що в діях Москви щодо приєднання Київської Митрополії

«нічого правочинного не було» [19], оскільки, кажучи словами І. Огієнка, «уряд московський самовільно вдерся до прав царгородського патріарха, безправно їх порушивши» [246, с. 48].

Справді, церковно-релігійна політика московського царату була експансіоністською і впливала з амбіційного прагнення Московського царства стати «Третім Римом». Що ж до формування «москвоцентризму» серед київських ченців (політичних ісихатів, на зразок І. Гізеля, І. Борецького, І. Копинського), то він був натхненний афонськими пропагаторами «візантійської зашкарублості» [152, с. 66–67] та ідеєю збереження Православ'я в його «архаїчному стані» [152, с. 67]. А його реальним підтвердженням є політична унія Б. Хмельницького – В. Бутурліна 1654 р., постійні посольства до Москви за грошима взамін на «московське послушенство», звернення Варлаама Ясинського до Московського патріарха з проханням про грамоту на Києво-Печерську архімандрію, бажання Гедеона Святополка-Четвертинського прийняти свячення на митрополичу кафедру Києва з рук патріарха Московського, участь українського представника І. Лисиці у «московсько-стамбульських» переговорах про приєднання Київської Митрополії до складу Московської Патріархії.

При цьому наголошення на факті симонії, на отих «золотих та три сорока соболях», що їх отримав патріарх Єрусалимський Діонісій за надані ним відпускні грамоти, хоча й є ганебним свідченням підкупу й хабарництва, однак вважати справжньою ціною юрисдикційного підпорядкування Київської Митрополії Москві заледве чи можуть. У цьому розумінні про підкуп чи перекуп Київської Митрополії можна говорити лише в метафоричному значенні. Адже то були швидше політичні маніпуляції уряду Османської імперії й Московського царства, а не справжня ціна виторгу за найбільшу у Центрально-Східній, а на той час і в усьому християнському світі Церкви, що входила у структуру Вселенського Православ'я.

5.3 Унійний відрух на Правобережній Україні як вияв протидії московському релігійно-політичному експансіонізму

Приєднання Київської Митрополії до Московської Патріархії, а ще у такий ганебний спосіб, активізувало унійний відрух на Правобережній Україні. Проте, перш ніж перейдемо до аналізу цього процесу з його позитивними і негативними наслідками, варто зосередити увагу на канонічній об'єктивації проблеми інкорпорації Української Церкви до складу Московської Патріархії.

Інкорпорація Київської Митрополії до складу Московської Патріархії мала свій резонанс передусім у контексті внутрішньої політики Речі Посполитої і, зокрема, на Правобережній Україні, яка їй належала, згідно з договором про «Вічний мир». На жаль, нам не вдалося достеменно встановити, коли польський уряд почав переговори з ієрархами правобережних єпархій, а це Перемиська, Львівська та Луцька, у справі унії. Проте добре видно, що активізація цього процесу припадає на другу половину XVII ст. і безпосередньо пов'язана із московсько-стамбульськими домовленостями, що призвели до анексії канонічної території Київської Митрополії. Не менш важливу роль у цьому процесі відіграв політичний фактор – укладення «Вічного миру» між Московією та Річчю Посполитою, який юридично закріплював не лише поділ українських земель між цими державами, а й поглиблював конфесіалізацію релігійного простору Речі Посполитої. Особливо цей процес активізувався на Правобережній Україні та припадає в період сповнення святительських повноважень митрополитом Гавриїлом Колендою (1665 – 1674 рр.) і під яким розуміємо, насамперед, планомірне повернення позицій, втрачених у результаті російсько-польської війни тією частиною Української Церкви, що перебувала в єдності з Апостольським Престолом.

Принаймні, за пастирського служіння цього митрополита, як і за його наступника Кипріяна Жоховського (1674 – 1693 р.), Греко-Католицька Церква не лише відродилася, а й розширила свою інфраструктуру та зміцнилася внутрішньо. Поза всяким сумнівом, найважливішим її досягненням став перехід на унію з Апостольським Престолом трьох західноукраїнських єпархій, а саме: Перемиської (1691 р.), Львівської (1700 р.) та Луцької (1702 р.).

Натомість, внутріцерковне життя Львівської єпархії залишалося доволі

складним і невизначеним. Тут за православну єпископську кафедру м. Львова велася непримиренна боротьба між Свято-Успенським братством і партією, яку підтримував король. Конфлікт почався з часу вибору Львівським єпископом Євстахія Свистильнецького, внаслідок якого було проігноровано ставленика від польської шляхти Івана Шумлянського (чернече ім'я – Йосип) [367, с. 18] (за іронією долі, прихильника унії Йосипа Шумлянського знову ж таки підтримували східні ієрархи). Але, щоб не ускладнювати суспільно-релігійну ситуацію, король погодився з вибором братчиків, а Йосипу Шумлянському радив почекати. Водночас свою прихильність до Шумлянського він засвідчив привілеєм, у якому визнавався його вибір в єпископи. І такий крок польського короля вартий уваги. Адже проти затвердження Шумлянського єпископом, а дещо раніше навіть проти його чернечого постригу, категорично виступали не лише церковні братчики, а й Київський митрополит Антоній [22, арк. 9].

Однак після смерті єпископа Євстахія (1676 р.) Йосип Шумлянський таки зайняв єпископську кафедру м. Львова. Відтоді Ян Собеський всіляко підтримував Львівського єпископа, сподіваючись прихилити його до унії. Старався про те ж саме й греко-католицький митрополит Кипріан Жоховський. Не без цієї мети, як уже згадувалося вище, був виданий спеціальний привілей про призначення Йосипа Шумлянського адміністратором Київської Митрополії, що розширювало його управлінські можливості не лише на теренах Перемиської, Луцької, Мстиславської, а й навіть Чернігівської єпархій [316, арк. 1]. Отже, польський уряд робив усе можливе, щоб під юрисдикцією Львівського єпископа опинилися усі ті єпархії, які належали Київському митрополиту Йосипу Тукальському, і в такий спосіб сприяли зміцненню адміністративного та духовного впливу привілейованого церковного ієрарха, який був прихильником унійної політики Речі Посполитої і міг добре прислужитися її успішній реалізації.

Одержавши де-юре величезні повноваження від короля, Йосип Шумлянський прагнув надати їм канонічного підґрунтя. Для цього він звернувся до Московського патріарха Йоакима, аби той підніс Львівську єпископію до рівня митрополії [443, с. 256]. З таким завданням Львівський

владика відправив делегата в Москву [12, ч. 1. – т. 10. – с. 276]. Реакція уряду Речі Посполитої на дії Йосипа Шумлянського була доволі рішучою: 3 серпня 1678 р. у Жовкві король Ян III Собеський відкликав універсал, яким закріплювалися за Львівським владикою права адміністратора Київської Митрополії, надавши такий привілей довічно Київському митрополиту Антонію Винницькому. Змінити своє рішення його спонукала ще одна причина, яку пов'язуємо із призначенням на Перемиську кафедру Івана Винницького (згодом єпископа Інокентія). Адже він хоч і був братом православного митрополита Антонія, однак ще здавна, перебуваючи в королівському війську, виявляв прихильність до унії [13, с. 61–66]. Інакше кажучи, вдатися до такого кроку короля спонукала не лише непослідовна поведінка Львівського єпископа, а й прагнення призначити на Перемиську єпископську кафедру людину, яка б підтримувала курс державної релігійної політики, а отже змагала до унії. Зрештою, король добре знав, що, закріплюючи за Антонієм Винницьким Київську митрополію до смерті, він нічого не втрачає, бо, з одного боку, митрополит був доволі літньою людиною, а з другого, король отримував компенсацію від брата митрополита Івана Винницького, яка виявлялася у готовності перевести на унію Перемиську єпархію в разі призначення його на цю кафедру.

Виявивши в Інокентії Винницькому (1679 – 1700 рр.) непідробну схильність до унії, король призначає його єпископом Перемиської кафедри. У власних планах Ян Собеський анітрохи не помилився. Вже наступного року у вісімдесятирічному віці митрополит Антоній помер, а після його смерті король Ян III тут же підтверджує повноваження адміністратора Київської Митрополії за Львівським єпископом Йосипом Шумлянським, заохочуючи його цим самим до запровадження унії в межах його єпархії. Тим часом Іван Винницький приймає чернечий постриг і стає єпископом Перемиським.

Офіційну заяву про готовність перевести Львівську єпархію на унію за умов, що йому передадуть маєтності Київської Митрополії та Львівського єпископства, а також, якщо Апостольська Столиця погодиться виплачувати йому довічно субвенції, Львівський єпископ зробив перед папським нунцієм

ще 1677 р. [393, с. 359]. У такий спосіб, склавши особисто присягу на вірність Апостольського Престолу та польському королю, він пообіцяв розпочати рішучі заходи з упровадження унійного проекту.

Проте першим і реально значущим кроком Йосипа Шумлянського у справі переведення Львівської єпархії на унію стало створення гуртка під його ж керівництвом, до якого, окрім єпископа Львівського, увійшли єпископ-номінант Перемиський Інокентій Винницький, ігумен Ліснянського монастиря Сильвестр Тваровський, Унівський архімандрит Варлаам Шептицький. Членами гуртка були також п'ятеро впливових світських людей – членів православних братств: Корендович, Журавський, Мокрицький, Кручкєвич і Тарнавський [9, с. 22–23]. Основним завданням гуртка стала пропаганда унії та агітація за перехід на неї. Це можна підтвердити тим, що 1677 р. Львівський єпископ звернувся до польського уряду із заявою, в якій він декларував напрацьовані гуртком основні форми та методи роботи, що мали б, на його думку, забезпечити успішну реалізацію унійного проекту. Діяльність гуртка виявилася доволі результативною. Його члени так повели пропагандистську роботу, що майже цілком стерлася різниця між православними і уніатами. Такі властиві для тієї доби терміни, як «унія», «діз'унія», «схизма», на переконання дослідників, «зовсім пропадають з адміністративного лексикону майже до половини XVIII ст.» [8, с. 100]. Хоча, з'ясовуючи причини переходу православних єпархій Правобережної України на унію, не варто нехтувати й іншими чинниками, одним із яких було те, як на то вказує В. Климов, що «на боці захисників Православ'я й української народності лишилися міщани, дрібна українська шляхта – слабка, деморалізована, бідна, нерідко малограмотна, за психологією і побутом близька до селянства» [118, с. 191].

Однак православні все ж таки чинили опір унійним планам, а міжконфесійне протистояння дедалі загострювалося і знову ж таки не без участі церковних братчиків. Це, зокрема, засвідчує спроба скликати Люблінський єкуменічний з'їзд (собор), на якому планувалося розробити заходи, що були б спрямовані на мінімізацію конфлікту, а, можливо, й на

об'єднання двох ворогуючих між собою конфесій. У врегулюванні релігійно-церковного протистояння ще більше був зацікавлений король. А тому 17 грудня 1679 р. Ян Собеський видав універсал, в якому запрошувалися на з'їзд до Любліна делегати від церковних братств Греко-Католицької Церкви та православних ставропігій. З'їзд призначався на 24 січня 1680 р. [439, арк. 2]. Король покладав на нього особливі надії, оскільки він розглядався як дієва спроба діалогу між прихильниками унії та її противниками, що мав би перерости у засіб приєднання західноукраїнських єпархій до Католицької Церкви. Але це не означає, що він здійснював це під тиском держави.

Польський король, навпаки, підтримував православних у їх соціально-економічних і світоглядних запитах, що видно, зокрема, з універсалу, виданого у перший же рік його королювання, – 28 лютого, року Божого 1676, в якому він підтверджує грамоту Михайла Корибута-Вишневецького від 10 жовтня 1669 р., що містить грамоту Сигізмунда III Августа від 20 травня 1572 р. про зрівняння української громади Львова з католицькими [348, с. 209–210]. Такий же привілей король Ян Собеський видав і Львівській ставропігії, щоб підтвердити усі права і вольності, якими коли-небудь її наділяли його попередники, хоча, як знаємо, львівські братчики загалом противилися унійним заходам у Речі Посполитій. «У такий спосіб, ми, Ян III, король, милостиво прихилиючись до згаданого прохання і вважаючи його цілком справедливим, внесену грамоту підтвердження в усіх її пунктах, клаузулах, статтях, умовах та зв'язках вважаємо за потрібне схвалити та підтвердити, як і схвалюємо, підтверджуємо та зміцнюємо даною нашою грамотою, а оскільки це не суперечить законодавству, то визнаємо, що вона повинна отримати силу вічної та незворотної дії. Для більшої довіри у цій справі, дану (грамоту), підписану нашою рукою, ми наказали скріпити печаткою королівства», – йшлося у документі [348, с. 214–216].

Варто відзначити, що серед дослідників немає спільного погляду на те, хто мав представляти православну сторону на з'їзді. В. Антонович, наприклад, у розвідках про церковні відносини в Україні наголошує на тому, що «межи

тими, які появили ся на з'їзді, не бачимо не лиш імени Шумлянського, але й ні одного з його товаришів» [8, с. 97]. Інший церковний історик М. Коялович пише, що православну делегацію на з'їзді у Любліні представляли намісник Могилівського монастиря Волчацький та багато священників, які прибули туди з поваги до короля [164, с. 98]. Від попередніх свідчень принципово відрізняється твердження С. Сенік, яка зазначає: «У Любліні зібралася вся уніатська ієрархія, протоархимандрит та чисельна делегація василіан, а з боку православних – єпископ Львівський Йосип Шумлянський та єпископ-номінант Перемиський Інокентій Винницький» [385, с. 21].

Однак ні кількісний, ні якісний склад Люблінського з'їзду не мав особливого значення, оскільки відразу ж після його відкриття надійшов лист від короля, який вимагав згорнути роботу зібрання. Хоча, незважаючи на те, що не відбулося активного обговорення питань, які виносилися на порядок денний з'їзду, сам факт його підготовки, як і зустріч греко-католиків і православних у Любліні, сприяли кращому порозумінню та ближчій співпраці обох сторін. Очевидно, що саме під час зустрічі у Любліні митрополиту Кипріану Жоховському та єпископу Йосипу Шумлянському вдалося переконати Перемиського єпископа Інокентія Винницького в доцільності переведення його єпархії на унію. Так думати дозволяє те, що наступного (1681) року владики Інокентій, наслідуючи свого львівського колегу, відбуде до Варшави, щоб удруге підтвердити своє визнання католицької віри. Вперше про свою готовність пристати на унію він заявив щойно після його призначення на Перемиську кафедру [260, с. 291, а також: 443, с. 244–245]. На аудієнцію до короля єпископ Інокентій прибув не один, а з митрополитом Кипріаном і єпископом Йосипом. Будучи присутнім у королівському палаці на церемонії під час присяги Інокентія Винницького, Йосип Шумлянський теж ще раз присягнув на вірність унійним ідеям. Цього разу не лише перед королем та папським нунцієм, як то було 1676 р., а й перед главою Греко-Католицької Церкви. З цього часу починається активна діяльність Перемиського та Львівського єпископів у справі переведення ввірених їм єпархій на унію.

Зокрема, 1681 р. владика Йосип Шумлянський у супроводі архімандрита Варлаама Шептицького та ігумена Твардовського прибув до Варшави, де разом з єпископом Перемильським Інокентієм узяв участь у роботі сейму. Обговорюючи умови унії на Правобережній Україні, вони вимагали від короля пролонгувати рішення всіх декретів і привілеїв, виданих його попередниками на користь греко-католицьких вірян. Відповідно до умов, Київський митрополит мав обиратися кліром та віруючими всієї Речі Посполитої, а не окремими верствами суспільства, вищі церковні та монастирські посади мали посідати лише українці. Учасники делегації також вимагали від короля резолюції, згідно з якою всі василіанські монастирі мали перейти під юрисдикцію правлячого архієрея тієї єпископії, на території якої вони розташовані. Водночас в умовах унії містилися чіткі вимоги щодо церковного судочинства. У з'єднаних єпархіях суди над кліриками мали належати винятково вищій духовній владі. Особливий наголос робився на цілковитому збереженні східного обряду, про що, як зазначає І. Рудович, учасники переговорів «почеркнули з натиском» [367, с. 17]. Відтепер і Перемильська, і Львівська єпархії перебували в руках таємних прихильників унії, про що, звичайно ж, не знали-не відали як пересічні віруючі, так і рядове духовенство. А їх було чимало: на час переведення Перемильської єпархії на унію лише в ній нараховувалося 3400 парафій і майже три мільйони парафіян.

Перехід Перемильської єпархії на унію проходив у декілька етапів. Важливим моментом було скликання єпископом Інокентієм з'їзду духовенства та світської громадськості на Самбірський собор 3 квітня 1691 року [9, с. 27]. Його учасники поставили собі за мету довести, що унія – це справа рядового духовенства і пересічних вірян, і що вона є актом цілком легітимним, оскільки продиктована доброю волею віруючих, а не примусом архієрея. Подібні собори відбувалися як у Перемишлі, так і в більшості міст, що належали до цієї єпархії. У цьому зв'язку Л. Тимошенко стверджує, що опозиційності до унійних заходів єпископа Інокентія майже не було виявлено. Каменем спотикання стало хіба що нав'язування культу

Йосафата Кунцевича, небажання окремих священників за богослужіннями згадувати Римського Папу, а також при читанні Символу Віри промовляти: «і від Сина» [417]. Такий стан речей можна пояснити тим, що значна частина пастви і духовенства Перемиської єпархії вже була у структурі Католицької Церкви, тобто Греко-Католицькою. Ускладнюючою обставиною було також те, що Перемиську кафедру посідав єпископ Іоан Малаховський (1669 – 1691 рр.), який не мав наміру поступатися нею на користь Інокентія Винницького і всякчас підбурював віруючих не проти унії, оскільки сам був греко-католиком, а проти єпископа Інокентія, якого вважав перебіжчиком. Як вихід, було прийнято рішення, згідно з яким єпископ Іоан мав перейти у Холм, де тоді кафедра вдовствувала, і в такий спосіб звільнити місце для суперника.

Прикметно, що перемишляни постійно домагалися, аби в Перемишлі резидували два єпископи – греко-католицький і православний. Такі прагнення неодноразово закріплювалися відповідними нормативно-правовими актами з боку королівської влади. Проте, *de facto*, цього ніколи не було, хоча робилися часті спроби. Виняток становить хіба що доба Іоана Малаховського та Інокентія Винницького, коли між владиками велася боротьба за єпископію. А що в цьому зв'язку точилося немало суперечок, довідуємося із «Перемишляника» за 1852 р., в якому читаємо: «...отси походил нелад, згоршіння, нападенія, насилія і наїзди по добрах владичіх, діланніє то єдною, то другою стороною, прикази совсім противящіє ся собі так, що Перемишляне, а с ними всі другіє люди в єпархії і не знали, кому повиновати ся мали» [299, с. 35].

Отже, можна стверджувати, що унія у Перемиській єпархії остаточно утверджується на межі XVII – XVIII ст., що внесло серйозні корективи у церковно-релігійне життя на Правобережній Україні, адже переведення Перемиської єпархії на унію прискорило цей процес і в сусідній Львівській та Луцькій єпархіях. Хоча насправді підготовка до впровадження унії у Львівській єпархії тривала майже чверть століття і супроводжувалася скликанням багатьох соборів та палкими суперечками. Їх прикладом може

служувати Львівський собор, що був скликаний на вимогу польського короля Яна Собеського [78, арк. 1] (почався собор в Успенській церкві 16 грудня 1694 р., а завершився 19 грудня у Свято-Юріївській церкві того ж року) [367, с. 36–39], і з уваги на наявність рішучої і непримиренної опозиції він чотири рази переривав роботу.

А проте, незважаючи на всю складність і неоднозначність ситуації, Йосип Шумлянський 25 квітня 1700 р. скликав духовенство своєї єпархії до Свято-Юріївської церкви на погоджувальну нараду, де публічно заявив про переведення Львівської єпархії на унію. Дослідники пишуть, що його пропозиція одержала схвалення і підтримку. «Ніхто не спротивився владиці і дали єму повновласть їхати до Варшави зложити від імени цілої єпархії католицьку віросповідань, зажадати вод короля и сойму, що як-раз зобрався був у Варшаві, щоби подтвердили уніатам всі вольності и права та згодили ся на ти постулати, які Русини вже не раз предкладали» [367, с. 36–39]. Як наслідок, відбувши нараду (собор), Йосип Шумлянський поїхав до Варшави на аудієнцію з королем Яном Собеським, під час якої він радо констатував факт згоди більшості своїх підданих перейти на унію. Крім того, перебуваючи в столиці Речі Посполитої, єпископ у костелі капуцинів перед примасом кардиналом Радзійовським і папським нунцієм Антоніо де Віа склав католицьке сповідання віри, як того вимагали рішення собору. З цієї нагоди 15 червня 1700 р. Август II Сильний (1697 – 1706 рр.; 1709 – 1733 рр.) видав універсал, в якому визначив права єпископа та уніатського духовенства у з'єднаній Львівській єпархії [76, арк. 3].

Королівський привілей став ще більшою заохотою у справі переходу Львівської єпархії на унію з Католицькою Церквою, у зв'язку з чим у братській церкві (12 липня у день Святих первоверховних Апостолів Петра і Павла) відбулося урочисте богослужіння з нагоди переходу Львівської єпархії на унію [8, с. 119]. Прикметно, що, пишучи про проголошення унії у Львівській єпархії, один з її сучасників і очевидців, католицький канонік Я. Юзефович зазначав: «Коли Шумлянський у товаристві численних знатних гостей прийшов до церкви, то переконався, що головні й бічні двері

були замкнені. Запрошені гості мушили довго чекати, червоніючи з сорому й обурення хто на ганку церкви, хто на візках. Єпископ, ображений таким грубим опором міщан, звернувся з проською до гетьмана Яблоновського, щоб він наказав солдатам виважити двері. Яблоновський радо згодився виконати цю пропозицію... Після цього єпископ Шумлянський відправив Службу Божу у присутності народу та всіх запрошених гостей і забрав братську церкву у свої руки. Того самого дня він влаштував торжество і роздав нагороди своїм спільникам» [344, с. 77].

Варто зауважити, що на відміну від Перемиської єпархії, де унія була сприйнята загалом, у віруючих Львівської єпархії спостерігався певний спротив. Проти її переходу під юрисдикцію Риму повстали не лише церковні братчики, а й монастирі, головню Крехівська та Словітська обителі. Однак братства, які перебували у складному матеріальному становищі, так і не встояли перед впливом унійного руху. У цьому зв'язку О. Воронин наголошує, що головною причиною переходу Львівського Свято-Успенського братства на унію була відсутність засобів до існування [46, с. 67]. Хоча, нам важко повірити в те, що саме це об'єднання мирян було найбільш важливим з-поміж інших церковних братств того періоду.

Проте не варто ігнорувати й іншої обставини: наприкінці XVII ст. братства почали остаточно втрачати будь-яку самостійність і не лише політичну, а й інституціональну. Вони ставали радше символом своєї місцевої традиції і дедалі менше – виявом колишньої народноправності. Підтвердженням того, що львівських братчиків могло цікавити фінансове становище, слугує той факт, що інший монастир – Крехівський – також згодився перейти на унію лише тоді, коли Римський Папа Інокентій XIII (1721 – 1724 рр.) надав йому значно більшу грошову підтримку, ніж до того це робила Москва. І сталося воно 1721 року [260, с. 292]. За п'ять років до того греко-католицьке сповідання віри склали насельники монастиря у Словіті. І єдиним оплотом православ'я на Правобережній Україні залишалися Угорницький монастир і Манявський скит. Так було аж до його ліквідації австрійським урядом 1786 р.

Переймаючись втіленням унії в життя, єпископ Йосип Шумлянський візитував деканати Львівської єпархії та приймав від священників сповідь католицької віри. Наслідком цієї діяльності став перехід на унію 1186 парафій увіреної йому єпархії, що дає підстави називати унію цієї єпархії «справою парафіяльного духовенства» [260, с. 292]. А це означає, що церковно-релігійна політика католицької Речі Посполитої, як і ідейно-еклезіологічних пріоритетів Апостольського Престолу, знайшли своє практичне втілення в життя.

Немає сумніву, що переведення Львівської та Перемиської єпархій на унію серйозно вплинуло на розвиток суспільно-політичного та національно-культурного життя Правобережної України. У цьому зв'язку І. Рудович зазначає: «Така подія не осталася без впливу на культурне, політичне і економічне життя народу. Вже сама полеміка, яка велася між православними та уніятами, побуджувала одних и других до наукової праці. А спеціально уніати зоткнулися ближче з більше культурним тогди католицьким світом» [367, с. 62]. Наслідком цього становища стало, зокрема, те, що духовенство одержало доступ до добре організованих католицьких богословських шкіл, колегіумів і навіть університетів. Однак домогтися покращення власного соціально-правового становища у перші поунійні покоління йому так і не вдалося [367, с. 63].

Що ж до постатей, які уособлювали успіх унії на Правобережній Україні і, зокрема на Перемишлянщині, Львівщині та Волині, то вважаємо за необхідне підкреслити: Львівський єпископ Йосип Шумлянський помер 16 червня 1708 р. природною смертю. Про кончину Перемиського єпископа Інокентія Винницького відомо також, що «довершивши витривало та з ревною пастирською працею сповненну справу життя свого, відійшов владику дня 24 лютого 1700 року у вічність» [481, с. 16]. Дехто з дослідників при цьому іноді додає: «помер несподівано» [260, с. 293] чи «за загадкових обставин» [13, с. 11]. Бо було тоді церковному ієрарху лише 46 років, а на тлі боротьби царської Росії з «уніятами», що особливо проявлялася за царювання Петра I, смерть могла настати і від когось, і від чогось. Проте, щоб не

впадати у зайві домисли, покличемося іще раз на звіщення в часописі «Перемишлянин», де читаємо: «Рік 1700 почався сумно для Русинів Перемишля – єпископ їхній Інокентій Винницький, що був здавна на ноги недужий, поїхав до Львова для підняття здоров'я свого. Но незадовго, бо 24-го лютого прийшла звістка до Перемишля, що перев'язка полотняна, якою зболіле намащене тіло єпископа було обвите, випадком свічки заялося, і владика так попівся, що через чотири годині Богу Духа віддав» [299, с. 35].

Зрештою, відійшовши у вічність, усі три єпископи – і Львівський Йосип Шумлянський, і Перемиський Інокентій Винницький, і Луцький Діонісій Жабокрицький – залишили по собі добру згадку серед ввіреної їм пастви. З-поміж інших церковних ієрархів Греко-Католицької Церкви вони вирізнялися високим як світським, так і духовно-релігійним вихованням. Наприклад, Йосип Шумлянський, будучи до рукоположення у священничий сан військовим, мав добре загартований характер, відзначався рішучістю та вченістю. Ним була написана відома «Метрика», яка заслуговує на визнання, адже в ній детально розписувалася концепція не лише участі духовенства у літургійному житті, а й засади їх соціального служіння та суспільної місії духовенства. Цей документ тоді міг мати таке ж програмне значення для греко-католиків, як політика арджорнаменто Католицької Церкви у наш час. Навіть І. Франко, який загалом негативно оцінює особу та діяльність цього владика, бо жодним чином не симпатизував унії [244, с. 352–353], визнавав, що «Метрика» Шумлянського має значущий історичний і літературний інтерес» [245, с. 1]. До того ж, єпископ Йосип Шумлянський проводив ефективну церковно-реформаторську діяльність, що була спрямована на впорядкування внутрішнього життя Греко-Католицької Церкви. Ієрарх так само прикладав чимало зусиль для підтримки державної політики Речі Посполитої.

Перехід на унію Перемиської та Львівської єпархій активізували унійні заходи на теренах Луцької єпархії. Цьому сприяло багато в чому те, що з часу втечі єпископа Гедеона Святополка-Четвертинського, який, залишивши паству напризволяще і прибув до Києва, щоб його там у

незаконний спосіб, на угоду гетьману-своєкові, його обрали митрополитом Київським, Луцька кафедра потрапила під вплив адміністратора Львівського єпископа Йосипа Шумлянського. Він призначив на неї свого брата Афанасія Шумлянського, який перебував там з 1688 по 1694 р. Однак цей ієрарх мало вирізнявся своєю інтелектуально-духовною зрілістю та здатністю до управління єпархією, а тому, як справедливо підмітив В. Антонович, «при цій нездатності і тайним уніятством своїм він мало міг нашкодити Луцькій єпархії православної» [8, с. 121].

Після смерті єпископа Афанасія адміністратор Київської Митрополії Йосип Шумлянський сподівався перевести Луцьку єпархію під свою юрисдикцію, щоб володіти, як найвищий душпастир серед православних Правобережжя, не лише душами її вірян, а й усім майном та інфраструктурою, що їй належала. Однак духовенство та політична еліта Волині, серед якої провідна роль належала Луцькому церковному братству, вибрали на Луцьку кафедру світського магната Дмитра Жабокрицького. Вибір православної спільноти був схвалений Яном Собеським, який видав йому грамоту на Луцьку єпископію. В особистому листі до Д. Жабокрицького король висловлював задоволення з приводу обрання міського писаря єпископом, оскільки був переконаний у тому, що він як правлячий архієрей буде ревно підтримувати державний курс уряду Речі Посполитої і його королівської милості. Після цього Дмитро Жабокрицький, не вагаючись, прийняв чернечий постриг і став ченцем Діонісієм. Водночас звідси починається те, що ми називаємо «тріумфом» і «трагедією» в історичному літописі Луцької єпархії та особистому житті і архіпастирському служінні владики Діонісія Жабокрицького.

З одного боку, єпископ Діонісій викликав на себе вогонь з боку адміністратора Київської Митрополії архієпископа Львівського Йосипа Шумлянського, а з другого, київські православні ісихати несподівано знайшли канонічну перешкоду для його висвяти в єпископи: Дмитро Жабокрицький був у шлюбі із вдовою, хоча перед рукоположенням офіційно розлучився з нею, а тому православний митрополит Варлаам

Ясинський відмовив йому у хіротонії єпископський сан.

Окремі дослідники доводять, що йому зробити це забороняв Московський патріарх Адріан (1690 – 1700 рр.) [27, с. 264]. Діонісій Жабокрицький пробував обійти митрополита і звернувся з проханням про висвяту до Сучавського митрополита, проте й той не наважився здійснити акт інтронізації. Але, як кажуть сучасні спритні ділки і політикани, які любіють вигідні кланово-олігархічному істеблішменту парламентські рішення, якщо проблему можна вирішити за гроші, то це не проблема, а лише додаткові витрати. Так було й у випадку із Діонісієвим свяченням. На Мармарошині (сучасна Румунія) знайшовся єпископ на ім'я Йосип Стойка (1692 – 1711 рр.), який із великим завзяттям взявся допомогти православним Волині у розв'язанні ієрархічної кризи в єпархії. Він рукоположив Діонісія в єпископи, але це свячення «на боці» викликало нечуване обурення не лише серед греко-католиків, які сподівалися, що кафедру посяде прихильний до унії єпископ, а ще краще – дійсний греко-католицький ієрарх, а й серед самих православних, за те, що той проігнорував рішення митрополита Київського Варлаама.

У пошуках легітимізації своєї духовної влади в Луцькій єпархії, якої годі було сподіватися від митрополита Київського та патріарха Московського, єпископ Діонісій змушений був піти на компроміс зі своєю совістю. Він погодився перевести її на унію і приєднати до унійної Київської Митрополії, в результаті чого єдиним православним єпископом, як і єдиною православною кафедрою в Речі Посполитій, залишилася Полоцька єпархія (сучасна Беларусь). Офіційне проголошення унії у Луцькій єпархії відбулося у 1702 р., хоча остаточно цей процес тривав упродовж найближчих десяти років.

Трагедія владики Діонісія збіглася в часі з Північною війною. Коли на Волинську землю вторглися царські війська, промосковськи налаштована шляхта підняла бунт в єпархії і зажадала розправи над церковним ієрархом. Владика змушений був неодноразово втікати й поневірятися по чужих єпархіях, монастирях і приватних обійстях, а коли він вкотре (1709 р.)

повернувся на рідну землю і зайняв увірену йому кафедру, його все ж схопили і вивезли через Київ до Москви. Там його допитували, принижували, мордували. Після тривалих тортур, сподіваючись, що вибили із непокірного ієрарха його унійний дух, йому навіть запропонували повернутися на Батьківщину і приступити до управління єпархією, за умови, що він поведе боротьбу проти унії. Однак владика Діонісій залишився вірним своїм принципам, за що був засланий у Соловецький монастир. Через прихильність до нього архієпископа Холмогорського Рафаїла Краснопольського (? – 1711 рр.) та Варнави Волатковського, його доправили до Москви, де він і помер 1715 року [27, с. 264–265].

Після тяжкої смуги і трагічного кінця з єпископом Луцьким Діонісієм Жабокрицьким православні знову зробили спробу обрати собі єпископа. Король їм не перечив, оскільки вони зробили ставку на сина покійного єпископа Афанасія Шумлянського – Кирила Шумлянського, до якого прихильно ставився греко-католицький митрополит Юрій Винницький (1710 – 1713 рр.), бо був переконаний, що «син тайного уніята і племінник явного уніята Йосифа Шумлянського» теж буде триматися лінії своїх попередників і прислужиться Греко-Католицькій Церкві не менше, аніж вони. Однак Кирило прийняв свячення від православного митрополита Київського Йоасафа Кроковського (1708 – 1718 рр.). Певна річ, що його поведінка не могла не викликати обурення серед волинських греко-католиків і польського уряду. Питання поставлення єпископа Кирила Шумлянського стало предметом розгляду на сеймику Волинського воєводства, який виніс постанову вважати вибори єпископа Кирила Шумлянського недійсними, а Луцьку єпархію передати в управління Холмському єпископу [8, с. 124].

Рішення сеймика схвалив і митрополит Юрій Винницький, і король. 17 жовтня 1711 р. монарх видав універсал, у якому забороняв визнавати Кирила Шумлянського єпископом Луцьким. Заклик короля особливо підхопила католицька шляхта (як латинського, так і греко-східного обряду), пригрозивши православному єпископу арештом і засланням. Той, не

дослухавшись настанови Ісуса Христа про Доброго Пастиря, як наймит, кинув увірене йому стадо (Ін. 10, 14–15) і, наслідуючи свого попередника Гедеона Святополка-Четвертинського, втік у безпечний Київ. Звідти він звертався зі скаргами до московського царя Петра I, щоб той через посла у Варшаві князя Долгорукого вимагав від короля повернення йому Луцької єпископії. Однак дослідники не встановили, чи цар лише говорив, а чи таки звертався із проханням до короля, як і невідомо, чи король брав до уваги волення з Московії і бодай якимсь чином реагував на них. Так, через свою непослідовність у слові та чині, єпископ Кирило дожив віку поза межами своєї кафедри, упокоївшись у Києві 1726 р. Після владики Кирила Терлецького – ідейного натхненника Берестейської унії – Волинь не мала свого православного ієрарха аж до 1922 р. Винятком є незначний період, коли за королювання Владислава IV 1632 р. її було повернуто православним, яка до того тривалий час залишалася «найзавзятішим театром боротьби між уніатами і православними» [443, с. 246]. І це – природно, адже там знаходився центр греко-католицької і православної церковно-релігійної ідеології.

Висновки до п'ятого розділу

Отже, дослідження стану Українського Православ'я між «політичним» і «церковним Переяславом», зокрема трансформації орієнтаційної стратегії православної Київської Митрополії, зміни юрисдикційного статусу Києво-Руського православ'я у взаємозв'язку з дипломатичними контактами Московії та Османської імперії, поживавлення унійного руху на Правобережжі дозволяє зробити такі висновки.

1. Після «політичного Переяслава» 1654 р. московський царат розпочав форсування процесу з підготовки «церковного Переяслава» – інкорпорації Київської Митрополії до складу Московської патріархії 1686 р. Однак досягнути цього було нелегко, оскільки, у результаті Переяславських

домовленостей, до Московії відходила далеко не вся територія сучасної України. Більшість її епархій все ще залишилася в межах Речі Посполитої. На території Московської держави опинилися лише Київська митрополича кафедра та Чернігівська епархія. Проте й ті, попри окремі діяння єпископа Чернігівського Лазаря Барановича, не погоджувалися, щоб їх було виведено з-під юрисдикції Константинополя. Встановлено, що проти московського підданства виступав і митрополит київський Діонісій, який успадкував митрополичу кафедру після Сильвестра Косова. Не вдалося Москві зреалізувати свої релігійно-експансіоністські плани щодо Київської Митрополії навіть тоді, коли гетьманування перейшло до рук промосковськи зорієнтованих гетьманів Івана Брюховецького та Даміана Многогрішного. Вважаємо, що велика заслуга у цій справі належить гетьману Петру Дорошенку та митрополиту Київському Йосипу Нелюбовичу-Тукальському, які бачили перспективи утвердження української державності та розвитку національної церковності в політичній структурі тодішньої Речі Посполитої.

2. Перший вагомий крок на шляху приєднання Київської Митрополії до складу Московського патріархату було зроблено з приходом до влади гетьмана І. Самойловича, який звернувся в 1683 р. до Московського патріарха Йоакима з проханням висвятити в архімандрити Києво-Печерського Варлаама Ясинського на місце Інокентія Гізеля. Патріарх-рейдер пішов на грубе порушення церковних канонів і вилучив Києво-Печерську лавру, що мала ставропігійний статус, з юрисдикції Константинополя. З цього моменту гетьман почав планомірний процес інкорпорації Київської Митрополії до Московської Церкви, попередньо узгодивши з московським першоієрархом умови заміщення митрополичої вакансії в Українській Православній Церкві.

3. У зв'язку із розгортанням процесу з приєднання Київської Митрополії до московських патріархальних структур, а отже, й для легітимізації цього акту (хай і заднім числом) московський царат спорядив «московсько-українське» посольство до Константинополя для довершення

справи з перепідпорядкування Київської Митрополії. Після тривалих переговорів в Адріанополі, що супроводжувалися політичними маніпуляціями, шантажем і підкупом, було ухвалено рішення про передачу Української Церкви Московській. Встановлено та складено основний перелік документальних свідчень, які підтверджують зміни канонічної юрисдикції Київської Митрополії: грамоти Єрусалимського патріарха Досифея, адресовані православним Речі Посполитої та гетьману І. Самойловичу, в яких він закликав їх почитати Гедеона Святополка-Четвертинського законним Київським митрополитом, а гетьмана – сприяти йому в церковному керівництві. Іншим актом такої ж ваги можна вважати соборну грамоту (Томос), яку підписав Константинопольський патріарх Діонісій та інші очільники помісних церков православного Сходу. До цього ж ряду історичних документів належать і червневі грамоти патріарха Діонісія, видані додатково гетьману І. Самойловичу та всім вірним чадам Київської Митрополії, в яких висловлені запевнення про згоду поступитися Київською митрополією на користь Московської патріархії та наказ про подальше здійснення висвяти новообраних митрополитів у Москві.

4. Інкorporація Київської Митрополії до складу Московської патріархії мала негативні, а подеколи й трагічні наслідки для суспільно-історичного розвитку українського народу, збереження основ державності та власної церковно-релігійної ідентичності. Адже відтоді почався стрімкий процес втрати його самобутності й індивідуальних рис київського християнства, його автономного статусу та індивідуальності. Московсько-стамбульська церковно-політична акція 1685 – 1686 рр. відкрила Москві дорогу до релігійно-політичної експансії у Центрально-Східній Європі загалом і до нищення українських національно-культурних джерел зокрема.

5. Одним із наслідків інкорпорації став унійний відрух на Правобережній Україні, що, згідно із договором про «Вічний мир», залишалася в структурі Речі Посполитої. Вірні православ'ю Перемиська, Львівська та Луцька єпархії перейшли на унію з Римом. З цього часу Дніпро поділило українців не лише політично, а й духовно: греко-католики стали на шлях боротьби за збереження

національно-релігійної ідентичності, а православні, підпавши під московський релігійно-імперіалістський диктат, піддалися асиміляції та змосковленню, що дається взнаки і сьогодні. Запровадження унії на Правобережній Україні не тільки і навіть не стільки релігійно живильний та наснажливий сегмент Берестейського церковного об'єднання 1596 р., скільки об'єктивна закономірність, яка впливала з важких життєвих реалій і може пояснюватися передусім тими суспільно-політичними трансформаціями, що їх зумовила боротьба Речі Посполитої і московсько-російської імперії за гегемонію на етнічних землях України-Руси в другій половині XVII ст.

6. Головними причинами переходу Правобережної України на унію були: 1) особисті симпатії та приятельські стосунки духовних владик із польським королем Яном Собеським, який родом походив з української землі; 2) невдоволення діями Московського Патріархату, який проігнорував прохання піднести Львівську єпископію до рівня Митрополії, а також послаблення ролі церковних братств у церковно-релігійному житті і стрімке окатоличення православної людності у поберестейський період; 3) інкорпорація православної частини Київської Митрополії до складу Московського Патріархату та втрата Києвом свого провідного становища як православного центру Речі Посполитої; 4) поразка гетьманської України, внаслідок чого послабився вплив Війська Запорозького як основного захисника православ'я і поділ України-Руси між Московією та Річчю Посполитою на Лівобережну і Правобережну.

7. Перехід православних єпархій Правобережної України, які у поберестейський період майже століття залишалися в юрисдикції Константинопольського Патріархату, на унію з Римом засвідчив остаточний розрив з Церквою-Матір'ю та ознаменував завершальний етап тривалих церковно-релігійних пошуків єпископату Київської Митрополії, що увінчалися остаточним утвердженням в Україні Католицької Церкви східного обряду, – Церкви, яка відіграла та відіграє і в наш час визначальну роль у процесі національного духовно-культурного поступу українського народу.

ВИСНОВКИ

У представленій дисертаційній роботі здійснено комплексне дослідження генези та наслідків церковно-юрисдикційних трансформацій та особливостей формування модерної ідентичності київського християнства у контексті політико-ідеологічних стратегій етнодержавного самовизначення Руси-України XVI – XVII століттях. Відповідно до поставленої мети й завдань дослідження, зроблено такі основні висновки і виділено наступні узагальнюючі результати роботи:

1. Обґрунтовано, що втрата Києвом свого історичного духовно-політичного значення та бездержавний устрій України-Руси в епоху раннього модерну, як і подальші періоди її історичного розвитку, призвели до поглиблення кризи у збереженні національної церковно-релігійної ідентичності українського народу, що особливо стало відчутним на тлі піднесення унійної доктрини та конфесіалізації церковно-релігійного життя наприкінці XVI – початку XVII ст. Можливо, у більшості аспектів українського націєтворення і цивілізаційного поступу загалом питання про столицю не було настільки вирішальним, однак у справі збереження чи, навпаки, маргіналізації національно-церковної релігійної ідентичності у пофлорентійську епоху воно відіграло ключову роль. Після монголо-татарської навали і входження етнічних земель України до складу Великого князівства Литовського, а потім – Речі Посполитої, Київ перестав бути «Матір'ю міст руських». Відсутність єдиного столичного центру формування та концентрації національної духовно-політичної еліти неодмінно вели до провінціалізації, маргіналізації й асиміляції українства, що було вигідно іноземним державам із відвертими експансіоністськими планами щодо етнічних теренів Руси-України. Проте в премодерний період це добре усвідомлювала українська національна церковна еліта і, зокрема, Київські митрополити Ісидор, Григорій та Мисаїл. Вони своєю церковною дипломатією та духовним впливом намагалися на якийсь час забезпечувати Київській Митрополії статус суб'єкта, а не об'єкта у тодішніх цивілізаційних трансформаціях, ключову роль у яких продовжував відігравати церковно-релігійний чинник.

2. У раньомодерний період ситуація різко змінилася: бездержавний статус

Руси-України призвів до поглиблення кризових явищ у внутрішньоцерковному житті Київської Митрополії, піковий період яких збігається в часі з Реформацією та Контрреформацією. Покликаний до життя внутрішніми потребами ранньомодерної Європи – оновлення та зміцнення позицій Католицької Церкви у боротьбі з реформаційними рухами та віровідступництвом – орден єзуїтів, який після Люблінської унії (1569 р.) розгорнув свою активну діяльність на теренах Речі Посполитої, а отже, й на землях Руси-України, став важливим чинником церковно-релігійних, культурно-освітніх та соціально-економічних перетворень у межах всього ареалу власного поширення та функціонування. У другій половині XVI ст. вплив єзуїтів на суспільно-релігійну та політичну свідомість був настільки вагомий, що православним посполитим, зокрема й українцям, було не під силу щось протиставити їхній місійній праці. Завдяки активній діяльності та релігійно-культурному просвітництву цього ордену ідейно-богословська думка, а надто ж її сотеріологічна складова парадигмально оформилася в двох самостійних концептах: від визнання рівності західнокатолицької та східноправославної еклезіальних традицій (С. Оріховський, А. Поссевіно, К. Острозький та ін.) до цілковитого заперечення можливості спастися, перебуваючи у «схизмі», себто у православ'ї (Б. Гербест, П. Скарга, Л. Кревза та ін.). А тому, коли невдовзі набула поширення ідея церковної унії, то до її втілення в життя більшість українських посполитих поставилася позитивно, проте це були представники національної політичної та духовної еліти, а не простолюдини, котрі перебували на маргінесах ранньомодерного процесу аджорнаменту. У цьому контексті перехід Київської Митрополії на унію з Апостольським Престолом розглядався як єдиний можливий варіант виведення її з кризового стану. Але перехід під юрисдикцію Римського архієрея об'єктивно вів до загострення проблеми збереження національно-церковної ідентичності Української Церкви, чого не міг не помічати її духовний провід. Богословський аспект національно-релігійної самобутності конкретного етнонаціонального еклезіального утворення завжди займав вагоме місце у канонічному праві й еклезіології загалом. Однак якщо в часи Візантійської

імперії на сторожі адміністративно-літургічної помісності Константинопольської Церкви стояв імператор, а Києво-Руської – князь, то в часи ранньомодерної епохи ситуація докорінно змінилася. Українська Церква опинилася наодинці з важкими випробуваннями: зсередини її руйнували низький моральний, духовний та освітній рівень священнослужителів і закріплення за церковними братствами невластивих їм функцій ієрархічного адміністрування аж до церковного судочинства. Ззовні руйнівні процеси обумовлювало втручання у її церковно-релігійне життя східних патріархів та право світського патронату.

3. Дилема юрисдикційних трансформацій для Київської Митрополії постала одночасно із ранньомодерними тенденціями у тогочасній Європі, оскільки українське суспільство як в епоху середньовіччя, так і періоди Відродження та Нового часу не стояло на маргінесах процесів, що визначали дух цих епох. Відтак, з одного боку, закладалися основи для його інтеграції у загальноцивілізаційний процес і спільний європейський духовно-культурний простір, що, як відомо, був представлений двома векторно зорієнтованими культуротранслюючими модусами: контрреформаційним католицизмом і реформаційним протестантизмом, а з іншого, готувався ґрунт для філософського обґрунтування етноментальних відмінностей українського народу, заради збереження вірності традиції. Особливість ситуації полягала в тому, що Русь-Україна, завдяки київському християнству, яке вирізнялося своєю софійністю та відкритістю, на відміну від більшості етнонаціональних утворень Центрально-Східної Європи, утверджувалася на засадах християнського універсалізму з чітко означеними тенденціями до схрещення надбань західної та східної еклезіальних традицій і діалогу з обома культурно-цивілізаційними «світами» – католицьким та православним. В епоху раннього модерну ця відкритість до західно-католицького світу суттєво вплинула на церковно-юрисдикційні трансформації у Київській Митрополії і стала визначальним фактором у формуванні нової еклезіальної реальності. Оскільки в силу об'єктивних історичних обставин Константинопольському Патріархатові (як Церкві-Матері щодо Київської Митрополії) у тодішніх церковно-релігійних

перетвореннях було відведено роль пасивного спостерігача, то на тлі ренесансних пофлорентійських, реформаційних і контрреформаційних викликів, у взаємовідносинах між Києвом і Константинополем поступово нагромаджувалася та критична маса негативу, яка у підсумку призвела до повного розриву із Константинопольською Церквою, а отже, унії з Апостольським Престолом і потурання Константинополем православної Київської Митрополії на користь Московського Патріархату. Це підтверджується багатьма фактами, головними серед яких є такі: надання переваги Москві над Галицькою митрополією на початку XV ст.; відверте сприяння на боці Московії у боротьбі за церковну спадщину з Литовсько-Руським (Великим Литовським) князівством; створення імперсько-релігійної політичної термінології константинопольськими канцеляристами, згідно з якою історично питома Русь-Україна ставала „Малою Росією”; засудження константинопольським патріархом акту наставлення митрополита Київського Григорія Цамблака, обраного єпископами української та білоруської пастви (Київської митрополії) в межах Литовсько-Руської держави (1415 р.); піднесення до рівня патріархату самочинно проголошеної Московської митрополії (1589 р.). Все це, безперечно, негативно позначилося на історичній долі Київської митрополії, яка, незважаючи на векторну зорієнтованість кіл власної духовної еліти, залишалася чи не єдиним середовищем, де формувалася конфесійна та національна самосвідомість у її перехідних від преמודерного до модерного релігійно-світоглядного дискурсів.

4. Богословський аспект національно-релігійної самобутності конкретного етнонаціонального церковного утворення завжди займав вагоме місце у канонічному праві й еклезіології загалом. Ця проблема особливого гостро стоїть і сьогодні, коли ведеться активна робота для відновлення єдності, принаймні між трьома гілками Українського православ'я, не кажучи вже про злиття в одну Помісну Церкву усіх питомих українських церков, серед яких важлива роль належить УГКЦ, яка так само, як і УПЦ КП, УАПЦ та УПЦ (МП), вважає себе спадкоємицею давньої Київської митрополії. Попри те, якщо в часи Візантійської імперії на сторожі адміністративно-літургічної

помісності Константинопольської Церкви стояв імператор, а Києво-Руської держави – князь, то в ранньомодерний період ситуація докорінно змінилася. Київська Митрополія опинилася наодинці з важкими випробуваннями: зсередини її руйнували низький моральний, духовний та освітній рівень священнослужителів і закріплення за церковними братствами невластивих їм функцій ієрархічного адміністрування аж до церковного судочинства, а ззовні руйнівні процеси обумовлювало втручання у її церковно-релігійне життя східних патріархів та право світського патронату. Піднесення унійної доктрини супроводжувалося обґрунтуванням пошуку нової моделі юрисдикційного вибору, а тому вимагало зміни політико-ідеологічних стратегій розвитку київського християнства. Усе це відбувалося в рамках заперечення абсолютної зверхності Римського архієрея над всією Вселенською Церквою, а отже, й над Київською Митрополією, а тому найвпливовіші представники української політичної еліти, і зокрема К. Острозький, виступали за реалізацію унійного проекту лише за згоди «грецького» Сходу. Так формувалася доктрина універсальної унії, яку втілити в життя було неможливо, оскільки зросли впливи у православному світі Московської патріархії з її відвертими релігійно-експансіоністськими амбіціями, а Константинопольський патріархат цілковито став залежати від політичних планів Османської імперії. І чим масштабніше закріплювався вплив останньої на руїнах Візантійської імперії, тим стрімкіше слабшали позиції Константинопольської патріархії. На цьому тлі Католицька Церква активізувала процес централізації духовно-адміністративної влади, зокрема шляхом запровадження нунціатур, а також Конгрегації у справах віри, що посилювало тенденції відокремлення і остаточного відриву Київської митрополії від Константинопольського Патріархату. Водночас у суспільстві зростали запити на формування модерної парадигми цивілізаційного поступу, забезпечення якої вимагало обґрунтування нової системи духовно-культурних цінностей. Їх кристалізація проходила у доволі бурхливий спосіб, шляхом ферментизації реформаційного протестантизму і контрреформаційного католицизму. Останній переважав не стільки своїм ідейно-духовним потенціалом, скільки тим, що користувався програмою державної підтримки

Речі Посполитої та Риму не лише політично, а й соціально та економічно.

5. Берестейська унія стала не лише каталізатором церковно-релігійного життя Київської митрополії наприкінці XVI – початку XVII століть, а й дестабілізуючим суспільно-політичним фактором, хоча в значній мірі була відображенням загально християнської тенденції і духовного пориву вірян. Вона базувалася на досягненнях Ферраро-Флорентійського собору, в якому провідна роль належала митрополиту Київському Ісидору, а тому духовний провід Київської митрополії чітко обґрунтував її ідейно-еклезіологічні та канонічні засади, оформивши їх у 33-х Унійних артикулах, та визначив процедурний алгоритм процесу об'єднання церков. Однак підготовка, ратифікація та втілення в життя рішень Берестейського собору супроводжувалися складними і суперечливими процесами, адже православні відмовлялися сприйняти таку еклезіальну модель церковної єдності, за якої визнавалася юрисдикція і духовний авторитет Римського Папи. Досягненнями тодішнього міжцерковного діалогу та гострої ідейно-богословської полеміки стало закладення нових, духовно наснажених, теоретично обґрунтованих принципів світоглядної еристики й опозиційності сакрального і профанного, раціонального та ірраціонального. Церковно-полемічний дискурс між прихильниками та противниками унії сприяв конституюванню додаткових пам'яток – джерел національного походження – модерного релігійно-богословського, ба навіть світоглядного, осмислення віроповчальних засад християнства і Церкви Христової загалом. Одним із наслідків ратифікації церковної унії на Берестейському соборі 1596 р. стала підготовка етноментального ґрунту не стільки українського релігійного середовища, скільки її духовного проводу та національних політичних еліт (за винятком незначного кола осіб, які перебували під впливом князя К. Острозького) до зустрічі трьох еклезіальних традицій – католицької, православної та греко-католицької, а отже, й трьох окремих конфесій – латинської, православної та власне унійної. Попри свою основну ідею – рівноправне об'єднання церков, збереження православних обрядів, національної мови за Богослужінням, зрівняння у соціальних правах католиків і православних – Берестейський

унійний собор мав як позитивні, так і негативні наслідки. З одного боку, внаслідок унії частина Київської Митрополії канонічно підпорядковувалася могутньому і авторитетному Риму, відкривши шлях до цивілізованої Європи, а з другого – призвела до розколу української пастви. Проте доводиться зауважити, що найважливішим досягненням цього собору стало те, що було сформовану нову еклезіальну реальність, що рятувала київське християнство від окатоличення та ополячення і водночас від опрацювання на московсько-азійський лад та русифікації.

6. Розбіжності між католиками і православними були закономірними, та коренилися вони у векторнопротилежних ментальностях, що історично сформувалися у процесі протистояння двох конфесійно-культурних і політико-ідеологічних традицій: візантійсько-православної та римо-католицької цивілізацій. Саме це частково пояснює крах надбань унійних соборів, а надто ж Берестейського, який замість відновлення церковної єдності призвів до розколу Київської митрополії – найбільшої церковної юрисдикції у Центрально-Східній Європі, а відтак, і до еклезіально-інституційної незавершеності унійного процесу Греко-Католицької Церкви, яка, незважаючи на свій ідейно-політичний вплив та розвиток інфраструктури, так і не набула патріаршого статусу. З'явившись у межах однієї географічної та хронологічної площини, Греко-Католицька Церква, однак, надавала нового виміру релігійно-культурній взаємодії ранньомодерної Руси-України із західнокатолицькими цивілізаційними зразками, стимулюючи українців до збереження власних автохтонних джерел духовності та церковно-літургічної практики. У поберестейський період українська національна ідентичність, завдяки оформленню української версії греко-католицизму як нової еклезіальної реальності, а відтак, і традиції, розвивалася й розвивається не лише на утвердженні «свого», а й на творчому засвоєнні «чужого», поступово звільняючись від візантійського, східноазійського культурного «гетто». Проте «писати» нову ідейно-релігійну програму розвитку київського християнства українці заходилися в умовах полемічної боротьби та міжконфесійної ворожнечі, що не сприяло самостійному пошукові ефективної моделі збереження власної

духовно-культурної й еклезіальної ідентичності, а навпаки, гальмувало реєпцію автентичних «кодів» української національної церковності українського народу, що опинився перед дилемою власного стратегічного вибору між «польським сарматизмом» і «московським месіанізмом».

7. Релігійно-богословська полеміка православних і католиків, що активізувалася в ранньомодерний період, мала за мету виявити логічні суперечності релігійно-доктринальних і церковно-літургічних складових християнства, з'ясувати справжню сутність церковно-релігійних трансформацій у їхньому взаємозв'язку з тогочасними суспільно-політичними тенденціями, що, по суті, були націлені на релігійно-політичну асиміляцію православних українців Речі Посполитої, а тому та частина Київської Митрополії, яка не підтримала унії була оголошена поза законом. Уряд Речі Посполитої сподівався, що зі смертю двох православних єпископів – Львівського Гедеона Балабана та Перемиського Михайла Копистенського, які в останній момент форсування унійного руху, виступили проти зміни канонічної юрисдикції Української Церкви, – завершиться природний процес її ліквідації. Для цього на початку в перші десятиліття XVII ст. уряд Речі Посполитої суттєво скорегував ключові пріоритети своєї церковно-релігійної політики, що, в підсумку, призвело до суттєвих соціально-політичних і конфесійних змін. Їх наслідком стала неминуча загроза знищення православ'я на тих землях, що сьогодні виступають опорою Української держави. Нехтування релігійними правами православних, особливо за часів правління Сигізмунда III, збудило у свідомості православних посполитих потребу активізації процесу з відновлення православної ієрархії та боротьби за офіційне її визнання. Ця боротьба мала різні форми: від церковно-релігійної полеміки аж до збройних повстань, головну роль у якій відіграли церковні братства та козаки як впливові позаієрархічні структури з широкими повноваженнями, аж до церковного судочинства. На відміну від церковних братств, козацтво не змагалося за винятковий вплив на внутрішнє життя у Київській Митрополії, натомість, рішуче виступало за відродження Українського Православ'я та збереження давніх привілеїв Київської Митрополії. В результаті спільної активної боротьби

«світському елементу» – церковних братств та українського козацтва, очолюваного тоді кошовим отаманом Петром Сагайдачним, було відновлено православну церковну ієрархію, відновлення якої залишалося нелегітимним.

8. Наслідки Берестейської унії є надто різноманітними і їх несправедливо зводити лише до церковно-релігійної полеміки, протестів, звичайнісінького дестабілізуючого чинника церковно-релігійного життя в Речі Посполитій, що, врешті-решт, завершилося розколом Київської Митрополії на два ворогуючих табори. Одним із визначальних наслідків церковної унії став перехід від конфесійно відкритої релігійної свідомості, притаманної українським посполитим доберестейського періоду (йдеться не лише про міжцерковний діалог католиків і православних, а й про лояльне ставлення до протестантів, аж до утворення спільної конфедерації для боротьби за релігійні права і свободи) до конфесійно замкнутої, яка почала формуватися з появою нової православної ієрархії у 20-х роках XVII ст. Важливу роль у цьому процесі відіграли митрополит Іов Борецький та Ісайя Копинський, за правління яких посилювалися москвоцентричні настрої, а особливо – серед київського духовенства й чернечого корпусу тієї частини Київської Митрополії, яка формально все ще залишалася в юрисдикції Константинопольського патріархату. Обстоюваний православними «політичний ісихазм», а відтак, і протекторат Війська Запорозького, як своєрідного напівлегального державного утворення, над українськими православними вірянами неминуче вів до впровадження у практику візантійсько-московської моделі у цих квазіутвореннях – Православній Церкві та Козацькій Державі; суперечив тодішнім законодавчим нормам Речі Посполитої. На промосковську позицію православних українців значною мірою впливала позиція східних патріархів, яка з часу відвідин Московії патріархом Антіохійським Йоакимом V зводилася винятково до протегування Московської держави та Московської Церкви. Проте це зовсім не означає, що не робилися спроби відновлення церковної єдності в межах Київської митрополії. Такі тенденції спостерігаємо за часів митрополита Йосипа-Вельямина Рутського. До їх розробки активно долучалися архімандрит Петро Могила та Мелетій Смотрицький. Так виникла ідея універсальної унії і

проголошення Київського патріархату, до реалізації яких на практиці чимало зусиль доклали представники національної політичної еліти, а також польський король Владислав IV. Однак через передчасну смерть Київського митрополита Петра Могили, динамічне посилення москвоцентризму у середовищі православних, а також опортуністську позицію Риму зреалізувати не вдалося ні одну, ні іншу. Особливо важливо, що ідея універсальної унії виникла у зв'язку із спробами подолати обмеженості Берестейської унії, досягти єдності київського християнства на основі розвитку принципів об'єднання православ'я і католицизму, запропонованих Ферраро-Флорентійським собором. У цьому проекті яскраво виражений його універсалізм і здатність бути відкритим до західного християнства. Ідея універсальної унії переросла в історично та логічного наступний проект Київського патріархату, який би лише формально був визнаний Римом при його конституюванні, а надалі зберігав повну самостійність та став би одним із світових центрів християнства, альтернативним щодо Москви. На шляху киевоцентричного усамостійнення та протоекуменізму постали дві перешкоди, перша з яких непоправна – передчасна смерть першосвятителя Української Православної Церкви, а друга – обструкціоністська позиція Риму (як і самих православних вірних), яка в той історичний момент виявилася не на рівні вимог часу. Проекти Петра Могили, хоч і не були здійсненні, проте сприяли утвердженню ідей універсалізму та самостійності київського християнства як типологічного відмінного від московського та грецького видів православ'я.

9. 30- та 40-ві роки XVII ст. виявилися переломними етапом у житті православної частини Київської митрополії. З обранням Петра Могили митрополитом Київським і Галицьким, і всієї Русі розпочалося справжнє відновлення єдиної системи адміністративного управління Православною Церквою в Речі Посполитій, а також пошук ефективного механізму мінімізації міжконфесійного протистояння, що мало на меті привести до досягнення міжцерковної єдності. Митрополит Петро Могила спробував підвести до логічного завершення ідею «універсальної унії» та проголосити Київський патріархат, але статися цьому, попри значні зусилля, не судилося й до сьогодні.

Окрім того, особлива заслуга митрополита Петра Могили полягає в тому, що він своїм архіпастирським служінням заклав надійний фундамент для духовно-культурного розвитку українського народу. Водночас, саме на час митрополита Петра Могили припадає активна фаза конфесіалізації церковно-релігійного життя українського народу і формування модерної системи цінностей, джерелом якої стали кращі зразки західно-європейської (католицької) церковно-релігійної традиції та світоглядної думки, вдало імplementовані великим святителем Української Православної Церкви. Очевидно, що його стратегічні задуми, націлені на подолання кризових явищ у церковно-релігійному та духовно-просвітницькому житті православних посполитих не були вузько церковні, вони далеко виходили за межі монастиря чи церковного вівтаря. Закладені ним підвалини духовно-культурного відродження, що спостерігаємо у 30 – 40-х рр. XVII ст., переросли у другій половині XVII – першій половині XVIII ст. у моноліт високої української духовності, ставши міцною запорукою історичного розвою української нації. Саме Петро Могила заклав основи орієнтирів духовно-культурного розвитку українського народу аж до сьогодні. З часу митрополита Петра Могили починається процес чіткої, хоча й нетривалої в часі, конфесіалізації церковно-релігійного життя православних у Речі Посполитій, а також формування якісно нової аксіологічної системи. Поруч з удосконаленням церковної освіти, вивіренням догматики й обрядовості, Петро Могила зумів зміцнити цілісність церковної організації українського православ'я, а головне – забезпечив їй статус суб'єкта церковно-релігійних і духовно-культурних процесів не лише локального, а й загальнохристиянського рівня. Це дало позитивні результати і, зокрема, сприяло тому, що західно-культурні впливи у середовищі православних почали зміцнюватися настільки, що стали визначати характер, спосіб мислення та поведінку тогочасної суспільної еліти.

10. Продовжувачем справи святителя Петра Могили став митрополит Сильвестр Косів. Але щойно гетьманська булава перейшла до рук Богдана Хмельницького, посилювалися тенденції до нівеляції духовної влади в суспільстві. Це негативно позначилося на збереженні тих надбань, яких вдалося

досягнути православним за Петра Могили. Після козацького повстання під проводом Б. Хмельницького та переяславських домовленостей між козацькою старшиною і московським царатом, православний духовний провід Української Церкви опинився у вкрай складній ситуації. Митрополит Сильвестр та духовенство, усвідомлюючи усю згубність наслідків політичної унії 1654 р. і переходу України під протекторат Московії в їх церковній площині, стали в опозицію щодо політичного курсу гетьмана, проте церковно-ідеологічні підтексти козацько-боярського зближення та міжправославної солідаризації, нав'язаної гетьману та його приближеному оточенню східними патріархами (Єрусалимським Паїсієм) і митрополитами (Коринфським Йоасафом та Назаретським Гавріїлом), виявилися сильнішими, аніж можливості глави Київської митрополії. Зміна політичного вектору гетьмана Б. Хмельницького з її кінцевою орієнтацією на Московію не могла не позначитися на церковно-релігійному житті українського народу. «Політичний Переяслав» 1654 р. потягнув за собою «церковний Переяслав» 1686 р. Переймаючись справою утвердження Української Козацької держави як юридично законної автономії і суб'єкта міжнародних відносин, як і легітимізацією свого власного статусу, Б. Хмельницький створив умови для нівеляції духовної влади Київського митрополита як глави найбільшої православної спільноти в християнському світі шляхом українсько-московського зближення та солідаризації зі східними церковними юрисдикціями, які перебували в орбіті політичних інтересів Османської імперії та Московії. Після його смерті, замість автономізації та утвердження української державності, знову розпочалися лавірування між Варшавою і Москвою, котрі, в підсумку, завершилися на користь останньої. Московський царат, встановивши свій ідеологічний диктат і політичну адміністрацію на Лівобережній Україні, розпочав глибокі планомірні процеси її колонізації аж до остаточної ліквідації у першій третині XVIII ст., в яких так само ключову роль відіграв релігійний фактор, а саме – інкорпорація Київської митрополії до складу Московської патріархії.

11. Приєднання Київської митрополії до складу Московської патріархії – акт політично вмотивований, зреалізований із грубими порушеннями

канонічного та звичаєвого церковного права і зреалізований під тиском державного чинника проти волі духовного проводу Української Церкви. Його головним негативним наслідком став московсько-російський церковно-політичний колоніалізм на українських землях, що бере свій початок не з «церковного Переяслава» 1686 р., а задовго до нього, тобто з політичного Переяслава 1654 р. Перепідпорядкувавши собі Київської митрополію, московський царат виключив її з факторів українського націє- і державотворчого процесу та перетворення в квазіцерковне утворення, що на століття позбавило можливість український народ плекати власну національну церковність та розвивати свою релігійно-культурну ідентичність.

12. Усі приклади уній (чи то церковних, чи політичних) засвідчують одне – зберегти та примножити свою політичну, економічну, духовно-культурну і церковно-літургічну самостійність, індивідуальність та автентичність можна лише в рівноправному об'єднанні держав або ж церков. Однак, як навчає нас наша історія, будь-яка унія завжди нерівноправна, бо нехтується низка священних для християн настанов, головна з яких: «Щоб усі були одно!» (Ів. 17, 20). Віднайдення балансу між унііверсалізмом християнства та його національними формами, між збереженням традиційності самобутності й набуття відкритості до сучасності стало здобутком Київської церкви, актуальним і до сьогодні.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин (Маркевич), архієпископ. Уніатство : богословські аспекти / Августин Маркевич, архієпископ. – Київ – Львів, 2010. – 231 с.
2. Аверинцев С. С. Византия и Русь: два типа духовности. Статья первая – Наследие великой державы / С. С. Аверинцев // Новый мир. – М., 1988. – № 7. – С. 210 – 220.
3. Акт Київського Богоявленського братства, наданий киево-печерському архімандриту Петрові Могилі з викладенням умов, за якими відбулося об'єднання Братської і лаврської шкіл // ЦДІА України у м. Києві (далі – ЦДІАУК). – Ф. 168. – Оп. 2. – Спр. 6. – 15 арк.
4. Акт церковної унії, прийнятої на соборі у Бересті. Факсиміле. 18 жовтня 1596 р. // ЦДІА України у м. Львові (далі – ЦДІАУЛ). – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 303. – 1 арк.
5. Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археологическою комиссиею: у 5-ти т. – СПб, 1841 – 1842. – Т. 1. – 551, 43 с.; Т. 2. – 438, 29 с.; Т. 3. – 501, 16 с.; Т. 4. – 565, 15 с.; Т. 5. – 539, 17 с.
6. Акты, относящиеся к истории Юго-Западной Руси / Издан. А. П. Петрушевичем. – Львов : В типографии Ставропигийского Института, 1868. – 203 с.
7. Акты исторические, относящиеся к истории России. – Изд. А. И. Тургеневым. – СПб, 1841–1842. – Т. 1. – 468 с.
8. Антонович В. Нарис становища православної церкви на Україні від половини XVII до кінця XVIII ст. / Володимир Антонович // Розвідки про церковні відносини на Україні–Руси XVI – XVIII ст. – Львів, 1990. – Т. VIII. – Репринт. – Львів, 1991. – С. 83 – 146.
9. Антонович В. Що принесла Україні унія: стан Української православної церкви від половини XVII до кінця XVIII ст. / Володимир Антонович. – Вінніпег (Канада), 1991. – Ч.1. – 130 с.
10. Апостольський лист Римського Архиєрея Івана Павла II "З нагоди 400-річчя Берестейської унії". – Ватикан : Libreriaeditricevaticana, 1995. – 12 листопада. – 23 с.
11. Археологический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси. – Вильно, 1867. – Т. II. – 364 с.
12. Архив Юго-Западной России, издаваемый Временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе. – Ч. 1–8: у 34-х т. – К. : Тип. Ун-та св. Владимира, 1859–1914. – Ч. 1. – Т. 1. – LXXXVII, 555 с.; Т. 4. – 856 с.; Т. 5. – XI, 488 с.; Т. 6. – 1124 с.; Т. 7. – 816 с.; Т. 10. – 996 с.
13. Балик Б. Інокентій Іван Винницький, Єпископ Перемиський, Самбірський і Сяницький (1680 – 1700) / Б. І. Балик. – Рим : Вид-во ОО Василян, 1978. – XXIII, 382 с.
14. Балух В. О. Культурно-просвітницькі та ідейно-ціннісні виміри осмислення

- християнського вчення: монографія / В. О. Балух. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2014. – С. 63 – 69.
15. Балух В. Чому не вдається поєднати католицький Захід і православний Схід? (на прикладі Ферраро-Флорентійського собору 1438 – 1439 рр.) / Василь Балух // Буковинський журнал. – 2014. – №4 (94). – С. 182 – 202.
16. Балух В. Деякі роздуми щодо християнізації Київської Русі / Василь Балух, Олексій Балух // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці : Чернівецький нац. унт, 2012. – № 2(8). – С. 35 – 47.
17. Бантыш-Каменский Н. Н. Историческое известие о возникшей в Польше униии / Н. Н. Бантыш-Каменский. – М. : Синодальная типография, 1805. – 454 с.
18. Бармин А. В. Столкновение 1053 – 1054 гг. / А. В. Бармин // Византия между Востоком и Западом: Опыт исторической характеристики. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 140 – 159.
19. Башинський С. Підпорядкування Київської Митрополії Московському Патріархату – канонічний аспект проблеми [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.parafia.org.ua/biblioteka/statti/pidporyadkuvannya-kyjivskoj-i-mytropoliji-moskovskomu-patriarhatu-kanonichnyj-aspekt-problemy/>
20. Бевзо О. А. Львівський літопис і Острозький літописець / О. А. Бевзо. – К. : Академія наук УРСР, 1971. – 199 с.
21. Бендза М. Інкорпорація Київської митрополії: перебіг подій та наслідки / Мар'ян Бендза // Науковий вісник Чернівецького університету. Зб. наук. праць. – Вип. 240–241. Філософія. – Чернівці : Рута, 2008. – С. 67 – 79.
22. Біографії письменників, вчених та політичних діячів з прізвищем на літеру "В" (Винницький Інокентій, Антоній) // ЦДІАУЛ. – Ф. 328. – Оп. 1. – Спр. 99. – 9 арк.
23. Біографії письменників, вчених та політичних діячів з прізвищем на літеру "Б" (Балабан Арсеній, Гедеон, Діонісій) // ЦДІА України у м. Львові. – Ф. 328. – Оп. 1. – Спр. 95. – Арк. 51–54.
24. Біографії письменників, вчених та політичних діячів з прізвищем на літеру "В" (Винницький Інокентій, Антоній) // ЦДІА України у м. Львові. – Ф. 328. – Оп. 1. – Спр. 99. – Арк. 4 – 10.
25. Блажейовський Д. Берестейська ре-унія та українська історична доля і недоля / Дмитро Блажейовський. – Львів : Каменяр, 1995. – Т. 1. Внутрішня вартість медалі. – 646 с.
26. Блажейовський Д. Українські Церковні унії Константинопольська, Римська і Московська / Дмитро Блажейовський. Відбитка із: Записки Наукового Товариства ім. Т. Шевченка. – Т. 205. У пошуках істинної правди. – Нью-Йорк – Париж – Сідней – Торонто (Репринтне перевидання) : Бескид, 1987. – 57 с.
27. Блажейовський Д. Ієрархія Київської церкви (861 – 1996) / Дмитро Блажейовський. – Львів : Каменяр, 1996. – 567.
28. Болдижар М. Уніатство: правда історії та вигадки фальсифікаторів / М. Болдижар. – Львів : Вища шк., 1988. – 142 с.
29. Борисова О. Релігійний чинник у геополітичних устремліннях еліт України в

- добу середньовіччя : монографія / Ольга Василівна Борисова; Держ. закл. "Луган. нац. ун-т імені Тараса Шевченка". – Луганськ : Вид-во ДЗ "ЛНУ імені Тараса Шевченка", 2010. – 320 с.
- 30.Боротьба і засоби боротьби православних в Польщі за права своєї Церкви в першу чверть віку по унії 1596 р. [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://sambirparafia.org.ua/index.php?id=230>
- 31.Боротьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватикану та унії (X – початок XVII ст.): Зб. док. і матеріалів / АН УРСР. Ін-т суспільних наук та ін., упоряд. Є. А. Гринів та ін.; редкол.: Є. А. Гринів та ін. – К. : Наук. думка, 1988. – 288 с.
- 32.Брехуненко В. Московська експансія і Переяславська Рада 1654 року [відп. ред. Ю. Мицик; НАН України. Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського; Наукове товариство ім. Шевченка в Америці. – К., 2005. – 368 с.
- 33.Бурмило І., протоієрей. Історія Церкви / Ігор Бурмило, отець. – Чернівці : Книги – XXI, 2007. – 424 с.
- 34.Великий А. З літопису християнської України / А. Г. Великий. Кн. 2 : IX – X – XI ст. – Рим – Львів : Місіонер, 1998. – 277 с.
- 35.Великий А. Світла і тіні української історії / А. Г. Великий. – Рим: Вид-во ОО. Василіян, 1969. – 93 с.
- 36.Великий А. Г., ЧСВВ. Українське християнство: причинки до історії Української церковної думки / А. Г. Великий. – Рим : Вид-во О.Василіан, 1969. – Передрук – 1990 – Еспанія. – 221 с.
- 37.Величко С. В. Літопис: в 2-х т. / С. В. Величко / пер. з книжної української мови, вст. стаття, комент. В. О. Шевчука; відп. ред. О. В. Мишанич. – К. : Дніпро, 1991. – Т. 1. – 371 с.; Т. 2. – 462 с.
- 38.Виписки невстановленого автора з документів та наукових праць з історії роду Копистенських // ЦДІА України у м. Львові. – Ф.129. – Оп.3. – Спр.273. – 14 арк.
- 39.Витяг з Новоградських гродських актів. 25 січня 1596 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 292. – 1 арк.
- 40.Вишенський І. Твори / Іван Вишенський. – К. : Держ. вид-во худож. л-ри, 1959. – 269 с.
- 41.Вільчинський О. В продовження дискусії навколо ідеї "подвійної єдності" [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://theology.in.ua/ua/bp/discussions/theme/40990/>
- 42.Вінтер Е. Візантія та Рим у боротьбі за Україну (955 – 1939 рр.) / Едуард Вінтер. – Прага, 1944. – 137 с.
- 43.Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: в 4-х т. / Іван Власовський. – Нью-Йорк, 1995. – Репринтне видання. – К. : УПЦ КП, 1998. – Т. 2. – 396 с.
- 44.Возняк М. Три статейки з полемічного письменства (з додатком трьох недрукованих листів Потія) / Михайло Возняк. – Львів: [б. в.], 1913. – 50 с.
- 45.Володарі гетьманської булави: Історичні портрети. – К. : Варта, 1995. – 560 с.

- 46.Воронин О. Історичний шлях УАПЦ / Олександр Воронин. – Кенсінгтон : Воскресіння, 1992. – 135 с.
- 47.Гадяцька унія 1658 року [редакційна колегія: П. Сохань (гол. ред.), В. Брехуненко (відп. секр.), Д. Бурім, З. Когут, О. Маврін, Ю. Мицик, М. Нагельський. Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України; Національний університет "Києво-Могилянська академія"; Канадський Інститут українських студій]. – К., 2008. – 342 с.
- 48.Гарасевич М. Історична відомість про минуле і сучасне становище ієрархів руської з'єднаної церкви у Великій, Білій і Червоній Русі. – 1826 р., Відень // Відділ рукописів Львівської наукової бібліотеки імені Василя Стефаника НАН України (далі – ВР ЛНБ). – Ф. 3. – Оп. 1. – Спр. 811. – 58 арк.
- 49.Гілл Дж. Історія християнства / Джонатан Гілл. – К. : Темпора, 2010. – 560 с.
- 50.Голобуцкий В. Дипломатическая история освободительной войны украинского народа 1648–1654 гг. / В. Голобуцкий. – К. : Гос. изд-во политической литературы УССР, 1992. – 360 с.
- 51.Голованов С. Короткий нарис історії возз'єднання Київської митрополії із Католицькою церквою в Бресті [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://cozap.com.ua/text/11145/index-1.html>
- 52.Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники / С. Голубев. – К. : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1883. – XII, 559 с.
- 53.Голубинский Е. Е. История Русской Церкви: в 2-х т. – 2-е изд., испр. и доп / Е. Е. Голубинский. – М. : Изд-во Московского ун-та, 1917. – Т. 2. – 616 с.
- 54.Голубинский Евгений Евсигнеевич [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://dic.academic.ru/dic.nsf/biograf2/4024>
- 55.Горобець В. "Волимо царя східного..." Український гетьман та російська династія до і після Переяслава / Віктор Горобець. – К. : Критика, 2007. – 462 с.
- 56.Греков Б. Д. Киевская Русь / Б. Д. Греков. – М. : Государственное издательство политической литературы, 1953. – 569 с.
- 57.Григоренко О. Унія в історії України-Руси: короткий історичний нарис / О. Григоренко. – Житомир : [б. в.], 1995. – 96 с.
- 58.Грицак Я. Нарис Історії України: Формування модерної української нації ХІХ – ХХ ст. / Ярослав Грицак. – К. : Генеза, 1996. – 360 с.
- 59.Грун Б. Троянский конь и дар нанайцев: отношение современных греческих православных к Брестской унии / Берн Грун // 400 лет Брестской церковной унии 1596 – 1996: Критическая переоценка. Сборник материалов международного симпозиума. – Неймеген, 1998. – С. 94 – 123.
- 60.Грушевський М. Ілюстрована історія України / Михайло Грушевський. – К. : Наук. думка, 1992. – 544 с.
- 61.Грушевський М. Всесвітня історія в короткім огляді: У 6-ти част. / М. С. Грушевський. – К. : Українознавство, 1996. – Ч. 2. – 227 с.
- 62.Грушевський М. Історія української літератури: в 6 томах. 9 книгах / М. С. Грушевський. – К. : Либідь, 1996. – Т. 2. – 284 с.; Т. 5. – Кн. 1. – 256 с.;

- Кн. 2. – 352 с.; Т. 6. – Кн. 1. – 264 с., Кн. 2. – 280 с.
63. Грушевський М. С. Історія України-Руси: В 11-ти т., 12-ти кн. / М. С. Грушевський [ред. кол. : П. С. Сохань (голова) та ін.]. – К.: Наук. думка, 1991 – 1994. – Т. 5. – 704 с.; Т. 6. – 680 с.; Т. 7. – 628 с.; Т. 8. – 856 с.; Т. 9. – Кн. 1. – 880 с.
64. Гумилёв Л. Древняя Русь и великая степь / Л. Гумилёв. – М.: Мысль, 1992. – 551 с.
65. Гудзяк Б. Грецький схід, Київська митрополія і Флорентійська Унія / Борис Гудзяк // Записки НТШ. – Т. ССХХVIII. Праці історично-філософської секції. – Львів, 1994. – С. 48 – 64.
66. Гудзяк Б. Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / Б. Гудзяк [пер. з англ.]. – Львів, 2000. – 426 с.
67. Гудзяк Б. Історія відокремлення. Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / Борис Гудзяк // Ковчег : Зб. статей з церковної історії. – Львів : Інститут історичних досліджень Львівського державного університету ім. Івана Франка, 1993. – Ч. 1. – С. 1 – 22.
68. Гудзяк Б. Західна історіографія і Берестейська унія / Борис Гудзяк // Богословія. – Рим : Видання Українського Богословського Наукового Товариства, 1990. – Т. 54. – С. 125 – 136.
69. Дейвіс Н. Європа: Історія / Н. Дейвіс. [пер. з англ. П. Таращук, О. Коваленко. – 2-ге вид. – К. : Основи, 2008. – 1463 с.
70. Декрет Київського митрополита Рогози Михайла про позбавлення Львівського єпископа Балабана Гедеона єпископського сану за неявку на собор у Бересті в справі його спору з братством. Копія з XVI ст. 27 червня 1593 р. // Центральний державний історичний архів України у м. Львові (далі – ЦДІАУЛ). – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 237. – 2 арк.
71. Декрет Київського митрополита Рогози Михайла про позбавлення собором у Бересті Львівського єпископа Балабана Гедеона єпископського сану та духовної влади за порушення церковних догм. Оригінал і копія. 2 липня 1594 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 262. – 6 арк.
72. Декрет Київського митрополита Рогози Михайла про позбавлення собором у Бересті Львівського єпископа Балабана Гедеона єпископського сану та духовної влади за порушення церковних догм. Оригінал і копія. 2 липня 1594 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 262. – 6 арк.
73. Декрет Київського митрополита Рогози Михайла про поновлення в правах Львівського єпископа Балабана Гедеона і підпорядкування братства, Успенської і Онуфріївської церков єпископу та скасування усіх скарг братства на єпископа. Копія з XVI ст. 26 січня 1596 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 293. – 2 арк.
74. Декрет Київського митрополита Рогози Михайла про сувору заборону втручатися Львівському єпископу Балабану Гедеону в справи братства. 25 січня 1591 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 155. – 2 арк.
75. Декрет короля Августа II про підтвердження всіх прав і привілеїв братства та

- заборону їх порушувати під загрозою грошової кари. Оригінал. 26 червня 1700 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 756. – 12 арк.
76. Декрет короля Августа про заборону Львівському єпископові Шумлянському Йосипові примушувати братство приймати унію. 18 червня 1700 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 753. – 4 арк.
77. Декрет короля Сигізмунда III про призначення комісарів для розв'язання спору між єпископом і братством за зверхність над Успенською і Онуфріївською церквами та Онуфріївським монастирем. 2 жовтня 1592 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 204. – 4 арк.
78. Декрет короля Яна III Собеського Львівському єпископові Шумлянському Йосипу про проведення собору та про публічне обговорення на ньому питання унії у Львівській єпархії. 6 грудня 1694 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 739. – 1 арк.
79. Декрет про Східні Католицькі Церкви // Документи Другого Ватиканського Собору. – Львів : Свічадо, 1996. – С. 171 – 186.
80. Декрет Собору у Бересті про позбавлення Львівського єпископа єпископського сану за кривди, заподіяні братству, Онуфріївському і Унівському монастирям. Оригінал. Пергамент і паперова копія. 1 липня 1594 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 260. – 13 арк.
81. Делекторовський Ф. Флорентийская уния (по древнерусским сказаньям) и вопрос о воссоединении церквей в древней Руси / Ф. И. Делекторовський // Странник. – СПб., 1893. – № 10. – С. 236 – 259; № 11. – С. 442 – 458.
82. Демус П. Тернистий шлях Української Православної Церкви / Павло Демус // Православний вісник. – К. : УПЦ КП, 2002. – № 9-10. – С. 60 – 64.
83. Державний архів Волинської області: Анотований реєстр описів фондів органів і організацій Компартії України (1939–1991) / Авт. кол.: В. Гика, І. Вронська, Н. Бондарук, А. Денисюк, Л. Смирнова, М. Шух; упорядн. В. М. Гика, Державний комітет архівів України; Державний архів Волинської області. – Луцьк : Надстир'я, 2006. – 788 с.
84. Діак І. Україна-Росія. III Вхідження України до складу Російської держави: політичні міфи й історичні фальсифікації / Іван Діак [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://dhost.info/newbabilon/ukrtros/chapter3.html>
85. Дмитриев М. Между Римом и Царьградом: Генезис Брестской Церковной Унии 1595 –1596 гг. // Михаил Владимирович Дмитриев. – М. : Изд-во Московского университета, 2003. – 320 с.
86. Дмитриев М. Центробежные и центростремительные тенденции в развитии европейского христианства в XVI –XVII вв. / М. В. Дмитриев // Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – начале XVII вв. – М., 1996. – Ч. 1. – С. 26 – 28.
87. Дмитрієв М. Концепції в церковних і державних колах Речі Посполитої кінця XVI ст. / Михайло Дмитрієв // Історичний контекст укладення Берестейської унії та перше поунійне покоління. Матеріали Перших "Берестейський читань". – Львів

- Івано-Франківськ – Київ (16 жовтня 1994 р.) [ред. Б.Гудзяк]. – Львів, 1995. – С. 39 – 73 (дискусія. – С. 74 – 100).
88. Дмитрук К. Е. Униатские крестоносцы: вчера и сегодня / К. Е. Дмитрук. – М. : Изд-во полит. литературы, 1988. – 382 с.
89. Документи Богдана Хмельницького / упор. І. Крип'якевич. – К. : Вид-во Академії наук УРСР, 1961. – 740 с.
90. Доповідь Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета на Ювілейному Помісному Соборі Української Православної Церкви Київського Патріархату з нагоди 900-ліття Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря та 1020-ліття хрещення Київської Руси-України 11 липня 2008 // Науковий збірник, присвячений 1020-літтю хрещення Київської Руси-України. – К. : Вид. "Архангельський глас", 2008. – С. 12 – 42.
91. Дорошенко Д. Нарис історії України / Д. Дорошенко. – Львів: Світ, 1991. – 572 с.
92. Доценко О. До питання про канонічність Української Православної Церкви / О. Г. Доценко // Православний вісник. – К. : Видання УПЦ КП, 2000. – № 3-4 (Березень-Квітень). – С. 47 – 57.
93. Драгоманов М. П. Вибране / М. П. Драгоманов. – К. : Либідь, 1991. – 668 с.
94. Древнерусский приход. Краткий очерк церковно-приходской жизни в Восточной России до XVIII и Западной России до XVI в. – Сергеев Посад, 1897. – 584 с.
95. Енциклопедія історії України: Т. 1: А – В [редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. НАН України. Інститут історії України]. – К. : Наук. думка, 2003. – 688 с.
96. Енциклопедія українознавства: У 10-х томах / Гол. ред. В. Кубійович. – Париж – Нью-Йорк : Молоде життя, 1954 – 1989. – Т. 2. – 567 с.
97. Эйнгорн В. Очерки истории Малороссии в XVII в. Сношения малороссийского духовенства в царствование Алексея Михайловича / В. О. Эйнгорн. – М. : Общество истории и древностей российских, 1899. – 1104 с.
98. Єленський В. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця XX – початку XXI століття / Віктор Єленський. – Львів : Вид-во Українського католицького університету, 2013. – 504 с.
99. Єпископ Йосип Шумлянський. "Ліствиця монастиря Бесідовського". 1677 р. // ВР ЛНБ. – Ф. 3. – Оп. 1. – Спр. 584. – 26 арк.
100. Єринюк Р. Українська Православна Церква / Роман Єринюк. – Львів : Літопис, 2010. – 382 с.
101. Жалованная грамота Сигизмунда III униатскому митрополиту Рогозе и всему духовенству Вел. Кн. Лит. о правах и преимуществах за принятие унии // Уния в документах. Док. №18. – Минск : Лучи Софии, 1997. – С. 108 – 111.
102. Жуковський А. Роль митрополита Петра Могили у піднесенні Української Православної Церкви / Аркадій Жуковський [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://hram.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=592:title865&catid=85&Itemid=43
103. Завірач В. Флорентійський Вселенський Собор і Берестейська

- Унія / В. Завірач // Католицький щорічник. – 1997. – С. 58 – 65.
104. Замлинський В. Гетьмани України [підгот. С. Севрюк; вст. ст. І. Войцехівської, С. Севрюка, Міністерство освіти і науки України; Державний заклад "Луганський національний університет імені Тараса Шевченка"]. – Луганськ : Вид-во ДЗ "ЛНУ імені Тараса Шевченка", 2008. – 288 с.
105. Заславський В. Церковний переворот 1632 року: феодальна інтрига як форма порятунку Церкви / Віктор Заславський // Патріархат. – Львів, 2012. – № 5 (432). – С. 24 – 27.
106. Збірка директивних документів папської курії відносно греко-католицької церкви 1596 – 1774. // ВР ЛНБ. – Ф. 3. – Оп. 1. – Спр. 1381/6. – 6 арк.
107. Збірка документів Конгрегації поширення віри відносно української католицької церкви (декрети, розпорядження, листи тощо). – Т. XII. – 1613 – 1794 pp. // ВР ЛНБ. – Ф. 3. – Оп. 1. – Спр. 799. – 160 арк.
108. Збірка документів у справі греко-католицьких церков і монастирів // ВР ЛНБ. – Ф. 3. – Оп. 1. – Спр. 294. – Арк. 15–16.
109. Звернення Священного синоду до Предстоятелів та всієї повноти Помісних православних Церков, а також до глав Римсько-Католицької Церкви та Церкви Англії (ухвалене на засіданні 27 липня 2012 р.) // Голос Православ'я. – Серпень, 2012. – № 15 (327). – С. 4.
110. Зінченко А. "...аки в разтерзании ума обреталися многие" (Українське духівництво і підпорядкування Москві Київської Митрополії) // Київська старовина. – К., 2006. – № 5 (371). – С. 13 – 27.
111. Иванишев И. Д. Сведения о начале унии, извлеченные из актов Киевского центрального архива / И. Д. Иванишев. – К. : Университетская типография, 1876. – 463 с.
112. Ідея партикулярної унії (Берестейська унія 1596) та православної універсальної унії (митр. Петро Могила) в Київській Церкві [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.kyrios.org.ua/theology/ecumenism/1756-ideja-partikuljarnoyi-uniyi-berestejska-unija-1596-ta-pravoslavnoyi-universalnoyi-uniyi-mitr-petro-mogila-v-kiyivskij-tserkvi.html>
113. Іларіон, митр. Політична праця Богдана Хмельницького. Історичний нарис / Митрополит Іларіон. – Париж, 1947. – 102 с.
114. Іларіон. Митрополит. Берестейська унія, її генеза, теорія, практика: хронологічна канва / Митрополит Іларіон. – Вінніпег (Канада), 1993. – 86 с.
115. Ісаєвич Я. Д. Братства та їх роль в розвитку української культури XVI – XVIII ст. / Я. Д. Ісаєвич. – К. : Наук. думка, 1996. – 251 с.
116. Ісіченко І. Полемічна та ораторська проза / Ігор Ісіченко [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://www.bishop.kharkov.ua/kursi-lekcij/istoria-ukraenskoie-literaturi-h--xviii-st/lekcija-09-polemicna-ta-oratorska-proza#_Toc142466306
117. Ісіченко І., архієп. Історія Христової Церкви в Україні / Ігор Ісіченко, архієп. Вид. 4-е. – Харків : Акта, 2008. – 697 с.

118. Історія православної Церкви в Україні. Зб. наук. статей [за ред. П. Л. Яроцького та А. М. Колодного]. – К. : Четверта хвиля, 1997. – 292 с.
119. Історія релігієзнавчої та богословської думки в Україні : хрестоматія [уклад. : Н. С. Мизак]. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2014. – С. 78 – 80.
120. Історія релігії в Україні: у 10 т. [редкол. А. Колодний (голова) та ін. – К. : Центр духовної культури, 1996 – 1998. – Т. 2. Українське Православ'я / за ред. проф. П. Яроцького. – 1997. – 376 с. – Бібліогр.
121. Історія релігії в Україні: у 10-ти т. // Редкол.: А. Колодний (гол.) та ін. – К. : Світ знань, 1996 – 2002. – Т. 4. Католицизм [за ред. П. Яроцького]. – 2002. – 598 с.
122. Історія релігії в Україні: у 10-ти т. // Редкол.: А. Колодний (гол.) та ін. – К. : Світ знань, 1996 – 2002. – Т. 5. Протестантизм в Україні [за ред. П. Яроцького]. – 2002. – 426 с.
123. Історія Свято-Онуфріївського монастиря // Відділ рукописів Львівської наукової бібліотеки ім. Василя Стефаника НАН України. – Ф. 3. – Оп. 1. – Спр. 374. – 12 арк.
124. Історія України: Хрестоматія / Упорядн. В. М. Литвин. – К.: Наук. думка, 2013. – 1056 с.
125. Історія України в особах (IX – XVIII ст.) / В. Замлинський та ін. – К. : Україна, 1993. – 396 с.
126. Йосип Тарчаковський. Дослідження з історії католицької церкви. 1781 р. // ВР ЛНБ. – Ф. 3. – Оп. 1. – Спр. 201. – 143 арк.
127. Йосипенко С. До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті / С. Л. Йосипенко. – К. : Український центр духовної культури, 2008. – 392 с.
128. Канонічність Московського патріархату [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://narodna.pravda.com.ua/politics/470b869652719/>
129. Кардаш М. Берестейська унія 1596 року / М. Кардаш // Католицький щорічник 1996. – К. : Вид. дім ун-ту "Кієво-Могилянська Академія", 1996. – С. 32 – 97.
130. Карташев А. В. История Русской Церкви / А. В. Карташев. – М. : Эксмо, 2005. – 912 с., ил.
131. Карташев А. Очерки по истории Русской Церкви [Текст] / А. Карташев. – Париж: YMCA PRESS, 1959. – Кн. 1. – С. 548 [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://odinblago.ru/kartashev_1/4#6
132. Каталог пергаментних документів Центрального державного історичного архіву УРСР / Каталог склали і підг. до друку О. А. Купчинський, Е. Й. Ружицький; ред. кол.: Н. Ф. Врадій, Я. П. Кісь (відп. ред.), О. Г. Мітюков; Архівне управління при Раді міністрів УРСР; Центральний державний історичний архів УРСР у Львові. – К. : Наук. думка, 1972. – 696 с.
133. Кашуба М. З історії боротьби проти унії XVII – XVIII ст. / М. Кашуба. – К.: Наук. думка, 1976. – 172 с.
134. Квасюк Л. Полеміка щодо Берестейської унії в українській літературі кінця

- XVI – початку XVII століть / Л. Квасюк // Україна і Ватикан. Серія збірників наук. праць. – Вип. 1: Українсько-Ватиканські відносини в контексті суспільних і міжконфесійних проблем. – Івано-Франківськ – Київ, 2008. – С. 398 – 408.
135. Києво-Могилянська академія в іменах. XVII – XVIII ст.: Енцикл. вид. [упоряд. З. І.Хижняк; за ред. В. С. Брюховецького. – К. : Вид. дім "КМ Академія", 2001. – 736 с.: 290 іл.
136. Київський Патріархат – Помісна Українська Православна Церква. Історико-канонічна декларація. – К. : Вид. відділ УПЦКП, 2007. – 167 с.
137. Кияк С. Ідентичність Українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи: Монографія / Святослав Кияк. – Ів.-Франківськ, 2006. – 632 с.
138. Климов В. Феномен Петра Могили (Біографія. Діяльність. Позиція) / В. Климов, А. Колодний, А. Жуковський. – К. : Дніпро, 1996. – 270 с.
139. Клос В., прот. Постаць святителя Іова Борецького, настоятеля Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря в історії Української Православної Церкви / Віталій Клос // ТКДА: богословсько-історичний збірник академії УПЦ КП. – К., 2011. – № 8. – С. 263 – 274.
140. Ключевский В. О. Исторические портреты / В. О. Ключевский. – М. : Правда, 1990. – 623 с.
141. Ключевский В. О. Курс русской истории: в 5-ти ч. / В. О. Ключевский – СПб., 1904 – 1922. – 1146 с.
142. Ключевский В. О. Сочинения / В. О. Ключевський. – М. : Госполитиздат, 1957. – Т. 3. – 426 с.
143. Кметь В. Єремія Тисаровський – єпископ Львівський, Галицький і Кам'янецький / Василь Кметь [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://pravoslavnews.com.ua/articles/jeremija_tysarovskij_epyskop/
144. Книга правил Святих Апостолів, Вселенських, Помісних соборів і Святих Отців / пер. Чокалюк С. М. – К. : Преса України, 2008. – 367 с.
145. Книга протоколів братства при церкві Воздвиження Хреста Господнього в Дрогобичі за 1678 – 1828 рр. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 3. – Спр. 65. – 69 арк.
146. Ковальський М. П. Актуальні проблеми джерелознавства історії України XVI – XVII ст. // Український археографічний щорічник. – К. – Нью Йорк, 1992. – С. 261 – 273.
147. Когут З. Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної і модерної історії України / Зенон Когут. – К. : Критика, 2004. – 352 с.
148. Колодний А. М. Історіософія релігії. Монографія / Анатолій Миколайович Колодний. – К. : УАР, 2013. – 386 с.
149. Колодний А. Релігія і Церква в контексті історії України // Історія релігії в Україні: у 10-ти т. – Т. 1: Дохристиянські вірування. Прийняття християнства / А. М. Колодний. – К. : Український Центр духовної культури, 1996. – 384 с.
150. Колодний А. М. Християнізація Русі-України / Анатолій Колодний // Історія релігії в Україні – Традиційний і нетрадиційний погляд на хрещення Русі-України [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://pidruchniki.ws/>

151. Колодний А. Післяслово керівника Відділення релігієзнавства / Анатолій Колодний // Релігієзнавство України: в 2-х кн. – Кн. 1: Релігієзнавча думка України другого тисячоліття. – К., 2013. – С. 436 – 438.
152. Колодний А. Світобачення Івана Вишенського у контексті становлення українського богословського релігієзнавства / А. М. Колодний // Релігієзнавство України: В 2-х книгах. Книга перша: релігієзнавча думка України другого тисячоліття. – К., 2013. – С. 57 – 67.
153. Колодний А. Релігійне сьогодення України: роздуми, оцінки і прогнози / Колодний Анатолій Миколайович (тематична збірка вибраних статей і тез). – К., 2009. – 450 с.
154. Кондратенко Д. Православність Київських митрополитів XV – XVI століть / Д. Кондратенко // Православний вісник. – К. : Видання УПЦ КП, 2000. – № 1-2 (Січень-Лютий). – С. 50 – 57.
155. Копинський Ісайя, митрополит. Протестація [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://litopys.org.ua/suspil/sus46.htm>
156. Копреева Т. Н. Неизвестная записка А. Л. Ордина-Нащекина о русско-польских отношениях второй половины XVII в. / Т. Н. Копреева // Проблемы источниковедения. – 1961. – Т. IX. – С. 195 – 220.
157. Копреева Т. Н. Русско-польские отношения во второй половине XVII века (от Андрусовского перемирия до Вечного мира): автореф. дис. на здоб. наук. ступеня канд. наук. – Ленинград, 1952. – 23 с.
158. Копыстенский З. Палинодия. Сочинение Захарии Копыстенского, 1621 года // Русская историческая библиотека, издаваемая археографической комиссией (далі – РИБ). – Т. 4, кн. 1: Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб., 1878. – Ст. 313 – 1199.
159. Корчмарик Ф. Духовні впливи Києва на Московщину в добу Гетьманської України / Франко Богдан Корчмарик. – Нью-Йорк : ННТШ, 1964. – 147 с.
160. Костомаров М. І. Закон Божий (Книга буття українського народу) / М. І. Костомаров. – К.: Либідь, 1991. – 39 с.
161. Костомаров Н. И. Исторические произведения: Автобиография [сост. и ист.-биогр. очерк В. А. Замлинского; примеч. И. Л. Бутича]. – К. : Изд-во при Киев. гос. ун-те, 1989. – 736 с.
162. Костомаровъ Н. Собрание сочинений: Исторические монографии и исследования Кн. 6. – Т. 15: Руина. Гетманства Бруховецкого, Многогрешного и Самойловича. Мазепа и мазепинцы / Н. Костомаров. – СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1904. – VII, 672 с. [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://www.library.univ.kiev.ua/ukr/elcat/new/detail.php3?doc_id=1277155
163. Коструба Т. Матеріали з історії християнської церкви (виписки, нотатки). – 1938–1940 рр. // ВР ЛНБ. – Ф. 3. – Оп. 1. – Спр. 962/2.– 8 арк.
164. Коялович М. Литовская церковная уния / М. И. Коялович. – СПб., 1859 – 1861. – Т. 1. – 256 с.

165. Коялович М. О. Чтения по истории Западной России / М. О. Коялович. – СПб. : Типография Суворина, 1884. – 341 с.
166. Кралюк П. М. Духовні пошуки Мелентія Смотрицького / П. М. Кралюк. – К. : Центр духовн. культури, 1997. – 192 с.
167. Кралюк П. Мелетій Смотрицький і українське духовно-культурне відродження кінця XVI – початку XVII ст. / П. Кралюк. – Острог : Вид-во Національного університету "Острозька академія", 2007. – 208 с.
168. Кралюк П. Великий європеєць Станіслав Оріховський / Петро Кралюк [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.oa.edu.ua/ua/info/news/2013/11-11-01>
169. Кревза Лев. Оборона унії. Сочинение Виленскаго архімандрита Льва Кревзы, 1617 года // РИБ. – Т. 4, кн. 1: Памятники. – СПб., 1878. – Ст. 157 – 312.
170. Крет Я. Унія з Римом / Я. Н. Крет. – Вінніпег : Українська вид. спілка в Канаді: [б. р.]. – 119 с.
171. Крижанівський О. Історія Церкви та релігійної думки в Україні / О. П. Крижанівський, С. М. Плохій. – К. : Либідь, 1994. – Кн. 3. – 336 с.
172. Крип'якевич І. До питання про національну самосвідомість українського народу у кінці XVI – на початку XVII ст. / І. Крип'якевич // УІЖ. – 1996. – № 2. – С. 82 – 84.
173. Крип'якевич З. Історія України / Іван Крип'якевич. – Львів : Світ, 1990. – 519 с.
174. Крип'якевич І. Богдан Хмельницький / І. П. Крип'якевич. – Вид. 2-ге, випр. і доп. – Львів : Світ, 1990. – 408 с.
175. Крупницький Б. Гетьмани і Православна Церква в Українській державі XVII – XVIII століть / Борис Крупницький // Православний вісник. – К. : Видання УПЦ КП, 2000. – № 9-10. – С. 68 – 72.
176. Кудрик В. Маловідоме з історії Греко-католицької церкви: в 4-х т. / Василь Кудрик. – Вінніпег, 1952. – Т. 1. – 254 с.
177. Кукушкин Л. Історія Православия: в 3-х част. / Л. С. Кукушкин; художн.- оформитель Е.В. Вдовиченко. – Харков : Фолио, 2010. – 893 с.
178. Кулиш П. Записки о Южной Руси / Пантелеймон Кулиш. – СПб., 1856. – Т. 1. – 322 с.
179. Кулиш П. А. Материалы для истории воссоединения Руси / П. А. Кулиш // Институт рукописів Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 1. – Спр. 28460, арк. I – XIV, 1 – 312 с.
180. Кущинський А. Коротка історія Української Православної Церкви / Антін Кущинський. – Чикаго : Братство Св. Володимира, 1971. – 102 с.
181. Лебедев А. П. История разделения церквей в IX, X и XI веках / А. П. Лебедев. – СПб.: Алетейя, 1999. – 308 с. ил.
182. Лебеденцев П. Г. Пределы Киевской епархии в древние и нынешнее время / П. Г. Лебеденцев // КЕВ. – 1861. – № 1. – С. 4 – 18.
183. Левицький О. Внутрішній стан Західно-руської Церкви в Польсько-

- литовській державі в кінці 16 ст. та Унія / Орест Левицький // Розвідки про церковні відносини на Україні-Руси XVI – XVIII ст. – Львів : Накладом наукового товариства імені Т. Шевченка, 1900 (Репринт : Львів, 1991). – С. 1 – 80.
184. Липинський В. Релігія в історії України / Вячеслав Липинський. – К. : ПБП "Фотовідеосервіс", 1993. – 128 с.
185. Липинський В. К. Україна на переломі 1657 – 1659 рр. Замітки до історії українського державного будівництва в XVII-ім столітті / В. К. Липинський. – Відень – Нью-Йорк : Накладом Видавничої корпорації "Булава", 1920. – 304 с.
186. Лист Александрійського екзарха Кирила до братства з закликом зміцнювати православну віру та помиритися з єпископом Балабаном Гедеоном. Оригінал. 28 березня 1601 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 357. – 3 арк.
187. Лист Александрійського патріарха /Пігаса/ Мелетія до царя Олексія Михайловича з проханням допомогти львівському братству. Оригінал. 21 жовтня 1592 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 209. – 1 арк.
188. Лист Александрійського патріарха Кирила з підтвердженням права Ставропігії братству та Онуфрійському монастиреві. Оригінал і копія. 9 січня 1611 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 431. – 3 арк.
189. Лист Александрійського патріарха Мелетія до братства із закликом боротися проти унії та з пропозицією заснувати духовне училище. Оригінал та копії. 19 травня 1597 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 312. – 3 арк.
190. Лист братства до князя Острозького Костянтина з проханням про підтримку у судовій справі з львівським єпископом Балабаном Гедеоном. Чернетка. 12 серпня 1596 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 297. – 1 арк.
191. Лист Йосипа Шумлянського до коронного гетьмана Яблоновського Станіслава зі скаргою на борецького старосту Даниловича за вторгнення під час богослужіння в церкву у Малих Дідушичах, вчинення бешкету та побиття священника // ЦДІАУЛ. – Ф. 132. – Оп. 1. – Спр. 1152. – 2 арк.
192. Лист Київського воєводи Острозького Костянтина до братства з рекомендацією прислати до Острога представників для участі у переговорах з Львівським єпископом Балабаном Гедеоном. 25 березня 1588 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 906. – 1 арк.
193. Лист Київського митрополита Борецького Іова до братства з запрошенням прибути до Києва на собор і храмове свято Успенської церкви. Оригінал. 21 травня 1628 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 501. – 3 арк.
194. Лист Київського митрополита Петра Могили до Київського земського суду з проханням не вживати щодо нього санкцій через неявку в суд за скаргою підкоморини Теофіли Горностаєвої про несплату боргу, бо в цей час він мав важливішу справу у Вінницькому гродському суді. –ЦДІАУК. – Ф. 222. – Оп. 1. – Спр. 175. – 1 арк.
195. Лист Київського митрополита Рогози Михайла до братства з повідомленням про позбавлення собором у Бересті єпископського сану Львівського єпископа Балабана Гедеона за кривди, заподіяні братству.

- Оригінал. 2 липня 1594 р. // ЦДІАУЛ. – Ф.129. – Оп.1. – Спр.261. – 3 арк.
196. Лист Київського митрополита Рогози Михайла до короля Сигізмунда III з донесенням про позбавлення Львівського єпископа Гедеона Балабана єпископського сану. Копія з XVI ст. 28 вересня 1594 р. // ЦДІАУЛ. – Ф.129. – Оп.1. – Спр.269. – 6 арк.
197. Лист Київського митрополита Рогози Михайла до коронного підканцлера (Замойського Івана) з донесенням про позбавлення Львівського єпископа Балабана Гедеона сану. Копія з XVI ст. 28 вересня 1594 р. // ЦДІАУЛ. – Ф.129. – Оп.1. – Спр.270. – 6 арк.
198. Лист князя Острозького Костянтина до братства з закликом погодитися з кандидатурою Балабана Ісайї на Львівського єпископа. Оригінал. 1 березня 1607 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 410. – 4 арк.
199. Лист князя Острозького Костянтина до братства з проханням вберегти сина Олександра, який поселився у Ярославлі від впливу єзуїтів. Оригінал. 1 грудня 1592 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 292. – 1 арк.
200. Лист князя Острозького Костянтина до братства з проханням не розпочинати нових судових справ з єпископом Балабаном Гедеоном без його відома. Оригінал. 24 вересня 1596 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 300. – 1 арк.
201. Лист князя Острозького Костянтина до братства з повідомленням про відрядження у Львів довірених осіб для обговорення заходів проти утисків з боку католиків. Оригінал. 20 жовтня 1603 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 382. – 3 арк.
202. Лист князя Острозького Костянтина до православних із запевненням у готовності боротися проти єпископів-уніатів, які таємно від народу та константинопольського патріарха ведуть змову про підпорядкування церкви римському папі. Оригінал. 24 червня 1595р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 396. – 1 арк.
203. Лист короля Августа II до Львівського старости Сінявського Адама з повідомленням про призначення комісії для звільнення Успенської церкви з під єпископського престолу та наказом захищати братство перед нападами єпископа Шумлянського Йосипа відносно прийняття унії. Оригінал. 14 лютого 1701 р. // ЦДІА України у м. Львові. – Ф.129. – Оп.1. – Спр.763. – 4 арк.
204. Лист київського митрополита Борецького Іова та гетьмана Голуба Оліфера до братства з повідомленням про пожертвування гетьманом Сагайдачним Петром 1500 зол. На братську школу. Оригінал. 24 липня 1622 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 132. – Оп. 1. – Спр. 486. – 4 арк.
205. Лист київського митрополита Борецького Іова до братства з проханням про відрядження представників від братства на собор до Києва. Оригінал. 21 квітня 1629 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 132. – Оп. 1. – Спр. 502. – 3 арк.
206. Лист Львівського греко-католицького єпископа Йосипа Шумлянського до магістрату м. Львова з проханням звільнити з ув'язнення міщан-українців

- та з протестом проти втручання магістрату у справі Свято-Успенського братства. 7 травня 1695 р. // ЦДІАУЛ. – Ф.132. – Оп.1. – Спр.1151. – 6 арк.
207. Лист Львівського єпископа Балабана Гедеона до братства з закликом підпорядкуватися його владі, встановленій декретом Київського митрополита (уніата) Рогози Михайла. Оригінал. 1596 р. // ЦДІАУЛ. – Ф.129. – Оп.1. – Спр.310. – 2 арк.
208. Лист Львівського єпископа Балабана Гедеона до братства з повідомленням про умови перемир'я між ним та Красовським Іваном. 3 лютого 1586 р. // ЦДІАУЛ. – Ф.129. – Оп.1. – Спр.74. – 2 арк.
209. Лист Львівського єпископа Шумлянського Йосипа до Спінолі Миколи з повідомленням про те, що Львівська Ставропігія виявила бажання перейти на унію. 2 березня 1708 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 204. – 4 арк.
210. Лист Лист митрополита Мисаїла до Сікста IV. 1470-ті рр. [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.litopys.com.ua/encyclopedia/khronolog-ya-pod-y-na-teritor-ukra-ni-u-sklad-velikogo-knyaz-vstva-litovskogo/list-mitropolita-misa-la-do-s-ksta-iv-1470-t-rr/>
211. Лист Олександрійського екзарха Кирила до братства з закликом зміцнювати православну віру й помиритися з єпископом Балабаном Гедеоном. Оригінал. 28 березня 1601 р. // ЦДІА України у м. Львові. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 357. – 3 арк.
212. Лист Олександрійського патріарха Мелетія до братства з висловленням визнання за стійкість у збереженні православної віри та з закликом помиритися з єпископом Балабаном Гедеоном. Оригінал. 29 листопада 1598 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 325. – 4 арк.
213. Лист папи Климента VIII до князя Острозького Костянтина з приводу неприйняття ним унії. Копія з XIX ст. 3 квітня 1604 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 386. – 1 арк.
214. Лист Перемишльського єпископа Копистенського Михайла до братства з висловленням обурення на Львівського єпископа Балабана Гедеона за зведення наклепів на нього та Київського митрополита. Оригінал. 22 грудня 1592 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 217. – 4 арк.
215. Лист польського короля Владислава IV до Київського митрополита Петра Могили з повідомленням про призначення комісії для розгляду скарг на нього Ісаї Косинського 10 лютого 1634 р. // ЦДІАУК. – Ф. 28. – Оп. 1. – Спр. 72. – 1 арк.
216. Лист Сучавського митрополита Семолі Івана до братства з докором за непокірність братства патріархові, митрополитові та єпископові. Оригінал. 20 вересня 1599 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 342. – 4 арк.
217. Литаврин Г. Пселл о причинах последнего похода русских на Константинополь в 1043 г. / Г. Г. Литаврин // Византийский временник / под ред. акад. С. П. Карпова. – М., 2008. – Т. XXVII. – С. 72 – 86.
218. Литаврин Г. Византия и Русь / Григорий Литаврин // Наше наследие. – М. : Вече, 1992. – № 25. – С. 3 – 5.

219. Литвинов В. Україна в пошуках духовних пріоритетів (XVI ст.) / Володимир Литвинов // Україна і Ватикан в контексті культурно-цивілізаційного діалогу: історія та сучасність. Серія наук. збірників. Зб-к. № 3. – К., 2009. – С. 182 – 199.
220. Литвинов В. "Католицька Русь": Історико-філософський нарис / Володимир Литвинов. – К. : Укр. центр дух. к-ри, 2002. – 276 с.
221. Литвинов В. Переднє слово / Володимир Литвинов // Українські гуманісти епохи Відродження : Антологія: у 2-х ч. – Ч. 1 [відп. ред. В. Нічик]. – К. : Наук. думка; Основи, 1995. – 432 с.
222. Литвинов В. Проблема унії у творах Станіслава Оріховського (початок XVI ст.) / В. Литвинов, Р. Множинська / Філософські обрії. – К., 2009. – № 22. – С. 162 – 174.
223. Літопис гадяцького полковника Григорія Грабянки / пер. із староукр. Р. Г. Іванченко. – К. : Знання, 1992. – 188 с.
224. Літопис Самовидця. Джерела з історії України [Видання підгот. Я. І. Дзира]. – К. : Наук. думка, 1971. – 208 с.
225. Ломизе Е. М. Константинопольская патриархия и церковная политика императоров с конца XIV в. до Ферраро-Флорентийского собора (1438 – 1439) / Е. М. Ломизе // ВВ. – Т. 55 (80). – Ч. 1. – 1994. – С. 104 – 110.
226. Лотоцький О. Автокефалія: у 2-х т. / Олександр Лотоцький. – К. : УПЦ КП. Репринт. – 1999. – Т. 2. – 555+ зміст на 6 ст.
227. Лужницький Г. Українська Церква між Сходом і Заходом. Нарис історії Української церкви / Григорій Лужницький. – Львів : Свічадо, 2008. – 640 с. – іл., ім. показчик.
228. Лукашова С. Миряне и церковь: религиозные братства Киевской митрополии в конце XVI века / С. С. Лукашова. – М. : Институт славяноведения РАН, 2006. – 320 с.
229. Лурье В. Русское православие между Киевом и Москвой. Очерк истории русской православной традиции между XV и XX веками / В. К. Лурье. – М. : Три квадрата, 2010. – 296 с.
230. Львівські епізоди у біографії св. митрополита Петра (Могили) [Електронний ресурс] – [Режим доступу] : <http://lviv-orthodox.net.ua/articles/434-petro-mohula>
231. Львовская и Периміская епархія передь стома леты, описана по донесенію, поданому до Римской куріи Преосвященнійшим Львом Шептицькімъ, Епископомъ Львовскімъ, Галицькім і Каменецкімъ. – Львовъ : Типомъ Ставропигійского Института, 1860. – 90 с.
232. Любащенко В. Пошуки альтернативної унії: православні та протестанти у контексті Берестя (Кирило Лукаріс і Україна) / В. Любащенко // Берестейська унія (1596) в історії та історіографії: спроба підсумку. – Львів, 2008. – С. 277 – 296.
233. Любащенко В. Історія протестантизму в Україні / В. І. Любащенко. – Вид. 2-ге, випр. і доп. – К. : Поліс, 1996. – 350 с.

234. Ляхоцький В. А. Просвітитель: Видавничо-редакторська діяльність Івана Огієнка (митрополита Іларіона) / В. А. Ляхоцький. – К. : Вид-во імені Олени Теліги, 2000. – 528 с.
235. Ляшевский С., протоиерей. История христианства в Земле Русской с I по XI век / Степан Ляшевский. – М.: Фаир-Прес, 2002. – 320 с.
236. Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.magister.msk.ru/library/history/makary/mak5203.htm#number2>
237. Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви: в 12-ти т. – Т. 9. – Кн. V.: Период разделения Русской Церкви на две митрополии. История Западнорусской или Литовской митрополии (1458 – 1596) [под ред. Б. Н. Флори]. – М., 1996. – 680 с.
238. Малышевский И. И. Заметки по поводу празднования в Галицкой Руси 300-летней годовщины Брестской унии / И. И. Малышевский // ТКДА. – 1895. – № 8. – С. 623 – 672.
239. Малышевский И. И. Западная Русь в борьбе за веру и народность: в 2-х ч. / И. И. Малышевский. – СПб. : Синодальная типография, 1899. – 416 с.
240. Малышевський І. Александрійський патріарх Мелетій Пігас і його участь в делах Русской церкви: у 2-х тт. / И. И. Малышевский. – К., 1872. – Т. 2. – 282 с.
241. Малышевський І. Заметка по поводу мнения, будто патр. Єремия посещал Киев в 1588 или 1589 гг. / И. И. Малышевский // ТКДА. – № 12 (1885). – С. 656 – 674.
242. Материалы для изучения истории раскола за первое его существование: В 6-ти т. [ред. Субботина Н. И.] – М., 1879. – Т. IV. – XXIV, 467 с.
243. Мирова угода між Львівським єпископом Балабаном Гедеоном та братством про припинення ворожнечі і судових справ під карою 1000 золотих, укладена в Острозі. Оригінал. 11 грудня 1596 р. // ЦДІА України у м. Львові. – Ф.129. – Оп.1. – Спр.307. – 4 арк.
244. Мирон. Йосиф Шумлянський, останній православний єпископ Львівський і його "Метрика"/ Мирон (Іван Франко) // Киевская старина. Исторический журнал. – 1891. – Т. XXXIII. – С. 337–362.
245. Мирон. Йосиф Шумлянський, останній православний єпископ Львівський і його "Метрика"/ Мирон (Іван Франко)// Киевская старина. Исторический журнал. – 1891. –Т. XXXIV. – С. 1–21.
246. Митрополит Іларіон. Приєднання Церкви Української до Московської 1686 році / І. Огієнко, митрополит Іларіон. – Вид. 5-те доповнене – Вінніпег, 1948. – 70 с.
247. Митрополит Іларіон. Українська Церква за час Руїни (1657 – 1687) / І.Огієнко, митрополит Іларіон. – Вінніпег : Українське наук. православне богословське товариство, 1956. – 564 с.
248. Митрополит Іларіон. Українська Церква: у 2-х т. / І. Огієнко, митрополит Іларіон. – Вінніпег, 1956. – Т. 1. – 242 с.; Т. 2. – 326 с.

249. Мицик Ю. А. Петро Могила / Ю. А. Мицик, В. М. Нічик, З. І. Хижняк. – К. : НАН України. Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського; УПЦ КП; Національний університет "Києво-Могилянська Академія", 2013. – 400 с.
250. Мицик Ю. Св. Петро Могила у боротьбі за єдність і легалізацію Православної Церкви в Україні і Білорусі (1627 – 1632 рр.) / Юрій Мицик // ТКДА: богослов. іст. зб. акад. УПЦ КП. – К., 2011. – № 8. – С. 275 – 292.
251. Мицик Ю. Київський патріархат у проектах Петра Могили / Юрій Мицик // УІЖ. – 2007. – № 1. – С. 61 – 70.
252. Мицик Ю. Із листування українських письменників-полемістів 1621 – 1624 років / Юрій Мицик // ЗНТШ. Праці історично-філософської секції. – Львів, 1993. – Т. ССХХV. – С. 316 – 319.
253. Міщук М. Екуменізм в поглядах ієрархів Української Греко-Католицької Церкви / Маряна Міщук // Україна і Ватикан: до і після Другого Ватиканського собору. Науковий збірник. – К. : УАР, 2013. – С. 459 – 466.
254. Мішель ля Кіян Болонья. Список патріархів східної Церкви // ВР ЛНБ. – Ф. 3. – Оп. 1. – Спр. 746. – 109 арк.
255. Могильницька Г. Літос (або Камінь із праці правди на розбиття митрополичого блудословія). – Вид. 4-те / Галина Могильницька. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2009. – 111 с.
256. Моджевский А. П. Польские мыслители эпохи Возрождения. [Антология] / А. П. Моджевский. – М. : Изд-во Академии наук СССР, 1969. – 315 с.
257. Мончак І., отець. Флорентійський екуменізм у Київській Церкві. Унійна ідея в помісній еклезіяльній традиції / Ігор Мончак; пер. з англ. Романа Скакуна. – Львів : Видавництво Українського католицького університету 2012. – 364 с.
258. Мончак І., отець. Помісність Київської церкви на Берестейських синодах [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.patriyarkhat.org.ua/o-d-r-ihor-monchak-pomisnist-kyjivskoj-i-tserkvy-na-berestejskyh-synodah/>
259. Мотиль О. Підсумки імперій: занепад, розпад і відродження / Олександр Мотиль; Пер. з англ. П. Грицака. – К. : Критика, 2009. – 200 с.
260. Мудрий С., Владика д-р, ЧСВВ. Нарис історії Церкви в Україні Софрон Мудрий, Владика. – Івано-Франківськ : Вид-во Івано-Франківського теолог. катехит. ін-ту, 1999. – 526 с.
261. Мудрий С. Феномен Берестя: причини та наслідки / Софрон Мудрий, Владика // Католицький щорічник. 1996. – К. : Вид. дім ун-ту "Києво-Могилянська Академія", 1996. – С. 38 – 44.
262. Нагаєвський І. Історія римських Вселенських Архієреїв / Іван Нагаєвський. – Рим, 1967.– Ч. II. – 599 с.
263. Нагаєвський І., отець. Об'єднання Церкви і ідея патріархату в Києві. – Торонто : Добра книжка, 1961. – 96 с.
264. Наливайко Д. С. Станіслав Оріховський як український латиномовний

- письменник Відродження / Д. С. Наливайко // Українська література XVI – XVIII ст. та інші слов'янські літератури. – К. : Наук. думка, 1984. – 202 с.
265. Напучення польському королеві Сигізмунду II Августу Ягеллону Станіслава Оріховського-Роксолана // Українська література XIV – XVI с. [за ред. В. Микитася. – К. : Наук. думка, 1988. – С. 113 – 131.
266. Нарский И. С. Польские мыслители эпохи Возрождения / И. С. Нарский. – М. : Изд-во Академии наук СССР, 1960. – 315 с.
267. Національно-визвольна війна в Україні 1648 – 1657 рр.: зб. за документами актових книг [упорядн.: Сухих Л. А., Страшко В. В.]. Державний комітет архівів України; Центральний державний історичний архів України. – К., 2008. – 1012 с.
268. Невстановлена особа, ЧСВВ Жовква. Роздуми і анотації, виски з різних джерел в справі католицької церкви, переважно щодо унії та ЧСВВ. – (1920 – 1931pp.) // ВР ЛНБ. – Ф.3. – Оп.1. – Спр.857. – 30 арк.
269. Недавня О. Греко-католицизм в контексті духовного самовизначення українців між християнським Сходом і Заходом : монографія / О. Недавня. – К. : Гнозис, 2000. – 218 с.
270. Недавня О. В. Християнські фактори в контексті культурного і громадянського вибору українців: монографія / О. Недавня. – К. : Укр. вид. консорціум, 2011. – 600 с.
271. Нікітенко М. Флорентійська унія 1439 р. / Мар'яна Нікітенко // ЛіС. – 2002. – № 2. – С. 54 – 58.
272. Новиков Н. И. Древняя российская вивлиофика / Н. И. Новиков. – М. : Типографическая компания, 1788. – Изд. 2-е. – Ч. 3. – 480 с.
273. Огієнко І. (митрополит Іларіон). Історія українського друкарства / упоряд., авт. передмови М. С. Тимошик. – К. : Наша культура і наука, 2007. – 536 с.
274. Огієнко І. (митрополит Іларіон). Українська Церква / упоряд., авт. передмови М. С. Тимошик. – К. : Наша культура і наука, 2007. – 408 с.
275. Оглоблин О. Московська теорія III Риму в XVI – XVII стол. / Олександр Оглоблин [за ред. І. Мірчука]. – Мюнхен: Церковно-археологічна комісія, 1951. – 55 с.
276. Оглоблин О. Українсько-Московська угода 1654 / О. Оглоблин. – Нью-Йорк – Торонто : Ліга ООЧСУ – Ліга визволення України, 1954. – 100 с.
277. Оглоблин О. Хмельниччина і Українська державність / О. Оглоблин. – Нью-Йорк : ООЧСУ та Спілка Української молоді, 1954. – 24 с.
278. Оголошення Львівського єпископа Балабана Гедеона про відлучення від Церкви Сідлярів Рогатинців Юрка та Івана за розповсюдження ересі. 30 квітня 1586 р. // ЦДІА України у м. Львові. – Ф.129. – Оп.1. – Спр.76. – 3 арк.
279. Онуфрійчук Ф. За православну козацьку Україну. / Ф. Онуфрійчук – Вид. 2-ге. – Вінніпег : Християнська преса, 1987. – 60 с.
280. Оріховський Станіслав. До Римського Папи Юлія III // Українські гуманісти епохи Відродження (Антологія): в 2-х ч. – К. : Основи, 1995. – Ч. 1. – С. 112 – 180.

281. Оріховський Станіслав. До римського папи, який вигадав celibat // Українські гуманісти епохи Відродження (Антологія): в 2-х ч. – К. : Основи, 1995. – Ч. 1. – С. 224 – 254.
282. Основні документи Берестейської унії. – Львів : Свічадо, 1996. – 89 с.
283. Остапенко П. В. Усі видатні постаті України. / П. В. Остапенко – Харків : Торсінг плюс, 2007. – 352 с.
284. Острожский Клирик. История о листрикийском, то есть, о разбойническом Ферарскомъ албо Флоренском синодѣ, в коротці правдиве списаная // Русская историческая библиотека. – Т. 19: Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб., 1903. – Кн. 3. – С. 433 – 476.
285. Острозька академія XVI – XVII століть. Енциклопедія. – Острог : Видавництво Національного університету "Острозька академія", 2011. – 512 с. : іл.
286. Осудження Берестейської церковної унії на православному соборі. 1596 р. Берестя // Хрестоматія з історії України литовсько-польської доби [упоряд. Т. Гошко. – Львів : Видавництво Українського Католицького Університету, 2011. – С. 460.
287. Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – поч. XVIII ст.) [Тексти і дослідження]. – К. : Наук. думка, 1988. – 568 с.
288. Памятники православия и русской народности в Западной России в XVII – XVIII вв. – Т. 1. – Ч. 1: Акты по истории заграничных монастырей Киевской епархии XVII – XVIII вв. [под ред. Ф. Титова. – К. : Типография И. И. Чоколова, 1905. – 1376 с.
289. Панас К. Історія Української Церкви / К. Панас. – Львів : [б. в.], 1992. – 158 с.
290. Папков А. Братства. Очерки истории западнорусских православных братств / А. Папков. – М. : Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1990. – 419 с.
291. Пасічник І. Д. Український месіанізм : монографія / І. Д. Пасічник, П. М. Кралюк. – Острог : Вид-во Національного ун-ту "Острозька академія", 2013. – 220 с.
292. Паславський І. Між Сходом і Заходом. Нариси з культурно-політичної історії Української Церкви / Іван Паславський. – Львів : Видавниче підприємство "СТРІМ", 1994. – 142 с.
293. Паславський І. Нарис історії релігійно-церковного життя на галицьких землях від найдавніших часів до початку XIX століття [Текст] / І. В. Паславський [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://narodna.pravda.com.ua/history/4f530b848a790/view_print/
294. Паславський І. Українська Церква між Сходом і Заходом / Іван Паславський [Текст] / Іван Паславський [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://litopys.org.ua/ishevch/ishev13.htm>
295. Патриарх Фотий и его место в церковно-исторической науке [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://adran.narod.ru>
296. Пащенко В. Православ'я в новітній історії України: У 2 ч. / В. Пащенко.

- Полтава : АСМІ, 1997. – Ч. 1. – 354 с.; 2001. – Ч 2. – 736 с.
297. Пащенко В. Православна Церква в тоталітарній державі. Україна 1940 – поч. 1990-х. рр. / В. Пащенко. – Полтава : АСМІ, 2005. – 630 с.
298. Передсмертний лист гетьмана війська Запорозького Петра Конашевича-Сагайдачного до польського короля Сигізмунда III і його сина Владислава. Березень, 1622 р., м. Київ // Хрестоматія з історії України Польсько-Литовської доби [упор. Т. Гошко. – Львів : Вид-во УКУ, 2011. – 688 с.
299. Перемишлянин. – Перемишль, 1852. – 98 с.
300. Пересторога // Возняк М. Письменницька діяльність Івана Борецького на Волині і у Львові. – Львів : Вид-во Львів. ун-ту, 1954. – 68 с.
301. Перетц В. Н. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI – XVII вв / В. Н. Перетц. – М., 1962. – 255 с.
302. Петро Могила : богослов, церковний і культурний діяч. Наук. зб. [за ред. А. Колодного і В. Климова]. – К. : Дніпро, 1997. – 648 с.
303. Петрук Н. Українська духовна культура XVI – XVII ст.: соціальна організація і формування простору національного буття / Н. К. Петрук. – Хмельницький, 2007. – 288 с.
304. Пиріг П. Петро Конашевич-Сагайдачний: історичні нариси життя та діяльності / Петро Пиріг // Сіверянський літопис. Всеукраїнський історичний журнал. – Чернігів: Вид-во "Десна Поліграф", 2012. – № 1-2 (103-104). – С. 18 – 34.
305. Писарев Л. Очерки из истории христианского вероучения патристического периода. Век мужей апостольских / Л. И. Писарев. – Казань, 1915. – Т. 1. – С. 1 – 13.
306. Підтвердження Київського митрополита Могили Петра вибору братством ігумена Онуфріївського монастиря ієромонаха скитського монастиря Анфіногена. Оригінал. 20 лютого 1645 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 570. – 4 арк.
307. Підтвердження Київського митрополита Могили Петра прав і привілеїв братства з застереженням собі контролю над книгодрукуванням. Оригінал (пергамент). 19 лютого 1637 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 534. – 1 арк.
308. Підтвердження короля Августа II всіх прав і привілеїв братства із заборонаю Львівському єпископу Шумлянському Йосипу змушувати братство до прийняття унії. Оригінал і копія. 18 червня 1700 р. // ЦДІА України у м. Львові. – Ф.129. – Оп.1. – Спр.754. – 3 арк.
309. Підтвердження короля Владислава IV привілею короля Сигізмунда III від 1592 р. братству, зокрема на книгодрукування. Облята з львівських гродських актів за 1640 р. 20 листопада 1639 р. – 4 арк.
310. Плічковський Н. Нарис історії Української Православної Церкви // Труды Київської Духовної Академії / Никодим Плічковський, протопресвітер / ред. Димитрій (Рудюк), архієпископ. – Вид. відділ УПЦ КП, 2006. – № 3. – С. 5 – 45.
311. Плохий С. Борьба украинского народа с католической экспансией XVI – XVII веков / С. М. Плохий. – Днепропетровск : [б. в.], 1987. – 62 с.

312. Плохій С. До історії формування політичного секуляризму на Україні (Богдан Хмельницький і Сильвестр Косов) / С.М.Плохій // Секуляризація духовного життя на Україні в епоху гуманізму і Реформації. – К., 1991. – С. 71 – 91.
313. Плохій С. Походження слов'янських націй. Домодерні ідентичності в Україні, Росії та Білорусі / Сергій Плохій. - К. : Критика, 2015. – 428 с.
314. Повесть временных лет [под. ред. В. П. Адриановой-Перетц. – СПб. : Наука, 2007. – 666 с.
315. Повідомлення Київського митрополита Рогози Михайла Львівського єпископа Балабана Гедеона про відлучення його від Церкви та позов на собор у Бересті для розгляду справи про кривди, заподіяні Рогатинському братству і Унівському та Онуфріївському монастирям. Оригінал і копія. 25 січня 1594 р. // ЦДІА України у м. Львові. – Ф.129. – Оп.1. – Спр.255. – 5 арк.
316. Повідомлення короля Яна III Собеського духовенству і віруючим про призначення Львівського єпископа Шумлянського Йосипа адміністратором Київської митрополії. Копія XVIII ст. 10 березня 1675 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 693. – 1 арк.
317. Повідомлення Львівського єпископа Балабана Гедеона про відлучення від Церкви священника Онуфріївського монастиря Василя. Квітень 1591 р. // ЦДІАУЛ. – Ф.129. – Оп.1. – Спр.141. – 2 арк.
318. Повідомлення Львівського єпископа Балабана Гедеона про відлучення від Церкви священника Благовіщенської церкви Симона. Квітень 1591 р. // ЦДІАУЛ. – Ф.129. – Оп.1. – Спр.142. – 1 арк.
319. Повноваження братства, надані братчикам-делегатам на собор у Бересті заявити про стійкість братства залишатися при православ'ї. Оригінал. 26 вересня 1596 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 301. – 2 арк.
320. Позов (третій) Київського митрополита Рогози Михайла Львівському єпископові Балабану Гедеону на соборний суд для розгляду кривд, заподіяних ним братству. Оригінал. 16 січня 1594 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 251. – 9 арк.
321. Позов Київського митрополита Рогози Михайла братству на духовний суд у Новогрудку в справі Львівського єпископа Балабана Гедеона на братство за невизнання його влади. 10 грудня 1595 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 290. – 1 арк.
322. Позов Київського митрополита Рогози Михайла Львівському єпископові Балабану Гедеону на суд собору, призначеного на 18 жовтня 1593 року. Копія з XVI ст. 27 червня 1593 р. // ЦДІА України у м. Львові. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 238. – 6 арк.
323. Позов короля Сигізмунда III Львівському єпископові Балабану Гедеону на королівський суд у справі його спору з братством за Успенську та Онуфріївську церкви. Копія з XVI ст. 8 лютого 1593 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 226. – 1 арк.
324. Покровский И. Русские епархии XVI – XVII вв. / И. Покровский. –

- Казань, 1897. – 402 с.
325. Полетаев Н. Труды митрополита Евгения Болховитинова по истории Русской церкви / Н. Полетаев. – Казань, 1889. – 282 с.
326. Положення про права православного населення Корони і Литви, затверджене королевичем Владиславом та коронаційним сеймом. Витяг із сеймових актів за 1633 р. 1 листопада 1632 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 514. – 15 арк.
327. Полонська–Василенко Н. Історія України: У 2-х т. – Т. 1. До середини XVII століття. – 3-тє вид. / Наталія Полонська–Василенко. – К. : Либідь, 1995. – 672 с.
328. Полонська-Василенко Н. Українська Православна Церква після переяславської угоди / Наталія Полонська–Василенко. – Мюнхен – Рим – Париж, 1966. – С. 149 – 156.
329. Полонська-Василенко Н. Історична наука в Україні за советської доби та доля істориків // Наталія Полонська-Василенко // Записки НТШ. – Мюнхен, 1962. – Т. 173. – С. 7 – 112.
330. Полонська-Василенко Н. Історичні підвалини УАПЦ / Н. Полонська-Василенко. – Мюнхен: [б. в.], 1964. – 116 с.
331. Полунов А. Ю. Жизнь и труды академика Е. Е. Голубинского / А. Ю. Полунов, И. В. Соловьев. – М., 1998 [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://krotov.info/library/04_g/ol/ubinsky_028.htm
332. Попов С. Ректор Московской Духовной Академии протоиерей А. В. Горский // Богословский вестник. – М. : Сергиев Посад, 1896. – №1. – С. 45 – 72.
333. Послание монаха псковского Елеазарова монастыря Филофея дяку М. Г. Мисюрю Мунехину с опровержением астрологических предсказаний Николая Булева и с изложением концепции "Третьего Рима" // Синицына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV – XVI вв.). – М. : Индрик, 1998. – 416 с.
334. Послання Київського митрополита Рогози Михайла до Львівського єпископа Балабана Гедеона про заборону йому під загрозою відлучення від Церкви виконувати священні обов'язки за переслідування братства та за порушення декретів патріарха і митрополита. Оригінал та копії. 15 лютого 1593 р. // ЦДІА у Львові. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 227. – 6 арк.
335. Послання Львівського єпископа Балабана Гедеона до православних вірних своєї єпархії з закликом скласти пожертви на викуп друкарні Московита (Федорова) Федоровича Івана. 30 січня 1584р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 70. – 4 арк.
336. Послання Львівського єпископа Балабана Гедеона до православних вірних з проханням допомогти братству у відновлені Успенської церкви, школи, шпиталю та друкарні, знищених пожежею. 1 травня 1587 р. // ЦДІАУ. – Ф.129. – Оп.1. – Спр.83. – 2 арк.
337. Послання Львівського єпископа Балабана Гедеона до православної шляхти підтримати його у справі зверхності над Львівським Свято-Успенським

- братством на соборі у Вільні. 1 серпня 1588 р. // ЦДІАУЛ. – Ф.129. – Оп.1. – Спр.906. – 4 арк.
338. Послання Львівського єпископа Балабана Гедеона з повідомленням про те, що король польський Степан Баторій залишає за православними право дотримуватися старого календаря // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 66. – 2 арк.
339. Послання Перемишльського і Самбірського єпископа Арсенія до православного населення Великого князівства Литовського та Руського і Подільського воєводства з закликом допомогти Львівським міщанам у відбудові Успенської церкви. Оригінал. 1 лютого. 1547р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 9. – 6 арк.
340. Поссевино А. Исторические сочинения о России XVI века [пер., вступ. ст. и комм. Л. Н. Годовиковой.– М., 1993. – 269 с.
341. Потей Ипатий. Антиризис // РИБ, издаваемая археографической комиссией. – СПб, 1903. – Т. 19. – Кн. 3. – Ст. 477 – 982.
342. Потий Ипатій. Унія албо выклад преднейших артыкулов, ку зодноченью греков с костелом Рымским належащих // РИБ, издаваемая археографической комиссией. – СПб., 1882. – Т. 7. – Ст. 111 – 168.
343. Потій Ипатій. Унія греків з костьолом римським 1525 року. Відповідь клірику Острозькому // Українські гуманісти епохи Відродження (Антологія): в двох частинах. – К. : Основи, 1995. – Ч. 2. – С. 101 – 130.
344. Правда про унію: документи і матеріали. – Вид. третє, доповн. – Львів : Каменяр, 1981. – 448 с.
345. Православний церковний календар на 2011 рік. – К. : Інформуправління УПЦКП, 2010. – 160 с. + іл.
346. Праця Андрусяка М. Українська Церква // ЦДІАУЛ. – Ф. 388. – Оп. 1. – Спр. 6. – Арк. 1 – 45.
347. Пресняков А. Е. Сергей Михайлович Соловьев и его влияние на развитие русской историографии / А. Е. Пресняков // Вопросы историографии и источниковедения истории СССР: Сб. ст. – М. – Л., 1963. – С. 67 – 88.
348. Привілеї національних громад міста Львова (XIV – XVIII ст.). – 2-е виправлене видання [електронний варіант] / упорядн. М. Капраль; наук. ред.: Я. Дашкевич, Р. Шуст. Міське громадсько-культурне об'єднання "Документальна скарбниця Львова"; Львівське відділення Ін-ту української археографії та джерелознавства ім. М. Грушевського НАН України; Львівський національний університет імені І. Франка. – Львів, 2010. – 575 с.
349. Привілей Київського митрополита Могили Петра на заснування "молодшого" братства при Онуфріївському монастирі. Оригінал. 3 лютого 1645 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 569. – 2 арк.
350. Привілей Константинопольського патріарха Ієремії Львівському братству на підпорядкування його безпосередньо патріархові. Оригінал. Листопад 1592 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 210. – 7 арк.
351. Привілей короля Августа II Львівському єпископу Шумлянському Йосипу

- в зв'язку з його відреченням від православ'я з визначенням прав єпископа та уніатського духовенства і віруючих. Витяг з постанови Сенату від 29 травня 1700 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 753. – 3 арк.
352. Привілей короля Сигізмунда III православному духовенству, яке приступить до унії з католицькою церквою. Витяг з актів коронної метрики. 30 липня 1595 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 289. – 1 арк.
353. Привілей Львівського єпископа Шумлянського Йосипа братству на право вибору священників і дияконів для Успенської і Онуфріївської церков зі Скиту (Манявського). Оригінал. 7 липня 1684 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 720. – 2 арк.
354. Привілей Перемишльського єпископа Копистенського Михайла парафіянам Петро-Павлівської церкви у м. Комарно на заснування братства на зразок Львівського Свято-Успенського братства. 1592 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 3. – Спр. 99. – 1 арк.
355. Привілей Перемишльського єпископа Винницького Інокентія на заснування братства при церкві св. Юрія в Дрогобичі. 1682 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 3. – Спр. 67. – 1 арк.
356. Приселков М. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X – XII вв. / М. Д. Приселков. – СПб. : [б. в.], 1913. – 470 с.
357. Прицак О. Історіософія та історіографія Михайла Грушевського / О. Прицак. – К. – Кембрідж : [б. в.], 1991. – 80 с.
358. Прицак Л. Основні міжнародні договори Богдана Хмельницького 1648–1657 рр. / Л. Прицак [відп. ред. О. Мишанич; НАН України. Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського. – Харків : Акта, 2003. – 498 с.
359. Протокол королівської комісії у справі спору між Львівським єпископом Балабаном Гедеоном та братством за Успенську і Онуфріївську церкви. Копія з XVI ст. Січень 1593 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 224. – 4 арк.
360. Пселл М. Хронография / Михаил Пселл: пер., вступ. ст. и примеч. Я. Н. Любарского. – М. : [б. в.], 1978. – 557 с.
361. Рашкова Р. Католицизм / Р. Т. Рашкова. – СПб. : Питер, 2007. – 240 с.
362. Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. Вид. 3-тє / Арсен Річинський [упорядники А. Колодний, О. Саган]. – Тернопіль : [б. в.], 2002. – 448 с.
363. Рішення собору в Новоградку про відлучення від Церкви і позбавлення священничого сану священників Віленського братства Зизанія Степана, Василя та (Накривала) Гарасима за поширення ересей. Витяг з Новоградських гродських актів. 25 січня 1596 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 292. – 1 арк.
364. Рожко В. Православні церковні братства Волині в XVI – XVII століттях / Володимир Рожко // Православний вісник. – К. : Видання УПЦ КП, 2000. – № 7-8 (Липень-Серпень). – С. 56 – 63.
365. Роман Шпорлюк. Формування модерних націй: Україна – Росія – Польща. – Пер. з англ. – К. : Дух і літера, 2013. – 552 с.

366. Рудницький Ю. За що ж боролись ми з ляхами? "Московський фактор" на Задніпров'ї в 30-х роках XVII ст. / Юрій Рудницький // Православний Вісник. – К. : Видання УПЦ КП, 2005. – № 11-12 (Листопад-Грудень). – С. 37 – 40.
367. Рудович І. Унія в Львівській єпархії / передрук з "Діла" / Іван Рудович. – Львів : Наклад. авт., 1900. – 71 с.
368. Рудович. І. Коротка історія Галицько-Львовської Єпархії. На основі грецьких джерел и инных новіших подручників / Іван Рудович. – Жовква, 1902. – 58 с.
369. Рудольф Ф. Двоголовий орел і два мечі / Ф. Рудольф // Сопричастя. – 1996. – № 3-4. – С. 176 – 189.
370. Рудюк Дмитрій, митрополит. Іван Мазепа та Українська православна церква. Проблема т. зв. Мазепиної анафеми // Іван Мазепа і мазепинці: Історія та культура України останньої третини XVII – XVIII ст.: наук. зб-к [ред. кол.: Я. Дашкевич, О. Купчинський та ін.]. – Львів. : ІУАД; НТШ, 2011. – С. 149 – 166.
371. Рудюк Дмитрій. Українське Православ'я і наша національна самоідентичність / Дмитрій (Рудюк), митрополит [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://blogs.pravda.com.ua/authors/rudyuk/4a05532004f69/>
372. Руська (українська) церковна історія у висвітленні католицької полемічної літератури кінця XVI – XVII ст. // Записки Наукового Товариства ім. Т. Шевченка. – Львів, 2006. – Т. ССLLI. – С. 86 – 111.
373. Савич А. Нариси з історії культурних рухів на Україні та Білорусі в XVI – XVIII в. / А. Савич // Всеукраїнська акад. наук. – К., 1929. – 340 с.
374. Савчук Н. О. Українська держава за гетьманування Ю. Хмельницького (1659 – поч. 1663 рр.) / Хмельницький інститут регіонального управління та права. – Кам'янець-Подільський : Каліграф, 2001. – 236 с.
375. Сагайдачний Петро Кононович [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://ukrfoto.net/people_56.html
376. Саган О. Національні прояви православ'я: український аспект / Олександр Назарович Саган. - К. : Світ знань, 2001. – 255 с. – Бібліогр.: с. 220 – 246.
377. Садов'як Д., прот. Петро Могила – митрополит Київський / Дмитрій Садов'як, прот. – К. : Вид-во імені Олени Теліги, 2000. – 160 с.
378. Садов'як Д., прот. Боротьба за легалізацію Православної Церкви в 1632 – 1633 роках / Дмитро Садов'як // ТКДА. – 2005. – № 2. – С. 134 – 162.
379. Сас П. Хотинська битва 1621 – битва за Центральну Європу: наук.-попул. вид. / П. Сас, Г. Кіркене. – К. : Балтія-Друк, 2011. – 216 с. : іл.
380. Сас П. М. Запорожці у польсько-московській війні наприкінці Смути 1617 – 1618 рр. / П. М. Сас. – Біла Церква : О. В. Пшонківський, 2010. – 512 с.
381. Сборник летописей, относящихся к истории Южной и Западной Руси. – К. : Типография Т. Г. Корчак-Новицкого, 1888. – 395 с.
382. Свешніков І. Битва під Берестечком / І. К. Свешніков. – Львів : Слово. – 304 с.
383. Святитель Петро Могила, митрополит Київський і Галицький та всієї Русі [Електронний ресурс] – Режим доступу :

- <http://www.parafia.org.ua/biblioteka/zhyttya-svyatyh-i-podvyzhnykiv/petro-mohyla/>
384. Сенік С. Передумови Берестейської унії / Софія Сенік // Основні документи Берестейської унії. – Львів, 1996. – С. 5 – 47.
385. Сенік С. Українська Церква у XVII столітті / Софія Сенік // Ковчег : 36 статей з церковної історії. – Львів : Інститут історичних досліджень Львівського державного університету ім. Івана Франка, 1993. – Ч. 1. – С. 25 – 71.
386. Сергійчук В. Переяславська рада – трагедія України і програш Європи / Володимир Сергійчук. – К. : Діокор, 2003. – 136 с.
387. Січинський В. Чужинці про Україну / В. Січинський. – Львів : Світ, 1991. – 96 с.
388. Скальфі Р. "Я с вами до скончання века" (краткая история Католической Церкви) / Р. Скальфі. – Милан – М. : Христианская Россия, 2000. – 208 с.
389. Скарга Київського митрополита Петра Могили на королівського ротмістра Баворовського за незаконні побори з незалежного Києво-Печерського монастиря с. Городок // ЦДІАУК. – Ф. 25. – Оп. 1. – Спр. 189. – 1 арк.
390. Скарга Київського митрополита Петра Могили на луцького єпископа Афанасія Пузину, який, не маючи привілею на єпископство, віддав в оренду за мізерну плату деякі належні Луцькій єпархії маєтки, чим заподіяв збитки православної церкві // ЦДІАУК. – Ф. 25. – Оп. 1. – Спр. 214. – 1 арк.
391. Скарга П. О единствѣ Церкви Божіей подь однимъ пастыремъ и о греческомъ отъ этого единства отступленіи // РИБ, издаваемая археографической комиссией. – СПб., 1882. – Т. VII. – Кн. 2. – Ст. 223 – 612.
392. Скарына яго епоха [ред. Чамярыцкый В. А]. – Менск, 1990. – 286 с.
393. Сkochиляс І. Галицька (Львівська) єпархія XII – XVIII століть: організаційна структура та правовий статус / Ігор Сkochиляс. – Львів : Вид-во УКУ, 2010. – XXIV + 832 с. + 16 с. кольор. іл.
394. Сkochиляс І. "Нічия територія": юрисдикційний статус і суспільно-правове становище Київської митрополії на Правобережній Україні (1675 – 1714 рр.) / Ігор Сkochиляс // Іван Мазепа і мазепинці: Історія та культура України останньої третини XVII – початку XVIII ст.: наук. зб-к [упор. І. Сkochиляс]. – Львів : ІУАД; НТШ, 2011. – С. 167 – 182.
395. Сліпий Й., митр. Історія вселенської Церкви на Україні: В 4-х т. – Рим [б. в.], 1996 – 2003. – Т. 4: Від Флорентійської унії до Берестейської Унії (1439 – 1596) / Йосип Сліпий, митрополит. – Рим, 1996. – 523 с.
396. Слово многоцінне : Хрестоматія української літератури XV – XVIII ст. : у 4 кн. / упоряд. В. Яременко, Вал. Шевчук]. – К. : Аконт, 2006. – Кн. 1 – 4. – 799 с.
397. Слово Святійшого Отця Івана Павла II до членів Помісного синоду Української Греко-Католицької Церкви. – Ватикан. 3 червня 2004 року [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.ugcc.org.ua/217.0.html>
398. Смирнов А. Кирило Лукаріс і Україна / Андрій Смирнов // Наукові записки Національного університету "Острозька академія". Іст. науки. Вип.18. – Острог, 2011. – С. 157 – 164.

399. Смотрицький. Граматика [підготовка факсимільного видання та дослідження пам'ятки В.В. Німчука]. – К. : Наук. думка, 1979. – 111 с. +492 с.
400. Снайдер Т. Перетворення націй. Польща, Україна, Литва, Білорусь 1569 – 1999 / Тімоті Снайдер; Пер. з англ. – К. : Дух і літера, 2014. – 464 с.
401. Снігур В. Фундатор Української державності / В. Снігур // Урядовий кур'єр. – 2003. – 27 грудня.
402. Сокол С. Политическая и правовая мысль в Белоруссии XVI – первой половины XVII вв. / С. Ф. Сокол. – Минск, 1984. – 188 с.
403. Соловій М. Мелетій Смотрицький як письменник / М. Соловій. – Рим – Торонто. – 1977. – Ч. 1. – 320 с.
404. Соловьёв С. История России с древнейших времён. – Т. 6. [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.magister.msk.ru/library/history/solov/solv11p1.htm>
405. Соловьёв С. М. История России с древнейших времен / С. М. Соловьёв. – М.: Мысль, 1988. – Кн. 10. – 712 с.
406. Соловьёв С. М. История России с древнейших времен: в 15 кн. / С. М. Соловьёв. – М.: Соцэґиз, 1959 – 1964. – Кн. 6. – 682 с.
407. Списки василіанських монастирів Львівської провінції ЧСВВ з даними про кількісний їх склад // ВР ЛНБ. – Ф. 3. – Оп. 1. – Спр. 1238/4. – 6 арк.
408. Список монастирів з парафіями Перемиської дієцезії з короткою довідкою про них // ВР ЛНБ. – Ф. 3. – Оп. 1. – Спр. 1238/3. – 1 арк.
409. Список українських митрополитів 1000 – 1720. Перемиських єпископів 1271 – 1728 рр. з короткою історичною довідкою про них // ВР ЛНБ. – Ф. 3. – Оп. 1. – Спр. 663/18. – 4 арк.
410. Спроба заснування Київського патріархату за часів Митрополита Київського Петра Могили [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://lektsiopedia.org/ukr/lek-8812.html>
411. Степовик Д. Берестейська унія і розвиток українського іконошанування у XVI – XVII століттях / Дмитро Степовик // Geneza, dziejei konsekwencje w kulturze narodowsloj wianskich. Praca zbiorowa [pod red. Ryszarda Luznego, Franciszka Ziejki i Andrzeja Kepinskiego]. – Krakow, 1994. – S. 465 – 473.
412. Сумцов Н. Ф. Станислав Ореховский: [биоґр. очерк] / Н. Ф. Сумцов. – К. : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1888. – 20 с.
413. Сушко О. Єзуїти в заведенню Унії на Русі в доберестейській добі / О. Сушко. – Львів, [б. в.], 1902. – С. 117 – 195.
414. Терновский С. Исследование о подчинении Киевской митрополіи Московскому патріархату // Архив Юго-Западной России, издаваемый Временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе. – Ч. 1. – Т. 5. – С. 1 – 173.
415. Тестамент (Заповіт) Київського митрополита Петра Могили. 2 грудня 1646 р. // ЦДІАУК. – Ф. 25. – Оп. 1. – Спр. 255. – Арк. 417 – 426.

416. Тимошенко Л. В. Артикули Берестейської унії 1596 р. / Леонід Тимошенко // УІЖ. – 1996. – № 3. – С. 5 – 34.
417. Тимошенко Л. В. Перехід дрогибицьких церков до унії (кінець XVII – початок XVIII ст.) / Леонід Тимошенко [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://forum.vgd.ru/155/18394/110.htm>
418. Тимошенко Л. Архіви уніатської церкви – джерельна база дослідження краєзнавства Правобережжя XVI – XVIII ст. / Л. Тимошенко // Студії з архівної справи та документознавства. – К., 2003. – Т. 10. – С. 12 – 16.
419. Тимошенко Л. Берестейські церковні собори у жовтні 1596 р.: підготовка, склад учасників та провідники / Л. Тимошенко // Україна у Центрально-Східній Європі (з найдавніших часів до кінця XVIII ст.). – К., 2007. – Вип. 7. – С. 141 – 146.
420. Тимошенко Л. Василянські життєписи [митрополитів Михайла Рогози, Іпатія Потія та Йосифа Рутського з Віленського монастиря Святої Трійці] / Дрогобицький краєзнавчий збірник / Л. Тимошенко. – Дрогоби́ч, 2001. – Вип. 5. – С. 97 – 109.
421. Тимошенко Л. Життєпис та діяльність Перемишльського єпископа Михайла Копистенського / Леонід Тимошенко // Київська старовина. Науковий історико-філологічний журнал. – К., 2003. – № 1. – С. 132 – 156.
422. Титов Ф. Окончательный переход Киева от Польши к России по договору о Вечном мире между ними в 1686 г. / Ф. Титов // ТКДА. – 1904. – № 7. – С. 432 – 456.
423. Титов Ф. Пределы Киевской епархии в древние и нынешнее время / О. Ф. Титов // КЕВ. – 1861. – № 1. – С. 4 – 18.
424. Титов Ф. И. Русская Православная Церковь в Польско-Литовском государстве в XVII – XVIII веках. – Т. 1. : Западная Русь в борьбе за веру и народность в XVII – XVIII вв. (1654 – 1795 гг.) / И. Ф. Титов. – К. : Тип. И. И. Чоколова, 1905. – 412 с.
425. Титов Ф. О заграничных монастырях Киевской епархии в XV – XVII вв. / Ф. О. Титов // ТКДА. – 1905. – № 3. – С. 456 – 468.
426. Тихомиров А. Истина протеста: Дух евангелическо-лютеранской теологии / А. Тихомиров. – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, – 2009. – 151 с.
427. Тристаріччя підкорення Української Православної Церкви (Київської митрополії) Московській Патріархії // Рідна Церква: Український православний церковно-релігійний журнал. – 1986. – № 146. – С. 2 – 4.
428. Турейський І. Війна і православне духовенство у період Козацької революції 1648 – 1657 років / І. О. Турейський // Православ'я в Україні : зб-к матеріалів IV Міжнародної наукової конф. [за ред. митропол. Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Епіфанія (Думенка) та прот. В. Клоса]. – К. : КПБА, 2014. – С. 442 – 449.
429. Турій О. Національне і політичне полонофільство серед греко-католицького духовенства Галичини під час революції 1848 – 1849 років /

- Записки НТШ. Т. ССХХVIII. Праці історично-філософської секції / Олег Турій. – Львів, 1994. – С. 183 – 206.
430. Турчин І. Ідея Київського патріархату в Українській Греко-Католицькій Церкві / Іван Турчин [Електронний ресурс] – [Режим доступу] : <http://dds.edu.ua/ua/articles/2/diploms/2013/1220-2013-06-08-21-04-09.html>
431. УГКЦ більше не визнає канонічність Київського Патріархату [Інтернет-ресурс]. – Режим доступу : <http://www.pomisna.in.ua/2014/10/zradnyk.html>
432. Україна: хронологія розвитку: В 4-х т. – К.: КРІОН, 2009. – Т. IV. На порозі Нового часу: від Люблінської унії до кінця XVIII ст. – 864 с.: іл.
433. Українська Греко-Католицька Церква. Історія (до 1772 р.) [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://risu.org.ua/ua/index/reference/major_religions/43853/
434. Українська література XIV – XVI ст. : Апокрифи. Агіографія, Паломницькі твори. Історіографічні твори. Полемічні твори. Перекладні повісті. Поетичні твори [ред. В. Л. Микитась]. – К. : Наук. думка, 1988. – 600 с.
435. Ульянов Н. И. Происхождение украинского сепаратизма / Н. И. Ульянов // Вече. Журнал русской философии и культуры. – СПб, 1999. – Вып. 12. – С. 170 – 182.
436. Ульяновський В. "Славний для всіх часів чоловік": князь Костянтин Іванович Острозький / Василь Ульяновський [гол. ред. І. Пасічник. – Острог: Вид-во Національного університету "Острозька академія", 2009. – 168 с.
437. Ульяновський В. Причини і наслідки Берестейської унії / Василь Ульяновський // Пам'ятки України. – 1992. – № 2-3. – С. 7 – 12.
438. Ульяновський В. І. Історія Церкви та релігійної думки в Україні. – Кн. 2. Середина XV – кінець XVI ст. / В. І. Ульяновський. – К. : Либідь, 1994. – 256 с.
439. Уния и порожденные ею конфликты в осмыслении лидеров униатского лагеря // Дмитриев М. В., Заборовский Л. В., Турилов А. А., Флоря Б. Н. Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – первой половине XVII вв. – Ч. 2. Брестская уния 1596 г. Исторические последствия события. – М. : Индрик, 1999. – С. 87 – 121.
440. Універсал короля Яна III уніатським братствам та ставропігіям у Великому Литовському князівстві про прибуття на з'їзд до Любліна на 24 січня 1680 року для врегулювання релігійних протистоянь між католиками, православними і уніатами. Оригінал. 9 жовтня – 17 грудня 1679 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 715. – 3 арк.
441. Універсал польського короля Сигізмунда III про скликання собору у Бересті для проголошення унії і переходу Руської церкви на католицьку віру. Оригінал. 14 серпня 1596 р. // ЦДІАУЛ. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 292. – 1 арк.
442. Уткін О. Міжконфесійні конфлікти в регіоні. Чому ? / Олександр Уткін // Віче. – 1999. – № 6. – С. 13 – 27.
443. Федорів Ю. Історія церкви в Україні / Юрій Федорів. – Репринтне видання. – Львів: Свічадо, 2001. – 364 с.

444. Федорів Ю. Організаційна структура Української Церкви / Юрій Федорів. – Торонто, 1990. – 210 с.
445. Федорук А. Наймане козацьке військо (XVI – XVII ст.): ідеологія, організація та військове мистецтво / А. В. Федорук // Дис... канд. іст. наук: 07.00.01 / Чернівецький держ. ун-т ім. Юрія Федьковича. – Чернівці, 2000. – 292 арк. – Бібліогр.: арк. 186 – 226.
446. Филалет Хр. Апокрисис / Христофор Филалет // РИБ. – СПб., 1882. – Т. VII. – Кн. 2. – Ст. 1003 – 1820.
447. Філарет (Динисенко), патріарх. Доповідь Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета на Всеукраїнській церковно-громадській конференції "Об'єднання Українського Православ'я" // Патріарх Філарет. Доповіді. – В 7 т. – К.: Вид. відділ Української православної Церкви Київського Патріархату, 2003. – Т. 5. – С. 429 – 443.
448. Флоровский Г. Пути русского богословия / Г. Флоровский. – Изд. 3 – Париж, 1937. – 600 с.
449. Флоря Б. Н. Русско-польские отношения и политическое развитие Восточной Европы во второй половине XVI – начале XVII в. / Б. Н. Флоря [отв. ред. В. Д. Королюк. АН СССР. Институт славяноведения и балканистики]. – М.: Изд-во "Наука", 1978. – 302 с.
450. Флоря Б. Східні патріархи і західноруська церква / Б. Флоря // УІЖ. – 1996. – № 1. – С. 45 – 51.
451. Фонкич Б. Л. Иерусалимский патриарх Досифей и его рукописи в Москве / Б. Л. Фонкич // ВВ. – 1969. – №29. – С. 275 – 299.
452. Франко І. Дві унії. Образок з історії Русі при кінці XVI віку // Буковинський православний календар на 1891 рік / Іван Франко. – Чернівці, 1890. – С. 32 – 41 (передрук: Збір. тв. у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1989. – Т. 46. [Кн. 1, 2] – С. 583-588.
453. Франко І. Нарис історії українсько-руської літератури до 1980 р. З останніх десятиліть XIX в. / І. Франко // Франко І. Зібрання творів у 50-ти томах. – Т. 41: Літературно-критичні праці (1890 – 1910) [редактор тому П. Й. Колесник]. – К.: Наук. думка, 1984. – С. 194 – 470.
454. Харишин М. В. Історія підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату: монографія / М. В. Харишин. – К.: Вентурі, 1995. – 176 с.
455. Харишин М. В. Російське самодержавство та Київська митрополіа кафедра, або як Українська православна церква позбулася автокефалії / М. В. Харишин, В. М. Мордвінцев. – К.: Братство УАПЦ "Світло для світу", 1999. – 331 с.
456. Харламповичъ К. Малороссійское влияние на великорусскую церковную жизнь / М. Харламповичъ. – Казань, 1914. – 980 с.
457. Хижняк З. І. Історія Києво-Могилянської академії / З. І. Хижняк, В. К. Маньківський. – К.: Академія, 2003. – 184 с.

458. Хинчевська-Геннель Т. Причини і наслідки Берестейської унії / Т. Хинчевська-Геннель // Пам'ятки України. – 1992. – № 2-3. – С. 7 – 12.
459. Холмська чудотворна ікона Божої Матері [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.parafia.org.ua/biblioteka/chudotvorni-ikony/holmska-chudotvorna-ikona-bozhoji-materi/>
460. Хома І. Київська Митрополія в Берестейському періоді / Іван Хома. – Рим: [б. в.], 1979. – 262 с.
461. Хома І. Ідея спільного Синоду 1629 р. / Іван Хома, отець. – Рим : [б. в.], 1976. – 51 с.
462. Хоткевич Г. Два гетьмани / Гнат Хоткевич. – К. : Дніпро, 1991. – 107 с.
463. Хрипко С. Духовно-релігійні вияви української ментальності [Текст] : дис... канд. філос. наук: 09.00.11 / Світлана Хрипко; Національний педагогічний ун-т ім. М. П. Драгоманова. – К., 2003. – 189 арк. – Бібліогр. : арк. 174 – 189.
464. Чижевський Д. Історія української літератури (від початків до доби реалізму) / Дмитро Чижевський. – Тернопіль, 1994. – 412 с.
465. Чижевський Д. Філософські твори: у 4-х т. / Дмитро Чижевський [під заг. ред. В. С. Лісового]. – К. : Смолоскип, 2005. – Т. 2. – 264 с.
466. Чобич С. Святі та визначні церковні діячі Землі Української / Созонт Чобич. – Львів : Всеукраїнська видавнича православна місія, 2000. – 185 с.
467. Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні / М. Чубатий. – Рим – Нью-Йорк : [б. в.], 1965. – 816 с.
468. Чухліб Т. Козаки та Яничари: Україна у християнсько-мусульманських війнах 1500 – 1700 років / Тарас Чухліб. – К. : Вид. дім "Києво-Могилянська академія", 2010. – 446 с.
469. Шахматов А. Древнейшие судьбы русского племени / А. А. Шахматов. – Петроград : Изд. Русского исторического журнала. – 1919. – 64 с.
470. Швидченко Я. Берестейська унія: історичне тло й амбівалентність рецепції / Ярослав Швидченко [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.religion.in.ua/main/history/2087-berestejska-uniya-istorichne-tlo-ta.html>
471. Шевців І. Унія як чинник національного збереження / Іван Шевців // Україна і Ватикан в контексті культурно-цивілізаційного діалогу: історія та сучасність. Серія наукових збірників. Зб-к №3 [за загальною редакцією д. філос. н., П. Яроцького, д. філос. н., Л. Филипович, д. філос. н., С. Кияка]. – К. : [б. в.], 2009. – С. 182 – 199.
472. Шевців І., отець. Християнська Україна / Іван Шевців / упор. і наук. ред. видан. проф. А. Колодний. – Київ – Дрогобич : Коло, 2000. – 467 с.
473. Шевченко В. Унійні колізії другої половини 1595 – жовтня 1596 років. Два берестейські собори: тріумф і трагедія / Віталій Шевченко // Визвольний шлях. – 2005. – Кн. 6-7. – С. 46 – 112.
474. Шевченко В. Унійні тенденції початку Контрреформації та їх ідеологічний розвиток у працях П. Скарги / Віталій Шевченко // Україна і Ватикан. Серія збірників наук. праць. – Вип. 1: Українсько-Ватиканські

- відносини в контексті суспільних і міжконфесійних проблем. – Івано-Франківськ – К. : [б. в.], 2008. – С. 337 – 346.
475. Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття [Текст] авторизований переклад з англійської Марії Габлевич / Ігор Шевченко [за ред. А. Ясіновського]. – Львів, 2001 [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.izbornyk.org.ua/ishevch/ishev.htm>
476. Шевченко Т. Кобзар. З поясненнями і примітками Василя Сімовича / Тарас Шевченко. – Вінніпег : Видавництво І. Тиктора, 1960. – 432 с.
477. Шевченко В. Православно-католицька полеміка та проблеми унійності в житті Руси-України доберестейського періоду / В. В. Шевченко. – К.: Преса України, 2002. – 416 с.
478. Шевчук В. Муза роксоланська. Українська література XVI – XVIII століть: у 2-х кн. / Валерій Шевчук. – К., 2005. – Кн. 2. – 728 с.
479. Шевчук В. П. Історія української державності / В. П. Шевчук, М. Г. Титаренко. – К. : Либіль, 1999. – 480 с.
480. Шевчук В. Суспільно-політична думка в Україні в XVI – першій половині XVII ст. / Валерій Шевчук [Електронний ресурс] – [Режим доступу] : <http://litopys.org.ua/suspil/sus02.htm>
481. Шематизм всего клира греко-католицьких епархій соединеных Перемыской, Самборской и Сяноцкой. – Перемишль, 1905. – 286 с.
482. Шептицький А. Як будувати рідну хату? / митрополит Андрей Шептицький. – Львів : Свічадо, 1999. – 46 с.
483. Широпаев А. Об унии / Алексей Широпаев [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://rufabula.com/articles/2014/01/06/about-union>
484. Шкрібляк М. "Золота доба" Київської митрополії і провідні тенденції конфесіалізації українського церковно-релігійного середовища у першій пол. XVII століття / М. В. Шкрібляк // Українське релігієзнавство (Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України). – К., 2013. – № 66. – С. 143 – 157.
485. Шкрібляк М. "Церковний Переяслав" 1686 року як політико-ідеологічна стратегія розширення Московського патріархату / М. Шкрібляк // АУСПІЦІЯ: міжнародне чесько-українське науково-теоретичне видання. – Прага, 2013. – С. 116 – 121.
486. Шкрібляк М. Боротьба за легалізацію православної ієрархії Київської митрополії в 30-х роках XVII століття / Микола Шкрібляк // Волинські історичні записки: зб-к наук. праць. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2011. – Т. 7. – С. 20 – 27.
487. Шкрібляк М. Братський рух та його роль у суспільно-релігійному житті православних за умов бездержавності / Микола Шкрібляк // Часопис української історії. – К., 2011. – № 21. – С. 7 – 10.

488. Шкрібляк М. Історичні свідчення ролі та місця духовенства та мирян Львівської єпархії в унійних колізіях кінця XVI – початку XVIII ст. / М. В. Шкрібляк // Науковий часопис НПУ ім. М. П. Драгоманова. – К. : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2008. – № 17 (30). – С. 89 – 97.
489. Шкрібляк М. Поширення унійної доктрини в Руській Православній Церкві у ранньомодерний період: причини та наслідки / М.В. Шкрібляк // Науковий вісник Чернівецького університету: зб-к наук. праць. – Вип. 665-666. Філософія. – Чернівці : Чернівецький нац. у-нт, 2013. – С. 161 – 171.
490. Шкрібляк М. Православно-католицький діалог другої половини XVI – першої половини XVII століть: постаті та провідні тенденції / М. В. Шкрібляк // Актуальні питання релігієзнавчої та богословської думки: колект. монографія. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2010. – С. 143 – 157.
491. Шкрібляк М. Православно-католицький діалог кінця XVI – XVII століть: постаті та провідні тенденції / М. В. Шкрібляк // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці: Рута, 2013. – № 1 (9). – С. 55 – 65.
492. Шкрібляк М. Роль і місце "світського елементу" у збереженні церковно-релігійного життя православних у постберестейський період / М. В. Шкрібляк // Релігія та соціум. Часопис. – Чернівці : Рута, 2011. – № 1 (5). – С. 86 – 95.
493. Шкрібляк М. Роль Львівської та Перемиської єпархій в унійних процесах кінця XVI – початку XVIII ст. : дисерт. на здоб. наук. ст. канд. іст. наук / Шкрібляк Микола Васильович. – Острог, 2007. – 193 с.
494. Шкрібляк М. Творча спадщина Мелетія Смотрицького та її роль у розвитку сучасного європейського релігійно-богословського дискурсу / М.В. Шкрібляк // Науковий Вісник Чернівецького університету: зб-к наук. праць. Вип. 665-666. Філософія. – Чернівці: Рута, 2013. – С. 295-300.
495. Шкрібляк М. Українська Церква (Київська митрополія) і церковно-релігійна політика гетьмана Івана Самойловича / М. В. Шкрібляк // Українське релігієзнавство (Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України). – К., 2011. – №59. – С. 83 – 95.
496. Шкрібляк М. Українсько-російські непорозуміння на тлі сучасних викликів та наукових досягнень / М. В. Шкрібляк // ТКДА: богослов.-іст. зб. КПБА УПЦ КП / ред. кол.: митр. Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський Епіфаній (Думенко). – К., 2013. – С. 340 – 371.
497. Шкрібляк М. Формування ренесансного світогляду українців в умовах бездержавності та піднесення ідей "польського сарматизму" / М. В. Шкрібляк // Мандрівець. Тернопіль : Вид. Національного ун-ту "Києво-Могилянська академія", 2014. – №3 (111). – С. 71-74.
498. Шкрібляк М. В. «Церковний Переяслав» на тлі унійних колізій і політико-ідеологічних і політико-ідеологічних стратегій ранньомодерної України-Руси : [моногр.]. – 2-ге вид., доп. – / М. В. Шкрібляк. – Чернівці : Наші книги, 2015. – 400 с.

499. Шкрібляк М. В. Конфесіалізація церковно-релігійного життя українського народу в період раннього модерну та роль державного чинника в його толерантизації / М. В. Шкрібляк // Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. – К. : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2015. – Вип. 34 (47). Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. – С. 96 – 106.
500. Шкрібляк М. Московсько-Константинопольська церковна дипломатія та інкорпорація Київської митрополії до складу Московської патріархії 1686 р./ Микола Шкрібляк // Сумська старовина. Всеукраїнський науковий історичний журнал. – Суми: Вид. Сумського державного університету та Чернігівського національного педагогічного університету імені Т. Г. Шевченка, 2013. – № XL. – С. 5 – 21.
501. Шкрібляк М. Становище Українського православ'я у постберестейський період: історіософські та ідейно-еклезіологічні рефлексії // Науковий вісник Чернівецького університету: зб-к наук. праць. Філософія. – Вип. 621-622. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2012. – С. 121 – 130.
502. Шкрібляк М. Український національно-релігійний контекст православно-католицького діалогу епохи пізнього Середньовіччя / М. В. Шкрібляк // Мандрівець. Тернопіль: Вид. Національного ун-ту "Києво-Могилянська академія", 2013. – №4 (106). – С. 22 – 26.
503. Шкрібляк М. Унійні пошуки Костянтина Острозького як форма стабілізації церковно-суспільних відносин / Микола Шкрібляк // Науковий вісник Чернівецького університету: зб-к наук. праць. – Філософія. – Чернівці: Рута, 2005. – Вип. 240-241. – С. 37 – 45.
504. Шкрібляк М. Унія та уніатизм: український вимір / Микола Шкрібляк // Україна і Ватикан. Серія збірників наукових праць. – Вип. 1: Україно-Ватиканські відносини в контексті суспільних і міжконфесійних проблем / за заг. ред. д. філос. н. А. Колодного. – Івано-Франківськ – К., 2008. – С. 346 – 354.
505. Шмеман А., протопр. Исторический путь Православия / протоиерей Александр Шмеман. – К. : Пролог, 2003. – 416 с.
506. Шумило С. Уявлення про Київ як "Другий Єрусалим" в церковно-суспільній думці Руси-України / С. В. Шумило // Из Киева по всей Руси : зб-к матеріалів наукової богословсько-історичної конференції, присвяченої 1025-хрещення Київської Руси-України / [під. ред. митропол. Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Епіфанія (Думенка) та прот. В. Клоса]. – К. : КПБА, 2013. – С. 196 – 227.
507. Юрій М. Україна найдавнішого часу – XVIII століття: цивілізаційний контекст пізнання / М. Ф. Юрій, Л. М. Алексієвець, Я. С. Калакур, О. А. Удод. – Тернопіль – Київ, 2012. – 700 с.
508. Яковенко Н. Дзеркала ідентичності. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – початку XVIII століття / Наталя Яковенко. – К. : Laugus, 2012. – 472 с.
509. Яковенко Н. Зрадливий перевертень чи цементуючий фермент нації? (Шкіц до історії української шляхти) / Наталя Яковенко // Наше Минуте. – К.,

1993. – № 1. – С. 183 – 192.
510. Яковенко Н. М. Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. (Волинь і Центральна Україна) / Н. М. Яковенко. – К. : Критика, 2008. – 472 с.
511. Яковенко Н. Реформа грецької церкви: унія, оновлення православ'я / Н. Яковенко [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://litopys.org.ua/istkult2/ikult235.htm>
512. Яковлів А. Договір гетьмана Богдана Хмельницького з Московським царем Олексієм Михайловичем 1654 р. / Андрій Яковлів. – Нью-Йорк : Видавнича спілка Ю. Тищенко та А. Білоус, 1954. – 127 с.
513. Bartnik Cz. Unia Brzeska w oczach eklezjoeoguw bacinskih / Cz. Bartnik // Unia w Brzesciu 1596. Materiały zsesji naukowej w Olztynie, poswieconej Unii Brzeskiej. 1995 rok. Tom I. – Gyrowo Jlaweckie, 1997. – 421 s.
514. Bendza M. Prawoslawna diecezja Przemyska w latach 1596 – 1681 / M. Bendza. – Warszawa: Chrzescijanska academia teologiczna, 1982. – 267 s.
515. Bienkowski L. Organizacja kościoła wschodniego w Polsce / L. Bienkowski // Kościół w Polsce.– Vol. 2 Wieki XVI – XVIII. – Kraków, 1969. – 878 s.
516. Chodyncki K. Kościół prawoslawny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370 – 1632. – Warszawa, 1934. – XXI, 632 s.
517. Chodyncki P. Arkudius Piotr // PSB: у 5-тит. – Wroclaw-Warszawa-Krakow, 1992. – Т.1. – 480 s.
518. Ciampi S. Bibliografia criticadelle antche reciproche corrispondeze politiche, ecclesiastiche, scientifiche, litterarie, artistiche dell'Italia colla Russia, colla Polonia ed altre parti settentrionali / S. Ciampi. – Firenze, 1834 –1839.– Т.1. – 402 s; Т.2. – 417 s.
519. Decree on Ecumenism / The documents of Vatican II. – New-York: Guild press. America press. Association press, 1966. – 561 p.
520. Dogmatic Constitution on the Church / The documents of Vatican II. - New-York: Guild press. America press. Association press, 1966. – P. 14 – 106.
521. Dokumenta Pontificum Romanorum Historiam Ukrainae Illustrantia, colligit G. Welykyj. – Romae, 1953. – 457 p.
522. Dokumenta Unionis Berestensis eiusgue auctorum (1509 – 1600) / Ed. Fthanasius, G. Welykyj – Romae, 1970.– 457 s.
523. Gajek J. S. Kościoły grecko-katolickie w świecie / J. Gajek, J. Moskałyk // Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci. – Lublin : Redakcia Wydawnictw KUL, 1998. – 504 s.
524. Gierowski J. Historia Polski (1505 – 1764) / J. Gierowski. – Warszawa : PWN, 1980. – 450 s.
525. Halecki O. Isidore's Tradition / O. Halecki // Analecta OSBM. – Romae, 1963.– Vol. IV (X). – 412 p.
526. Halecki O. From Florence to Brest (1439 – 1596) / O. Halecki. – Hamden, 1968 (першевидання: Rjme, 1598). – 482 p.
527. Harasiewicz M. Annales Ecclesiae Ruthenae gratiam et unionem cum s. sede

- romana habentis... – Leopoli, 1862. – XXVIII, 1184 s.
528. Harasiewicz M. Berichtigung der Umrisszueiner Geschichteder Ruthenen / M. Harasiewicz. – Wien, 1835. – 536 s.
529. Harasiewicz M. Historia Kosciol zgrecko-katolickie / M. Harasiewicz. – Leopoli, 1870. – 248 s.
530. Harasym I. Religijno-historyczne nastęstwa zawarcia Unii Brzeskiej / I. Harasym // Unia w Brześciu 1596. Materiały z sesji naukowej w Olsztynie, poświęconej Unii Brzeskiej. 1995 r. Tom I. – Gyvowo ilaweehie, 1997. – S. 42 – 50.
531. Hierarchy of the Kyivan Church (861 – 1990) / D. Blażejowskyj – Romae, 1990. – 480 s.
532. http://pravoslavnews.com.ua/articles/jeremija_tysarovskij_epyskop/
533. Klubówna F., Kazmierczyk S. Z lat dalekich I bliskich / F. Klubówna, S. Kazmierczyk. – Warszawa, 1996. – 544 s.
534. Legrand E. Bibliographie hellenique ou description reisonue des ouvrages hudlies par des Grecs aux XV et XVI sicles / E. Legrand – Paris, 1895. – T. 5. – 564 s.
535. Lewicki K. Geneza idei unji brzeskiej / K. Lewicki // Prace historyczne wydane ku uczeniu 50-lecia akademickiego koła historików uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. – Lwów, 1929. – S. 221 – 232.
536. Lewicki K. Książc Konstantyn Ostrogski a Unja Brzeska 1596 r. / K. Lewicki. – Lwów, 1993. – 224 s.
537. Likowski E. Historia unii Kosciola ruskiego z Kosciolem rzymskim / E. Likowski. – Poznań: Leite ber i spółka, 1875. – 287 s.
538. Monumenta Confraternitatis Staupigianae Leopoliensis: y 2-x t. / za red. Wladimirus Milkowicz. – Leopoli, 1895 – 1896. – Vol. I – 496 s.
539. Monumenta Poloniae Vaticana. – Kraków, 1915 – 1948. – T. 6/7. – № 229. – 400 s.
540. Monumenta Ucrainae Historica [MUH] (collegit A. Septyckyj). – Romae, 1964. – Vol. IX-X. – 612. – 1127 p.
541. Monumenta Ucrainae Historica [MUH] (collegit A. Septyckyj). – Romae, 1964. – Mol. I. – № 7. – S. 1-19.
542. Orichoviana. Opera inedita et epistulae Stanislav Orzechowski 1543 – 1566. – Cracoviae, 1891. – Vol. 1. – 412 s.
543. Pelesz J. Geshichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von den altesten Zeiten bis auf die Gegenwart / J. Pelesz. – Bd. 1–2. – Wien, 1878–1880. – 640 s.
544. Pierling P. La Russie et Saint-Singe etudes diplomatiques / P. Pierling P. – Paris, 1896. – T. 1. – 307 s.; T. 2. – 372 s.
545. Saint Josaphate archeveque de Polok, martyr de l’unite catholique et l’eglise grecque unie en Pologne / A. Guepin. – T. 1. – Paris, 1874. – CLXVII, 354 s.
546. Senyk S. The Background of the Union of Brest / S. Senyk // Analecta: OSBM. – XV. – P. 103 – 114.
547. Serczyk W. Historia Ukrainy / W. Serczyk. – Wrocław: Osselineum, 1979. – 500 s.
548. Shkribliak M. Incorporation of Ukrainian church (Kyiv metropolitanate) religious and political project on 2 actions (1 ST action) / M. Shkribliak // Идеи. Философско

- списание. – Брой 1 (3). – Година II, 2014, април. – С.132 – 141.
549. Shkribliak M. V. Incorporation of Ukrainian church (Kyiv metropolitanate) religious and political project on 2 Actions (1st Action) / M. V. Shkribliak // Идеи. Философское списание. Международно многоезично специально научное издание. – Брой 1 (3). – Година II, 2014, Апрель. – С.132 – 141.
550. Shkribliak M. V. Incorporation of Ukrainian church (Kyiv Metropolitanate) religious and political project on 2 Actions (2nd Action) / M. V. Shkribliak // Идеи. Философское списание. – Международно многоезично специально научное издание. – Брой 2 (4). – Година II, 2014, Декември. – С. 66 – 70.
551. Shkribliak M. Inkorporacja Metropolii Kijowskiej do Patriarchatu Moskiewskiego / Mykola Shkribliak // Procesy zmian globalizacyjnych w regionach. – Rzeszow, 2014. – S. 68 – 85.
552. Shkribliak M. The consequences of union of brest and next outlooks of ecclesiastic and religious life of the orthodox in post-brest period / M. Shkribliak // Релігія та Соціум. Часопис. – Чернівці: Рута, 2012. – № 1 (7). – С. 43 – 49.
553. Shkribliak M. The recovery, specifics, functioning, and legalization of the orthodox hierarchy during the 1620s- 1630s. / Mykola Shkribliak // Релігія та Соціум. Часопис. – Чернівці : Рута, 2011. – № 2 (6). – С. 43-50.
554. Shkribliak M. The role and place of the "Secular Element" in the process of preserving the Ecclesiastic and Religious life of Orthodox believers in the Post-Brest period / Mykola Shkribliak // Annals of "Stefan cel Mare": Philosophy, Social and Human Disciplines Series – Suceava : “Stefan cel Mare”, 2013 – S. 123 – 140.
555. Smotryckij M. Paraenesis albo Napomnienie / M. Smotryckij. – Kraków, 1629. – 720 s.
556. Sobieski W. Król czy tyran. Idee rokoszowe a różnowiercy za czasów Zygmunta Augusta / Waclaw Sobieski // Reformacja w Polsce. – Warszawa, 1926. – T. IV. – S. 1 – 19.
557. Stanislav Orichovii (Opera): Ad Julium Tertium Pontificum] Max[imum] Supplicatio, de appro bando matrimonio a se initio. – Basiliae, s. a. – P. 132 – 192. Переклад В. Литвинова. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://litopys.org.ua/human/hum10.htm>
558. Tanczuk D. Quaestio Patriarchatus Kioviensis tempore conaminum Unionis Ruthenorum (1582-1632) / D.Tanczuk // Analecta OSBM. – Vol. I (VII). – Romae, 1949. – 347 s.
559. Topolski J. Zarys dziejów Polski / J. Topolski. – Warszawa : Interpres, 1986. – 276 s.
560. Wisner H. Rokosz Zebrzydowskiego / Wisner H. – Kraków : Krajowa Agencja Wydawnicza, 1989. – 84 s.
561. Wojcik Zb. Dzikie pola w ogniu. O kozaczyźnie dawniej Rzeczypospolitej / Zb. Wojcik. – Warszawa, 1960. – 285 s.
562. Wyczański K. Polska Rzecz Pospolita Szlachecka / K. Wyczański – Warszawa : PWN, 1991. – Wyd. 1. – 439 s.